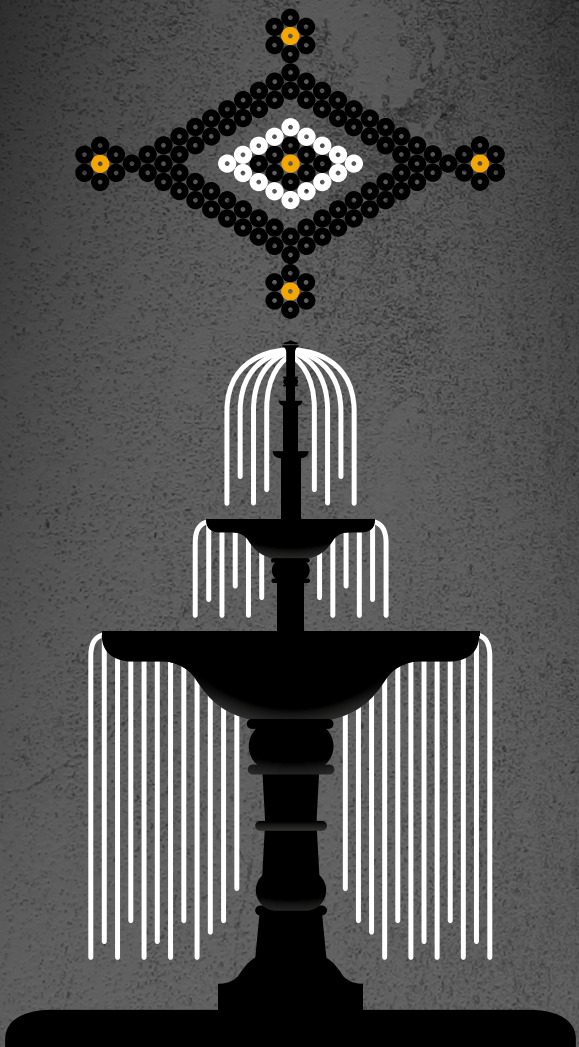
Zuzana Erdösová

Pensar la otredad

Comunidad originaria mexicana desde cinco fuentes de conocimiento



Pensar la otredad

Comunidad originaria mexicana
desde cinco fuentes de conocimiento

Universidad Autónoma
del Estado de México

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales
Carlos Eduardo Barrera Díaz
Rector

Doctora en Ciencias Sociales
Martha Patricia Zarza Delgado
Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

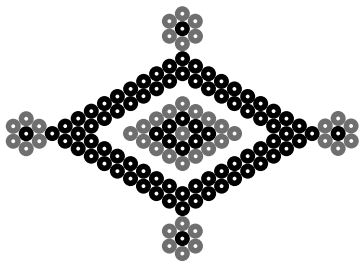
Doctor en Antropología Social y Etnolingüística
Edgar Samuel Morales Sales
Coordinador del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades

Maestra en Administración
Susana García Hernández
Directora de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados

Zuzana Erdösová

Pensar la otredad

Comunidad originaria mexicana desde cinco fuentes de conocimiento



Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, 2022

Erdösová, Zuzana.
Pensar la otredad : Comunidad originaria mexicana desde cinco fuentes de conocimiento / Zuzana Erdösová
1ª ed.
Toluca, Estado de México : Universidad Autónoma del Estado de México, 2022.
360 p : mapas.; 21.5 cm.

ISBN 978-607-633-544-4 (impreso)
ISBN 978-607-633-543-7 (PDF)

Incluye referencias bibliográficas (p. 347-359).

1. Pueblos indígenas – Aspectos Sociales – México.
2. Indígenas de México – Vida social y costumbres
I. Título.

GN380 .E74 2022

PENSAR LA OTREDAD
Comunidad originaria mexicana desde cinco fuentes de conocimiento

Zuzana Erdösová

Libro sometido a sistema antiplagio y publicado con la previa revisión y aprobación de dos pares doble ciego externos. Uno de ellos forma parte del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Expediente de obra 313/12/2021, Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados, adscrita a la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Primera edición: septiembre de 2022

ISBN 978-607-633-544-4 (impreso)
ISBN 978-607-633-543-7 (PDF)

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México
Instituto Literario núm. 100 Ote.
C.P. 50000, Toluca, Estado de México
www.uaemex.mx

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Autónoma del Estado de México.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de la autora.

Esta obra queda sujeta a una licencia *Creative Commons* Atribución-No comercial-Sin derivadas 4.0 Internacional. Puede ser utilizada con fines educativos, informativos o culturales, ya que permite sólo descargar sus obras y compartirlas, siempre y cuando den crédito, pero no pueden cambiarlas de forma alguna ni usarlas de manera comercial. Disponible para su descarga en acceso abierto en: ri.uaemex.mx

Hecho en México

ÍNDICE

Prólogo

11 Todos somos "otro"

Por Luis Ignacio Virrueta Vázquez

Capítulo I

15 Entre el "nosotros" y el "ellos"

15 Nociones de alteridad
19 La comunicación con el otro y con uno mismo
24 Hablar por alguien
26 El "otro" indígena de México

Capítulo II

33 El método

33 Producción de realidades
36 A quién se le cobra el sentido
40 Cobrando el sentido al entrevistar
45 *Interpretación sesgada*
46 *Sorpresa*
47 *Inferencia*
47 *Insinuación*
48 *Corroboración*
49 *Insistencia*
49 *Iniciativa del entrevistado por hacerse entender*
51 *Motivación del entrevistado*
57 Hacia metodologías intersubjetivas
60 Lidiando con lo imposible
70 ¿Interlocutores?

Capítulo III

77 La comunidad indígena como un modo de ser

78 Raíces de la comunidad indígena
82 Hacia una definición multilateral de la comunidad indígena contemporánea
86 La buena vecindad
91 Primer intermezzo teórico: la cultura
99 Aristas de la autonomía: autosuficiencia cultural
106 La costumbre y su uso
121 Segundo intermezzo teórico: territorio
129 Tierra-vida, humano-pueblo
134 Tercer intermezzo teórico: imaginario social
137 Resumamos

Capítulo IV

139 "Entre nosotros": ejercicio de poder

139 Cuarto intermezzo teórico: poder
142 Ni lobos, ni buenos salvajes
145 Pertenencia condicionada
152 Primera institución: trabajo colectivo
157 Segunda institución: asamblea
161 Aviso, voto, consenso
165 Quiénes son "todos"
169 Trascendencia
172 Tercera institución: sistema de cargos
177 Ni tradicionales, ni modernos
182 "Medio teocrático"
193 Integrarse o ser integrado
206 Espíritu de servicio
215 Quinto intermezzo teórico: economía
221 Una satisfacción "pesadita"
228 Servicio bien hecho
235 Servicio fallido

247 La ley y el sentido común
261 Mujeres con cargo

Capítulo V

269 La comunidad y sus "otros"

271 Dónde están los Prometeos
279 Brecha generacional
288 "Los que están dentro de los abuelos"
296 Rumbo al cambio
300 *El primer "otro": profesionista enajenado*
305 El que se mueve y no exige
305 *El segundo "otro": instituciones del Estado, administración pública y partidos políticos*
316 El "otro" en la asamblea del pueblo
319 Los "otros" en el territorio propio
320 *El tercer "otro": fuereño*
322 *El cuarto "otro": investigador científico*
325 *El quinto "otro": mestizo*
328 *El sexto "otro": comunidad vecina*
331 *El séptimo "otro": zapatista*
333 *El octavo "otro": protestante*
335 *El noveno "otro": uno mismo como estereotipo impuesto*

Para finalizar

337 Tratado contra la arqueología identitaria

Epílogo

341 La quinta fuente de conocimiento
Por Rafael Juárez Toledo

347 Referencias bibliográficas

Prólogo

Todos somos "otro"

Por Luis Ignacio Virrueta Vázquez

En la búsqueda de acercar al lector con las "comunidades indígenas" en México, Zuzana Erdösová busca dar respuesta durante el recorrido del libro a preguntas de diferente índole, con respecto al "Otro", representado por la "comunidad indígena". A su vez, la obra va destinada a los lectores que están motivados y dispuestos a confrontar su propia forma de ser con otras posibles; entre ellos, los científicos sociales, quienes se interesan por alternativas metodológicas para llevar a cabo sus propios procesos de investigación.

En el libro se utiliza el concepto "otredad", el cual existe por el lenguaje y surge cuando interactúan la comunidad indígena y quien investiga sus construcciones (las formas de pertenencia o las formas de organización interna), cada uno partiendo de sus propios referentes. En las siguientes páginas, dedicadas a las comunidades originarias en México, se practica el enfrentamiento con la diferencia cultural y con el conocimiento de que cualquier intento de delimitación y categorización excluye al "otro", porque la interpretación de un fenómeno nunca es neutral, sino que viene dada de aquel al que se atiene.

La intepretación no podría existir sin palabras, pues solo es producto de la decodificación de las mismas, pero cada una remite a una categoría que las personas por decisión utilizan como un delimitante para no caer en el absurdo sinsentido. Naturalmente, atender las múltiples facetas y los posibles sentidos de la palabra nos lleva a tomar en cuenta varios escenarios en el que ninguno de los sentidos es protagonista único. Por ejemplo, en la ciencia social contemporánea se despliega el dilema entre sus representantes, practicantes y seguidores de si es posible estudiar un fenómeno siendo impersonal, tal como lo demarca el método científico, habitualmente plasmado por escrito en tercera persona; pero ¿cómo prescindir del juicio con el que venimos ya dotados, si al querer alcanzar un fin, ese mismo ya lo estamos invistiendo con nuestra ideología? Por otro lado, quedaría pensar que nuestra lectura hará una distorsión del fenómeno analizado y no le permitirá mantenerse inmutable.

Por eso, el concepto "libertad" realmente no remite a la posibilidad de moverse entre múltiples opciones como muchas veces se cree, sino a la necesidad de delimitar. No es el "sí" de la elección, sino el "no", lo que se juega en la libertad, porque de la negativa surge la delimitación. Delimitar es acercarse poco a poco a aquello que coincide entre el que busca y lo que se busca. Para delimitar, antes del proceso de descartar, será necesario enfrentar la sorpresa del constante devenir, o sea, la novedad. Como el sentido siempre surge del sinsentido, será necesario nadar en aguas de lo desconocido para así ampliar ese saber que estaba dado de antemano, aquella sorpresa que aterra. Sabemos que ya no seremos los mismos en cuanto interactuemos con lo desconocido.

Conforme avancemos en nuestro acometido, nuevos sentidos irán surgiendo, mismos que no existían previamente, sino que se formaron a partir de nuestra interacción con la otredad. ¿La escritura y el habla son formas de depositar el pensamiento para que pueda ser decodificado por el "otro"? Pero ese "otro" no necesariamente debe ser otra persona, ya que la otredad forma parte de nosotros por el hecho de estar inscriptos en la palabra.

Cuando la autora me pidió escribir este prólogo, ella daba por sentado que una nueva lectura se apoderaría de su libro y que una distorsión

advendría con mi lectura. Ella era consciente de la alteridad y sorpresa de la que se dotaría su texto al entrar en contacto con terceros. Por ello, su libro lleva el nombre de *Pensar la otredad. Comunidad originaria mexicana desde cinco fuentes de conocimiento*. Al inicio eran cuatro fuentes del saber (algunas más formales que otras, desde la perspectiva científica convencional), pero si se piensa en su lectura como autora, adviene esa quinta otredad que forma parte de ella por pertenecer a un lenguaje que ella ni siquiera inventa. Cada libro frente a cada lector pasará a ser muchos libros distintos. Cada lectura le imprimirá algo nuevo y esa novedad no podrá más que sorprender. Mi propia distorsión, o sea, la sexta fuente del conocimiento, se debe a que la mía es una de esas nuevas lecturas.

La información es decodificada desde aquello que podemos comprender. Una frase de El Kybalión (2016) dice que "las palabras sabias solo serán escuchadas por oídos preparados", pero ¿cuáles son las palabras sabias si cada uno de nosotros entiende la sabiduría de forma peculiar, de forma ajustada a su propio saber? ¿Habría que escuchar a alguna autoridad en el campo del conocimiento (tal vez a uno de los llamados expertos), a un comunero indígena, a todo el pueblo originario del que procede o a alguien completamente desinteresado por el tema? ¿Cómo ampliar este saber?, si lo que entra en juego no es la diferencia, sino la mismidad de uno. En este sentido, ¿quiénes serían los que ya están preparados para escuchar las palabras sabias?

Quizá la frase citada refiera el enfrentamiento que cada uno pueda tener con la alteridad, sabiendo que la sabiduría no es ese saber ya dado, sino una búsqueda en lo alterno. Es una búsqueda que solo podrá devenir en forma de sorpresa, pues solo se puede buscar aquello que no está aquí, que resulta extraño y sin sentido, al menos hasta que se le empiece a asimilar.

La palabra "sorpresa" viene de una formación del latín vulgar. La voz *operire* significa cubrir, a la que fue añadido el prefijo *dis-*, no con el sentido clásico de separación, sino con el posterior de *des-* (inversión de una cosa ya hecha); por lo tanto, *discooperire* significaba "destapar algo que antes se había tapado o había permanecido oculto". Si la sorpresa es destapar algo

tapado o si remite al equivalente de un saber no sabido, se debe permitir que nos asalte, aunque nos robe el saber del que hasta ese momento disponíamos.

Esto aterra, pues nos hace ser conscientes de nosotros mismos. Es en la comparativa en donde surge el "yo", del cual se desprende la conciencia, por lo que se llega a la mortalidad. Solo aquel que es consciente de su muerte puede morir, dado que para morir hay que vivir y solo se puede vivir aceptando los límites frente a lo desconocido.

En este sentido, la frase "todos somos otro" intenta transmitir que lejos de ser "otro" frente a los demás, somos "otro" frente a nosotros mismos. Al acudir a la palabra para que se convierta en nuestro testigo, estamos apostando a su remisión, y nos doblegamos al sentido que pueda adquirir al ser leída o escuchada. Tal como dice Slavoj Žižek (2008): "la mejor carta es aquella que no es entregada, en tanto que no pierda su sentido inicial".

A través de las páginas de este libro, se verá el encuentro con esa diferencia que se evita dentro del campo de la investigación social, pues se teme que el objetivo pueda ser trastocado si la información no se ajusta a los fines del mismo. La propuesta de la presente autora no es erradicar el sesgo que pueda devenir de la diferencia, sino aceptarlo, pues nada se puede hacer para evitar este mal (o bien).

Capítulo i

Entre el "nosotros" y el "ellos"

Nociones de alteridad

¿Quién o para quién es el "otro"?

Al abrir este libro nos encontramos sobrevolando el relieve del México posmoderno. Abajo podemos observar un país hibridizado en sociedad, cultura y etnicidad, globalizado precozmente (¿o demasiado tarde?), acosado y beneficiado por una modernidad importada. El país está experimentando el declive de los grandes mitos y discursos históricos, entre ellos, la utopía mestiza, regalada por José Vasconcelos a esta tierra desigual; las realidades política y religiosa hasta hace poco presentadas como monolíticas, del cada vez más desmigajado Estado-nación. Por todo lo desvanecido en este proceso de resignificación de lo mexicano, lo que se gana inevitablemente son nuevas aristas y, con ellas, la incertidumbre en múltiples frentes.

En este libro pretendemos concurrir con algunas pistas para canalizar las dudas que imperan en la actualidad en torno a las formas de pertenecer y los modos de ser en el inmenso México. De este tejido temático inagotable, elegimos el referente de la comunidad humana y su capacidad de dotarse a

sí misma de sentido, organizarse, gestionarse y funcionar internamente para luego sugerir que nuestro referente fuera abordado desde una raíz específica: la escucha de lo mexicano-indígena, este gran "otro" del que tanto se ha dicho y escrito, y que no deja de motivar nuevos intentos de acercamiento. Nos interesa saber qué nos pueden comunicar las personas que habitan en las llamadas "comunidades indígenas" sobre la lógica y funcionalidad de sus propios sistemas organizacionales: ¿Qué lugares ocupan dentro de ellos y qué sentido les adjudican? ¿Qué intersecciones perciben entre la vida en la comunidad y la vida personal? ¿Qué palabras y argumentaciones usan para aclarar todo lo anterior a un forastero entrometido? Por consecuencia, este libro se destina a los curiosos que están dispuestos a confrontar su propia forma de ser con otras posibles.

Apenas asentados estos cimientos, surgen los primeros cuestionamientos evidentes. En vista de que postular la alteridad indígena es un tropiezo inicial inevitable, de ahí tenemos que partir y preguntarnos: en México, ¿para quién el indígena es el "otro"? ¿Por qué a algunos se les suele etiquetar como "otros" más seguido? ¿Para quién soy el "otro"? ¿Todos somos "otros" para alguien?

Como veremos más a detalle, el referente de la alteridad es constitutivo de los procesos mentales de los seres humanos, lo que permite entender por qué es tan esencial también para su vida social. Las directrices de convivencia endo y exogrupales siempre cuentan con un "otro" para existir y persistir. Por su parte, las mismas ciencias sociales han contribuido notablemente a naturalizar la clasificación de la alteridad en nuestros tiempos. Bajo la suposición de que es posible dividir la humanidad de manera precisa y desinteresada entre un "nosotros" y un "otros", se ha concebido la distinción entre la antropología como la ciencia del otro cultural y la sociología como la ciencia del nosotros (Olmos, 2015: 111). La categorización nosotros-ellos deriva de una posición específica de los primeros frente a los segundos: el concepto de "nosotros" tiene fuerza inclusiva y quienes se autoclasifican como tales cuentan, a la vez, con el poder de excluir.

Tanto "nosotros" como "ellos" suelen recibir nombres. Podríamos decir que los entes se nominalizan, se llevan a la existencia por el hecho de ser

nombrados y la diferencia percibida entre unos y otros es socialmente construida. La teoría de las representaciones sociales que entró en el escenario con Serge Moscovici en la década de los 60 es bastante elocuente al respecto y nos apoyaremos en ella en las páginas que siguen. Moscovici (1979) señaló que los sujetos que son objetos de ciertas construcciones mentales, como prejuicios, están en mayor o menor medida constreñidos a entrar en el molde existente y a conformarse a él: "Se trata de un corte realizado previamente en la sustancia simbólica, elaborado por individuos o colectividades que, al intercambiar sus modos de ver, tienden a influirse o modelarse recíprocamente" (pp. 32-33).

Para lo que nos concierne en este libro, lo anterior tiene dos implicaciones. Primero, para existir, el ser "indígena" necesita que haya quienes no lo sean y que decidan otorgar un nombre a tal distinción (Corona Berkin, 2007: 15). Segundo, al ser creada dicha etiqueta, habrá individuos o grupos enteros que la asuman, aunque no hayan sido impulsores principales de su surgimiento.

Todo esto nos conduce a la siguiente serie de preguntas: ¿Cómo se relacionan dos o más "otros" (el primero es "otro" para el segundo y viceversa) en el marco de la generación de conocimiento en los términos establecidos por la ciencia moderna? ¿Qué clase de investigación se produce cuando el investigador (uno de "nosotros") proclama realizar un diálogo con su informante (visto como uno de los "otros")?

El lector tal vez haya notado lo arraigada que se encuentra en el ser humano la costumbre de hablar en nombre de otros, y se haya preguntado por la razón de ser, utilidad y hasta ética de esta práctica. El político que defiende un grupo social llamado desfavorecido, el antropólogo que estudia algo que denomina una "tribu", la persona que murmura un chisme sobre la vida privada de un vecino, todos aquellos hablan por alguien más, atribuyéndole diversas características y supuestas necesidades.

En el caso nuestro estamos hablando de un investigador social que reproduce, valiéndose de ciertos procedimientos intelectuales legitimados por la comunidad científica, las voces de sus interlocutores indígenas. Según el

tipo de investigación que se lleve a cabo, el autor probablemente escuchará alguna de estas críticas: "Los callas con tu interpretación"; "Hablas por ellos cuando son capaces de hablar por sí mismos", o "Solo pones en evidencia lo que otros dicen, sin aportar nada personalmente". En la primera crítica se supone que el investigador no intenta establecer un diálogo con los otros, es decir, con sus informantes. En la segunda posición, se asume que el investigador se convierte en una especie de abogado no solicitado al defender algo que no es parte de él. Por último, se da por sentado que simplemente reproducir la voz del otro no es ciencia verdadera, ya que falta la externalización del objeto de estudio, el que no se aborda con distancia prudente.

Una cuarta posición peculiar sería la acusación de la llamada "apropiación cultural". Esta, según la definición seleccionada por Ziff y Pratima (1997: 1), significa tomar de una cultura ajena cierta propiedad intelectual, expresiones artísticas o artefactos, historia o formas del saber. Podría ser el caso de un turista que compra y se pone el traje típico local, o el de un cantante que decide traducir la letra de una composición suya en una lengua indígena, o acaso el de una persona que se disfraza de acuerdo a algún estereotipo étnico para Halloween, etc. La apropiación cultural lo es todo y al mismo tiempo nada. Ziff y Pratima (1997: 3) critican la vaguedad de este concepto, pues no permite distinguir y matizar entre los diferentes tipos de intercambio cultural. Para empezar, sería muy difícil delimitar los contornos de un grupo cultural concreto y lo sería aún más tratar de establecer una base teórica para vincular ciertas prácticas culturales.

De tal forma que sería imposible separar el término "apropiación cultural" de las prácticas en cuyo marco se van asimilando elementos culturales en situaciones de convivencia y compartición cotidiana entre diferentes grupos. Para darle justicia a la complejidad de tales intercambios, se han ideado varios conceptos científicos: la "transculturación" propuesta por Ortiz Fernández (1940) o la "hibridación cultural" formulada por García Canclini (1997). Analizarlos a detalle no es el elemento central de este libro, pero nos sirven para demostrar el grado de desarrollo que ha logrado el debate sobre la presencia del otro cultural y la posible comunicación con él.

La comunicación con el otro y con uno mismo

¿Cuáles son las posibilidades humanas para hacerse entender mediante el lenguaje?

Hablar es hablarse.
Julia Kristeva

La fascinación humana por la alteridad (un discurso racista, una línea de moda con elementos étnicos, una política a favor de matrimonios homosexuales o una investigación científica de corte intercultural) tiene relación con la imposibilidad del individuo de anclar en el puerto pacífico de una identidad satisfactoria, de entrar en unidad plena con uno mismo. En el fondo, la alteridad no la sentimos afuera, sino adentro.

El "otro" es una figura necesariamente imaginaria a la que estamos atados mediante nuestro lenguaje. Cada individuo acude a esta figura para autodefinirse; le lanza sus enunciados y, en forma de un eco, los vuelve a recibir resignificados, es decir, nos comunicamos con el "otro" para que, en extensión, nos podamos comunicar con nosotros mismos: "A medida que el sujeto se intersubjetiva, más densidad subjetiva gana" (Fiori en Accorssi, Scarparo y Pizzinato, 2014: 39). Como lo sugiere la frase contenida en el título del famoso libro de Ricouer (*Sí mismo como otro*), aunque "mismo" es antónimo de "otro", la mismidad implica íntimamente la alteridad, a tal grado que no se puede pensar en una sin la otra (Ricoeur, 2006: XIV). Parece que nuestra existencia es un interminable monólogo constructivo.

¿Por qué un monólogo? Kristeva (1988) explica que cada sujeto hablante tiene la habilidad de no solo emitir, sino también recibir y decodificar sus propios mensajes. Dicho de otro modo, el hablante no puede emitir nada que no sea capaz de descodificar, "de tal manera que el mensaje destinado al otro está, en cierto sentido, destinado en primer lugar al propio hablante" (p. 9).

Estamos frente a la imposibilidad de entender plenamente lo que está ocurriendo en las mentes de quienes nos rodean. A la luz de esto, nuestra

identidad personal, contrario a su supuesto papel aglutinador, es un discurso de soledad.

Al versar sobre estos temas, notamos la conexión interesante que existe con el campo de los pronombres personales, reflexión que pediremos prestada a Paul Ricoeur (2006). El filósofo observó que la primera persona gramatical, en singular, es el primero de los indicadores con el que un sujeto se designa a sí mismo en cualquier enunciación que contenga la palabra "yo", y que este primer indicador siempre lleva detrás el "tú" del interlocutor. Esto significa que la enunciación (acto afirmativo) es igual a la interlocución (acto dialógico): "afirmo que" equivale a "te declaro que", y "prometo que" equivale a "te prometo que" (pp. 23-25). El involucramiento del "yo" con un interlocutor es inevitable. Permanece la pregunta sobre el destino de la tercera persona, del "otro" ausente en torno al cual se enuncia: "(te) afirmo que él es feliz". Hay posturas que frente a la dinámica del "yo-tú" relegan la tercera persona a una posición invisible. ¿Cómo se imprime todo esto en el sentido que le otorgamos en la ciencia moderna a la relación entrevistador-entrevistado, observador-observado, investigador-investigado? Será objeto de análisis en las páginas que siguen.

Ahora bien, pensar que el lenguaje no nos acerca tanto, sino que nos aleja puede ser algo extraño, dado que el sentido común nos convence de que la facultad lingüística humana ha sido desarrollada con el afán de enlazarse, no separarse. Aún en la tercera década del siglo pasado, en el centro de la famosa teoría de Bühler (1965), se encontraba la supuesta "comunicación referente", la que aludía a la principal función del lenguaje de expresar objetivamente las relaciones del mundo real. Desde aquel entonces, la concepción del lenguaje ha recorrido un largo camino. La pregunta que debemos hacernos es ¿qué comunicación nos permite practicar?, tomando en cuenta que el sistema del lenguaje encierra un gran potencial comunicativo,

Al respecto, afirma Kristeva: "El lenguaje es la única forma de ser del pensamiento y, al mismo tiempo, su realidad y su realización" (1988: 8). Esto significa que el lenguaje no expresa un pensamiento preexistente, sino que es su misma materia creadora. Representa el código simbólico más sofisticado

creado por el humano, un ser que nace y vive en comunidades semióticas, o sea, hechas de significaciones. Esto deja una huella crucial sobre la capacidad cognoscitiva de dicho ser. Desde la subjetividad cartesiana (pienso, luego, existo), "la existencia del sujeto consiste en que se da cuenta de sí, en cuanto que repara en la posible diferencia entre sus representaciones y las cosas en ellas representadas" (Rojas 2013: 42). En cambio, Lacan problematiza: "No se trata de saber si hablo de mí mismo conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí soy el mismo que aquel del que hablo" (1971: 201).

Ahora bien, se dijo que la comunidad pone los signos y símbolos a la disposición del ser humano desde su más tierna infancia y él los usa para dotar el mundo de sentido. Por consiguiente, para entender el alcance de la comunicación entre personas, habría que preguntarse por la facticidad de los signos lingüísticos de los cuales se compone la esencia del ser humano (Campos, 2018). Resulta que la comunicación sin representación sígnica no existe (Vargas, 2017: 106), aunque los signos sean todo, menos independientes y fijos. Ningún signo refleja una realidad objetiva estrictamente delimitada y solo puede concebirse mediado por otros signos. Nuestra comunicación corresponde a cadenas (sintaxis) de significaciones donde las relaciones mutuas sobrepasan la importancia de las unidades aisladas. Cada signo se ve influido por el que le antecede y se abre al potencial de significación del que sigue. Comunicarse es un arte interpretativo puesto que ningún signo representa lo mismo para todos los hablantes de una lengua. Foucault (2005) afirma que cada palabra la desciframos a través de un "armazón de saber" (p. 17). Con cada intento comunicativo nuestro, los signos fluyen y nosotros con ellos.

Con lo anterior, estamos llegando a la pregunta por la posición del sujeto frente al lenguaje y su despliegue, es decir, el discurso, el cual podemos entender como el manejo particular que le damos al lenguaje para expresar cierto tema dentro de un contexto o como una construcción simbólica elaborada con el lenguaje a la que los sujetos apelan para interpretar el mundo y reflexionar sobre su propia situación y la de los demás (Vasilachis, 2005: 96). La epistemología clásica alguna vez consideró que los saberes humanos

y los discursos respectivos se generaban al existir una relación directa entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido. Se suponía que la realidad objetiva estaba "ahí" para ser explorada y entendida por los observadores. Desde esta posición teórica, para realizar un análisis discursivo era suficiente revelar las desviaciones consensuadas por los mismos hablantes respecto a las realidades externas al discurso: lo que el discurso decía era cierto o falso.

En la actualidad, tal realismo ha ido cediendo ante posturas relativistas, para quienes la experiencia humana del mundo no viene dada de antemano, sino que está mediada a través del lenguaje (Morales, 2013); pero tal mediación no significa que el discurso esté limitado a expresar mecánicamente la relación sentido-referencia o sirva para decir algo sobre algo. Al contrario, las acciones sociales enunciativas contenidas en cada discurso están ubicadas en determinado contexto histórico y político, y sus agentes y transmisores no son los sujetos transcendentales de la filosofía, sino sujetos igualmente contextualizados (Jaramillo, 2012: 125).

Cada temática relevante para cierta persona o grupo social tiene su representación en el discurso (en este libro sucede con la organización comunitaria indígena), a la que es posible acceder mediante un análisis. A pesar de que las personas habiten los discursos que ayudan a crear, es preciso tener la mente abierta al hecho de que no son espejos fieles de sus pensamientos e intenciones.

La representación discursiva de "algo" se encuentra cimentada con argumentaciones, persuasiones y justificaciones diversas que dependen de los intereses involucrados. Se ha llegado a postular que la naturaleza del lenguaje es más pragmática que comunicativa: negociamos más de lo que comunicamos. En fin, lo que un discurso pone a la disposición del analista son meros síntomas: huellas, pistas, formas presentes en la superficie, las cuales se deben describir e interpretar en relación con el núcleo oculto que les da origen (Santander, 2011). En los discursos podemos encontrar modelos interpretativos de la realidad social, dotada de actores, relaciones y procesos que se nos hacen visibles gracias al uso de las estrategias argumentativas y de los recursos lingüísticos propios de los hablantes de un idioma u otro

(Vasilachis, 2005: 95-96). En el transcurso de la interpretación, también los analistas aportamos algo de nosotros mismos y pasamos a ser constructores parciales de lo analizado.

Ahora bien, la complejidad de este tema amerita aproximaciones a menudo bastante divergentes. La posición atribuida al sujeto enunciante representa una de las bifurcaciones fundamentales entre las grandes mentes que han teorizado sobre el papel del lenguaje en el ser humano. Esta separa a dos teóricos ya clásicos del discurso: Michel Foucault y Paul Ricoeur. En la síntesis elaborada por Miramón (2013), podemos apreciar que Ricoeur postula una especie de sujeto-intérprete dotado de intencionalidad con la que se apropia del discurso. Dicho sujeto transita del lenguaje (sistema abstracto) al habla (uso práctico individualizado) y permite que el discurso generado por un autor se abra a otra posibilidad de significación, se vaya actualizando y se ponga en juego la comprensión del sentido. De esta forma, el sujeto no solo reconstituye la subjetividad depositada por el autor original en el texto, sino que se comprehende y se proyecta a sí mismo en el transcurso del análisis interpretativo.

En cambio, para Foucault, el sujeto encarna meramente un "campo discursivo" y es constituido enteramente por las prácticas del discurso, concebidas como portadoras de la realidad. Tal sujeto no es el inventor de lo que enuncia y no es posible colocarlo en el centro del conocimiento y analizar su intencionalidad. Al analista del discurso se le niega la capacidad de interpretar y evidenciar lo oculto (mostrar lo que no se dice en la enunciación); y únicamente es capaz de describir cómo ha sido posible decir eso que se dice.

Pese a que en este libro nos inclinamos hacia la posición ricoeuriana, el comparativo de estas dos construcciones intelectuales nos sirve ante todo para demostrar que la teoría actual tiende a reconocer la dimensión discursiva de la realidad, a pesar de que no exista consenso acerca de la actuación del sujeto en y sobre ella. También la idea de que el conocimiento tiene carácter representacional está siendo objeto de renovación constante por parte de las ciencias actuales (Materán, 2008: 243).

Todo esto nos enfrenta con uno de los temores humanos más poderosos: sentirse solo. Si volteamos la vista hacia nuestro interior, veremos que es beneficioso convencernos que nuestros enunciados son objetivamente aprehensibles por nuestros interlocutores y que es posible entrar en una especie de comunión con ellos a través del lenguaje. Tal vez sea una ilusión, pero ¿acaso no nos conviene tomar la opción? Así, nuestra soledad por nacimiento se siente menos angustiante y las trayectorias humanas transcurren en el intento interminable de comunicarse y hacerse entender.

Hablar por alguien

¿Cómo funciona el mecanismo de la representación?

Desde la naturaleza del lenguaje, todo lo que decimos frente a los otros, *de facto* nos lo decimos a nosotros mismos. Si no somos capaces de trasmitir nuestros pensamientos con precisión absoluta a los demás, ¿cómo aproximarnos a la necesidad y a la práctica –inherente al humano– de construir puentes de comunicación?

A pesar de las limitantes expuestas, sería demasiado atrevido negar que el lenguaje es decididamente compartido. Al contrario, todo lo que sucede en relación con él es para ser comunicado en el intercambio social. Una sociedad sin lenguaje no existe y tampoco puede existir sin comunicación (Kristeva, 1988: 8). Observemos también que, por definición, lo "social" implica lo "otro", la forma como uno mismo se direcciona hacia otros (Accorssi, Scarparo y Pizzinato, 2014: 35) y comparte una comunidad con ellos.

Quizá somos propensos a caer en el hábito de hablar en nombre de los demás, ya que con esta práctica nos esmeramos por crear acercamiento, enlace y unidad. Se debe a nuestro antojo de creer que sabemos lo que los demás están pensando, aunado al hecho de que expresar lo que el otro supuestamente piensa puede ser aprovechado, entre otros fines, para aumentar nuestra importancia y estatus. Asevera Foucault que el discurso es objeto del

deseo, ya que "no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse" (2005: 5). Faltaría aclarar ¿cómo funciona la práctica de representar?

La representación refiere a algo que está en lugar de otra cosa, una sustitución en condiciones de gran semejanza o imitación perfecta (asumiendo que el original y lo representado no son lo mismo). Una vez establecido que la representación no es una descripción objetiva y desinteresada de un ente externo, podemos proceder situando la práctica de representar en el ámbito social. Con dicha práctica, las colectividades humanas logran ordenar y clasificar la realidad como si la miraran a través de una rejilla selectiva. Les permite personificar y dotar de atributos a agentes diversos, establecer directrices que orienten las formas del hacer y legitimar otras representaciones convenientes (Díaz, 2017: 84).

La representación social como concepto encierra un considerable potencial de análisis que, específicamente en el ámbito mexicano, ha sido aprovechado prolíficamente a partir de la década de los 70, en gran medida bajo el enfoque teórico psicológico-social establecido por Moscovici (Girola y Alba, 2018: 387), quien define las representaciones sociales como "teorías de las ciencias colectivas" destinadas a construir e interpretar lo real (Moscovici, 1979: 33). Las representaciones sociales, así entendidas, encierran el conocimiento de sentido común en determinado contexto temporal-espacial y permiten explicar cómo se ordena el mundo a través de la objetivación, la concreción de lo abstracto, y el anclaje, es decir, la familiarización de lo no familiar (Jaramillo, 2012: 127). Las representaciones ni se reducen a simples opiniones ni se despliegan en construcciones universales. No las hay sobre una sociedad, pero sí sobre los objetos, sujetos, ideas y acontecimientos de esa sociedad (Piña y Cuevas, 2004). Las hay sobre los pueblos indígenas y sus prácticas de autogestión y autogobierno, tema que se tratará a lo largo de este libro.

En añadidura, las representaciones sociales son dispositivos discursivos, existen gracias al lenguaje y pueden ser analizadas. Como habíamos

adelantado, la corriente foucaultiana percibe los discursos como prácticas generadoras de realidad, o sea, considera que no la describen, sino que la van creando (Tuider, 2012: 117-118). Observemos que emitir aseveraciones con espíritu reglamentario acerca de "algo" tiene el poder de formar sistemáticamente los objetos de los que se habla. En el siguiente apartado recuperaremos y desarrollaremos a detalle el ejemplo de que el ser "indígena" solo existe al quedar simbolizado, enunciado y convertido en una representación, de tal modo que habrá quienes empiecen a mirarse y reconocerse a sí mismos en este espejo "indígena" o, en su caso, en oposición a él.

El "otro" indígena de México

¿Cómo se representa lo indígena en México?

Son aproximadamente diez millones los sucesores de las antiguas culturas mesoamericanas y áridoamericanas que conforman la sociedad mexicana actual. Una gran parte de ellos habita espacios conocidos por la antropología cultural como "comunidades indígenas". Durante los cinco siglos transcurridos desde la conquista española, estas comunidades han mantenido en marcha procesos sincréticos complejos en los que se llegó a fusionar lo antiguo con lo nuevo, lo endógeno con lo exógeno. Las condiciones históricas ligadas a la explotación colonial y las necesidades de supervivencia han convertido estas comunidades en unidades socioculturales cerradas, autogestionadas y en gran medida autosustentables. Sus manifestaciones culturales dejan testimonio de un largo proceso de autodefinición y reorganización.

Si nos detenemos en el presente, podemos observar sin mayor esfuerzo que los pueblos originarios tienen una posición poco envidiable dentro del imaginario mexicano no indígena. Su presencia en la historia de México ha sido tamizada por el discurso mestizo y se ha anclado en una gama de representaciones sociales, creencias y estereotipos sobre "lo indio", en gran parte de carácter prejuicioso, extendidas a lo largo y ancho de la sociedad. En otras palabras, para muchos, el indígena mexicano actual es más imaginado

que personalmente conocido; es un importante "otro" de la cotidianeidad mexicana.

Es sintomático que las creencias comunes presentes en los libros de texto escolares, en el habla de la gente común o en los discursos políticos sitúen a los pueblos indígenas en un espacio atemporal entre un pasado glorioso irrecuperable y un futuro en que pocos creen que tengan cabida. Hay una convicción bastante generalizada de que los pueblos indígenas son productos de antaño flotando sin rumbo en el presente. Se los invalida por los efectos de la colonización histórica, se los orienta hacia el pasado, se los excluye del progreso del país o, en el otro extremo, se los contempla como grupos nobles atrapados en la modernidad agresiva.

Lo anterior está ligado a la idea de la nación mexicana moderna, misma que se autoproyecta a través de dos legados históricos diferentes (Erdösová, 2013: 152-154). Por un lado, se asume como la sucesora y continuadora de la tradición precolombina; por otro, se depura con las culturas y las lenguas indígenas sobrevivientes, relegando a las comunidades marginadas a donde deben esperar la deseable llegada de la modernidad y, con ella, la petrificación definitiva en forma del folklor turístico.

Anteriormente, habíamos tocado la problemática de las prácticas representacionales, incursionando en el tema de la alteridad explicitada y provista de nombres diversos dentro de un recorte simbólico. Al interior del imaginario mexicano sería complicado derribar, por ejemplo, la dicotomía "mestizo-indígena" arraigada en el pensamiento social desde hace siglos.

La idea del mestizo es producto de una bifurcación histórica. Lejos de poderla reducir a la mezcla genética entre dos razas encontradas físicamente en un proceso colonizador, habría que pensar al mestizo como una decisión histórica, como la opción de alejarse de lo nativo americano, de proclamarse discrepante y, con ello, recibir cierta ganancia identitaria en el marco de la sociedad mexicana naciente. La antigua idea colonial del mestizo en la primera mitad del siglo XX, basada en la supuesta degeneración por hibridez racial, debido a la ideología nacionalista mexicana, cedió ante una mestizofilia, en la

que el mestizo fue ideado en medio de una teoría de evolución racial como un "indio mejorado" (Díaz, 2017: 82).

La siguiente pregunta sería: ¿quién es este mestizo opuesto al indígena? Todos y nadie. El mestizo es una figura en cuya definición juega la alteridad étnica un papel central, frente a la cual se toman posiciones acerca de uno mismo dentro del imaginario colectivo mexicano. El mestizo no es una persona o un grupo de personas, sino un tipo de discurso identitario del mexicano, del que no está excluido el indígena; al contrario, está inherentemente presente, dado que el mestizo solo existe como el reflejo de su contraparte.

Ambas categorías –indígena y mestizo– participan en el *modus operandi* de la sociedad mexicana como etiquetas mutuamente dependientes. Desde la dinámica interna del discurso, una persona es mestiza e indígena al mismo tiempo; si solo se es uno mismo frente a un otro, solo se es indígena frente a lo mestizo y mestizo frente a lo indígena. La decisión concreta con la que un individuo mueve los brazos de la balanza hacia una de estas dos etiquetas para autodescribirse, reacciona a presiones y motivaciones sociales diversas.

Aclarado esto, podemos regresar a la ya mencionada "arqueología identitaria" que trajo la revalorización del pasado prehispánico en México. Esta empezó a generalizarse poco a poco desde el porfiriato (la *belle époque* mexicana). El mestizo se acostumbró a hablar con orgullo de las civilizaciones precolombinas (empolvadas y distorsionadas ante su vista por los largos cuatro siglos transcurridos desde la conquista) y mostrar a los visitantes con satisfacción las grandes obras prehispánicas diseminadas por su país. Esta tendencia nunca se ha detenido por completo e incluso el heredero actual de este mestizo decimonónico sabe indignarse ante la agresión española de antaño y, como si recordara personalmente dichos eventos históricos, proclamar que los españoles "nos conquistaron y colonizaron". Curiosamente, en el *nos*, pronunciado más bien inconscientemente, está tomando el lugar del indio derrotado, incorporándolo en su propio ser.

En la memoria histórica mexicana, lo prehispánico es un referente identitario fuerte, pero lastimosamente borroso. Numerosos autores célebres (Octavio Paz, Roger Bartra, Agustín Basave o Jorge Ibargüengoitia) han

escrito sobre esto con mayor erudición y elocuencia. Los indígenas actuales o los mesoamericanos modernos, como los llamó León Portilla (1998), se han mantenido dentro de México, distantes. Al forjarse el México moderno bajo el esquema importado de Estado-nación, lo que iba naciendo era una comunidad delimitada por fronteras políticas, pero al mismo tiempo imaginada, ya que sus diferentes sectores "ni se conocían ni tuvieron contacto nunca y, pese a ello, en sus mentes se instaló la idea de que pertenecían a una entidad denominada nación mexicana" (Munguía, Delgadillo y Victoria, 2016: 198).

En consecuencia, los mexicanos que hoy se autodefinen en oposición a los indígenas no suelen considerar que se pueda aprender algo de ellos que sea útil en el siglo XXI. A los indígenas contemporáneos se les atribuye lo que parece "de sobra" en las altas civilizaciones precolombinas desde el prisma intelectual europeo, algo no tan digno de celebrar: un modo de pensar supuestamente caótico, irracional, supersticioso e inferior al moderno. Lo anterior, contrapuesto a la mentalidad lógica y ordenada de la "gente de razón", heredera del racionalismo cartesiano y, después, del positivismo. Sigue presente la idea de una "civilización" opuesta a una "barbarie", de tal modo que a los indígenas actuales se les dice indios, nacos, peoncitos (Beaucage, 2012: 28) y se les llama a sus lenguas "dialectos" sencillos sin gramática. Al convertirlos en seres anacrónicos, se los priva de todo lo que se considera como grande y brillante en sus antiguas culturas de origen.

Por un lado, es comprensible y resulta más fácil presumir las monumentales obras arquitectónicas, calendarios y glifos tallados en piedra, objetos de oro y penachos de quetzal, en lugar de tratar de abrazar el abismo epistémico[1] que se abrió entre unos y otros en el momento histórico de la conquista española y que se ha ido perpetuando y recreando hasta la fecha. Por otro lado, tampoco es sano permanecer en ignorancia por decisión propia, sobre

[1] Por *episteme* entendemos el marco intelectual de un grupo humano que determina las condiciones y posibilidades del conocimiento en cierto tiempo y espacio; no es, entonces, nada sencillo penetrar en la lógica existencial del otro y tratar de entenderla por dentro.

todo en una época cuando el acceso a la información y también al encuentro directo con otras culturas es más posible que nunca.

Hasta ahora defendimos que en México rara vez se ha pretendido entender el mundo indígena lejos del pasado precolombino, pero con un presente único, propio y digno. Sin embargo, si nos detuviéramos aquí, la problemática de la representación de lo indígena en México quedaría incompleta y unilateral: el indígena sería simplemente la víctima y el beneficiario de una deuda histórica que aún queda por cobrar. En lugar de esto, reflexionaremos sobre los posibles efectos dañinos de la victimización unilateral.

Una forma peculiar y extendida de representar a los pueblos originarios ha sido considerarlos como grupos vulnerables dentro de la sociedad mexicana. Como dice Díaz (2017: 83), la nación es uno de los dominios donde más se atribuyen características naturales a las identidades colectivas y se crea una universalidad frente a la cual emerge, de paso, lo "anormal". Los contornos del pensamiento que convierten a los indígenas en víctimas, como si fueran menores de edad e incapaces de actos autónomos, quedaron esbozados, debido a la corriente indigenista, la que acompañó el surgimiento de la nación mexicana moderna en la época posrevolucionaria en la primera mitad del siglo xx. Según esta, los pueblos indígenas vivían separados del resto de la nación y debían ser integrados en ella, convertidos en mestizos hispanohablantes para alcanzar la civilización y el bienestar. Hacia finales de ese mismo siglo, este pensamiento, en su forma actualizada llamada por algunos "neoindigenismo" (Korsbaek y Rentería, 2007), vinculó los hilos de las ideas anteriores con el postulado neoliberal en cuyo centro de atención se encuentran las relaciones de mercado libre. Así, se situó a los indígenas en la perspectiva de la pobreza, subdesarrollo y exclusión social, males que es posible y necesario combatir si se inserta en el mercado a este sector poblacional.

Ahora bien, mientras que es indiscutible que la historia colocó a los pueblos originarios en una enorme desventaja a futuro, su representación como víctimas valida la idea de una discriminación unilateral ejercida por la "mayoría" sobre la "minoría" como si la discriminación en formas peculiares no

proliferara en el comportamiento humano en general. Tal pensamiento es un arma de doble filo, ya que por buenas que sean las intenciones incita a sentir lástima y desarrollar actos de subsidio, además de que nos conduce a ignorar la posibilidad de que las llamadas "víctimas" tengan una visión distinta de su propia situación, destino y quehacer futuro.

Para hacernos una idea de cómo la representación victimizante puede acallar el diálogo desde sus gérmenes, citaremos a Tuider (2012), quien estudió los relatos autobiográficos de las trabajadoras en las maquilas en Ciudad Juárez. Resultó que estas mexicanas de bajos recursos, quienes eran interpretadas en el discurso feminista como víctimas explotadas y mano de obra barata, en realidad entendían su empleo en las maquilas como una acción liberadora y emancipadora, es decir, en un trabajo supuestamente indigno y hasta infrahumano encontraban la misma libertad que, según el discurso que las defendía, debían obtener por otras vías: a través de algo llamado "empoderamiento femenino", asegurado "para ellas" desde iniciativas externas.

Son bastante obvios los riesgos que este tipo de representaciones introducen en una investigación científica: impiden ver a los informantes como sujetos capaces de hablar por sí mismos; más que "indígenas" son individuos con historias de vida irrepetibles y a veces bastante caóticas, agitadas por el paso de la historia. Tal como sucede en este libro, estos informantes apostaron a depositar sus discursos autobiográficos en las manos de un tercero para que los narre (Herazo y Moreno, 2014: 100-101). ¿No deberíamos ser conscientes de la enorme responsabilidad que esto implica?

Capítulo II

El método

Producción de realidades

¿Qué impacto y papel tiene la subjetividad en la investigación científica?

Nuestro viejo conocido, el discurso, es un mecanismo productor de realidades que se apoya en las jerarquías sociales y las relaciones de poder existentes, dado que es el contexto donde intenta fijar o transformar sentidos (Luna, 2014: 973). Los significados que intercambiamos al hablar no son neutrales ni gratuitos; al contrario, son objeto de una lucha social permanente y asidua. Los significados que se comunican entre los interlocutores dependen de una negociación, ninguno viene *a priori* y ninguno es aceptado sin más.

Imaginemos una situación surgida en México durante el trabajo de campo, es decir, la interacción directa del investigador con su informante en el ambiente propio del segundo. Si bien para cualquier humano, esté donde esté, el enfrentamiento con algún tipo de otredad es el pan de cada día, pocas prácticas suelen ser tan cargadas de esta experiencia como el trabajo de campo, pues el científico tiene que cambiar, aunque temporalmente, su zona de

confort (oficina, biblioteca, laboratorio) por el ámbito ajeno e incontrolable en el que habitan "sus" informantes.

Cuando el investigador durante la conversación con el informante hace uso de los términos "comunidad", "respeto" o "iglesia", es inevitable que en la mente de ambos interlocutores emerjan referentes y conceptos distintos. Estos dependerán de las experiencias vitales de cada uno de ellos, de su conocimiento del mundo, de los valores culturales con los que habían sido socializados en la niñez, de su primera lengua y de los otros idiomas que puedan dominar (con la resignificación adicional implicada en la traducción), de sus rasgos psicológicos personales, entre muchas otras circunstancias en gran medida impredecibles e imposibles de captar en su totalidad. El investigador preguntará sobre el "respeto" que se demuestra la gente en la "comunidad" y su relación con la "iglesia" desde su paradigma y el informante le contestará bajo el propio.

¿Esos dos se querrán entender? Dependiendo de la situación, sensibilidad y capacidad reflexiva de los interlocutores, la distancia conceptual puede permanecer oculta para uno o para ambos; también puede causar que lleguen a experimentar cierta incomodidad o irritación: "Es que no está entendiendo mi pregunta", "es que no está entendiendo lo que le estoy explicando".

Es un buen momento para confrontarnos con los resultados de nuestra propia investigación y seleccionar un ejemplo que realmente sucedió durante el trabajo de campo. En el siguiente fragmento de la conversación con el señor Crisanto Maya, autoridad del pueblo mazahua San Antonio de las Huertas en el Estado de México, se puede observar una situación en la que se llegaron a negociar los referentes usados:

Entrevistador: Rescatando el ejemplo del matrimonio, esto nos pasa a un terreno interesante que es el tema de la iglesia. Para usted, ¿en el matrimonio entrarían los valores religiosos también?

Señor Crisanto: En parte, porque realmente yo a veces no coincido con algunos sacerdotes.

Entrevistador: Pero no sacerdotes, sino...

Señor Crisanto: Bueno, me refiero a sacerdotes porque a lo que se refiere usted es a la iglesia.

Entrevistador: Creo que me refería más bien a la espiritualidad en general.

Señor Crisanto: Espiritualmente, pues yo creo que por dentro la llevamos, deberíamos portarnos bien en esta vida. Si nos dimos un resbalón, pues ni modo, con que no sea constante.

En este breve intercambio de preguntas y respuestas se puede observar la necesidad de delimitar y sedimentar los conceptos centrales del diálogo. ¿Qué sucede? El investigador se interesa por los valores espirituales que rigen la idea del matrimonio en la comunidad meta, y solo puede acceder a ellos a través de la apreciación propia del entrevistado. En un primer momento, el investigador describe esta dimensión espiritual acudiendo al sustantivo "iglesia" como institución portadora y transmisora de ciertos valores, y el adjetivo "religioso" para delimitar estos mismos. Toma esta opción como estrategia de acercamiento a su interlocutor desde su (supuestamente) propio léxico, ya que se había percatado de que las personas en los pueblos rurales suelen relacionar lo espiritual con la tradición católica o, en su caso, protestante. El entrevistado relaciona el término "iglesia" con la autoridad de los sacerdotes concretos que profesan posturas que no siempre encajan en su propia visión, basándose, muy probablemente, en ciertas experiencias personalmente vividas. En este instante, el investigador, motivado por obtener la respuesta anhelada, cede al darse cuenta de que su referente no está siendo interpretado de la manera esperada e introduce en su discurso el término "espiritualidad" que considera menos atado a las prácticas eclesiásticas. La tensión se atenúa y el entrevistado corresponde, contestando la pregunta desde su propia moral.

En este tipo de situaciones, lo que está transcurriendo entre los interlocutores es un intercambio de significados, porque ambos saben que está en juego la representación del segundo (informante) por el primero (investigador), mediante el discurso. Cabe resaltar que los participantes no están partiendo desde condiciones equitativas: el investigador lleva la ventaja de

ser reconocido en el ámbito académico del cual procede como la máxima autoridad en el momento de filtrar e interpretar la información recolectada durante el trabajo de campo.

En cambio, al informante no se le otorga ningún derecho por el estilo. Es el investigador quien se lleva los datos reunidos (diario de campo, apuntes de observación, entrevistas grabadas) sin la obligación de debatir su interpretación con las personas que se los proporcionaron. Desde los círculos científicos, no se impone tal compromiso y muchas veces resulta cómodo aprovechar esta circunstancia. Para cualquiera de nosotros puede ser más conveniente rechazar la incertidumbre y convencerse de que las respuestas buscadas están dentro del *corpus* de datos en espera de ser descubiertas mediante la teoría científica, previamente elegida para tal fin, sin la participación del informante a quien se le atribuye falta de formación académica especializada. Michelangelo Buonarroti supuestamente dijo que cada bloque de piedra tiene una estatua en su interior y es la tarea del escultor descubrirla; ¿sería disparatado pensar que muchos investigadores hacemos algo parecido al buscar en las voces de nuestros informantes lo que pretendemos encontrar?

A quién se le cobra el sentido

¿Qué voces se entrelazan en la producción de un texto científico?

En el intento de asegurar que cobren sentido los datos adquiridos durante el trabajo de campo, debemos lidiar con la complejidad del fenómeno observado (a menudo se niega a nuestros intentos de sistematización o de predicción); en consecuencia, los datos no favorecen nuestra hipótesis original y tampoco nos brindan pistas para refutarla y formular una alternativa. Rufer (2012: 80) advierte que una hipótesis confirmada nos encierra en nuestro paradigma de partida, pero una refutada ni siquiera nos conduce a superarlo, ya que muchas veces nos sentimos amenazados y no estamos dispuestos a abandonarlo.

Otro riesgo de observar algo con los ojos de científico es la práctica de construir un objeto de estudio dentro de una teoría específica y para una disciplina dada. Esta práctica delimita y excluye lo que no había sido contemplado con anterioridad (Corona Berkin, 2012: 93). "Ese no era mi objeto de estudio", fue la respuesta, según relata Rufer (2012), de cierta investigadora que acabó de realizar su trabajo de campo en la selva, acompañada con su hijito, cuando le preguntaron cómo la comunidad receptora había visto el modo de crianza del pequeño visitante. Es un ejemplo de cómo una delimitación temática estricta puede afectar nuestra capacidad de observación y reflexión.

Circula el dicho de que no hay peor suerte que obtener datos "grises", sin valores claros y que no desembocan en ninguna conclusión visible. Tales datos, en realidad solo carecen de valor informativo para una hipótesis particular, mientras que informan sobre algo más no tan fácilmente comprensible. Bajo la lógica de "el que busca encuentra", la salida de este problema puede ser acomodar lo incómodo y darles a los datos el sentido anhelado, con lo que estamos regresando a nuestro viejo tema: hablar por los demás. El discurso del otro puede acabar reducido a una breve cita acomodada a las categorías discursivas propias del investigador (Rufer, 2012: 72), incluso, planteando un sentido opuesto al propósito del informante. Capriati (2017: 323) lo llama "sentido incompatible".

En lugar de preocuparse por el fantasma de los "datos grises", ¿no convendría abandonar la idea de que la realidad debe revelarse blanca y negra ante nosotros, y el éxito de nuestras investigaciones depende de demostrarla como tal? En realidad, ni hay información gris, ni datos que no sean elocuentes. Desmitificar esto significaría abrir paso para una epistemología de la incertidumbre y dejar de esconder la cabeza en la arena ante las transformaciones que está sufriendo nuestra investigación. Prestar mayor atención a las tensiones que surgen durante el trabajo de campo y analizar las torsiones que los informantes introducen en nuestra labor podría convertirse en una parte indivisible de nuestro proceso metodológico.

Esto va en contra del mantra positivista sobre la ciencia neutral y desinteresada. Si entendiéramos la ciencia como un conjunto de prácticas

realizadas por las comunidades humanas que desde su esencia son de carácter representacional (Díaz, 2017: 58-61), la estaríamos privando de su posición exclusiva en las alturas desde donde está mirando, analizando y clasificando el conocimiento genuino. La ciencia concebida como un discurso *sui generis* produciría reportes que no describen, sino que forman parte de la construcción colectiva de una realidad: los que emanan de la participación directa en el mundo supuestamente observado "desde la distancia". En la cima de este metadiscurso se encontraría la lingüística: ciencia que utiliza su propio objeto de estudio (lenguaje) como la herramienta de descripción, análisis e interpretación. Por consiguiente, la ciencia dotada de sus propios actores; intereses; dimensiones históricas, políticas y culturales generaría un saber que no es puro, sino marcado por la presencia de los científicos, sus creadores. ¿Por qué? Como las personas no podemos vivir fuera de nuestro lenguaje, percibimos los discursos como verdades. Pueden ser verdades subjetivas, pero no menos certeras, al menos desde la posición posmoderna. El humano (en su calidad de "sujeto cognoscente") es un sujeto de significaciones que asume una actitud epistémica sobre una situación; aplica constructos analítico-reflexivos, y atribuye veracidad a sus narraciones (Herazo y Moreno, 2014: 100-101). El científico liberado de su aura casi divina es solo un ser humano.

Después de postular lo anterior, realicemos una breve reflexión *ad hoc* que nos dará ciertos elementos para pensar la (inter)subjetividad involucrada en el quehacer científico. ¿Cómo se manifiesta y de qué forma se intenta neutralizar? Para contestar esta pregunta, nos detendremos en la expresión "cobrar sentido" a la que aludimos en el título de este apartado. Esta quiere decir que un fenómeno adquiere significado, pero también que hay un precio por pagar para que esto suceda. En un proceso científico efectuado con la participación de informantes de carne y hueso, ¿a quién se le cobra el precio por el sentido: al investigador, al informante o acaso al texto científico resultante?

Recordemos que, según Ricoeur (2006), cada enunciado que contenga el indicador "yo" es interlocutivo, dado que implica un "tú" tácito o nombrado desde el "yo", aunque el diálogo perpetuado por el sujeto realmente sea consigo mismo. Si el encuentro con la otredad (durante el trabajo de

campo) inevitablemente deja huellas en el mundo interno del investigador y se proyecta de alguna forma en el diálogo renovador que lleva a cabo consigo mismo, habría que reconocer que la investigación no es neutral, sino íntimamente intersubjetiva. Por su parte, el informante queda igualmente influido por la experiencia vivida; sin embargo, a diferencia del investigador-autor (en el texto científico resultante queda reducido a la tercera persona gramatical sobre la cual se enuncia), permanece fuera de la enunciación--interlocución ("yo-tú"). Podríamos decir que en este juego el más afectado no es ni el investigador, ni el informante (ambos integran la vivencia naturalmente y se marchan a sus casas de cierta manera renovados), sino el texto final, del cual se destierra artificialmente la experiencia vivida.

Ahora bien, escuchemos por segunda ocasión el sutil llamado de nuestro propio lenguaje y prestemos atención a una expresión a la que habíamos acudido abundantemente: "hablar por alguien". Notemos que la preposición "por" presenta cierta ambigüedad semántica y desempeña un papel doble en el que se conjuga la acción con la pasividad. Por un lado, dice hablar "para" el otro, defendiendo sus intereses, sumándose a su causa, incluso quitándole el protagonismo al tomar su lugar (papel activo). Por otro lado, expresa la voluntad del abogado autonombrado de resignarse a ser uno mismo, de convertirse en el mero canal de transmisión de ideas ajenas, hablar "por" el otro, tal como se emite una noticia "por" la radio (papel pasivo).

Curiosamente, en la práctica científica suceden ambas cosas, a veces combinadas dentro de un solo intento: por un lado, tenemos el protagonismo del investigador, evidenciado en la autoría única o la coautoría con alguien más; y, por otro lado, la autoreducción de este mismo. Esta reducción voluntaria actúa mediante el canon discursivo de los textos académicos que casi no admiten escribir en la primera persona de singular, la que peca de excesiva subjetividad. Por mucho se reconoce el uso de una especie de plural mayestático ("comprobamos que…", etc.), disolviendo el "yo" del autor entre un colegio de autores que, en el caso de autoría única, resulta en puro formalismo. También puede tratarse del intento de jalar e incluir al lector

en el proceso argumentativo ("ahora revisemos…", etc.). Con el mismo afán de objetividad, es aún más frecuente que el texto científico se redacte en la tercera persona acudiendo a las formas reflexivas impersonales ("se postula que…", "se trabajó con…").

Una vez más, en una construcción donde la mismicidad del hablante integra la alteridad, todo enunciado en tercera persona causa que el "él" permanezca fuera del diálogo (Benveniste, 1999: 202). La constante es que al científico-autor se le pida desaprovechar la fuerza generadora del "yo-tú", y al mismo tiempo su autoridad intelectual está asegurada y reconocida mediante la autoría, pues se le exige salirse de su propia investigación y quedarse flotando encima de ella, es decir, resignarse a narrarla.

Acabar en cierta invisibilidad semántica es el destino tanto del científico-autor como de los informantes con cuyas voces opera. Dicho esto, es preciso proponer que la reflexión sobre estos procesos se manifieste en nuestras metodologías de investigación.

Para finalizar, este libro está redactado en la primera persona del plural (nosotros). ¿Acaso se está transgrediendo la advertencia recién hecha y la autora del libro se ha convertido en un "yo" torpemente pluralizado? Resulta que las entrevistas con los comuneros indígenas que impregnan este libro fueron realizadas con la ayuda de varios investigadores-entrevistadores, cuyo protagonismo es importante mantener presente. También ellos depositaron una parte de sí mismos en las entrevistas al llevar el diálogo con sus interlocutores, acercarse a sus formas de entender los temas tratados e intentar dilucidar las dudas. Por lo mismo, en este libro no "entrevisté", sino que "entrevistamos".

Cobrando el sentido al entrevistar

¿Qué modelos de interacción e interpretación surgen al entrevistar?

Para que el tema apenas tratado no quede flotando infructuosamente en el aire, nuestro siguiente paso será autoinvitarnos a enfrentar las dificultades

que acompañaron a la recolección de los testimonios entre los comuneros participantes en este libro. Nos empeñaremos en buscar los momentos emblemáticos en que se retratan las áreas de dificultad surgidas a lo largo de la interlocución con cada comunero. Para ello, vamos a adelantar algunos aspectos de la metodología que se utilizó para fundamentar el trabajo de campo del que se nutre el presente libro.

El primer tema que vamos a abordar son las posibilidades de intercomprensión entre el entrevistador y el entrevistado. Tomaremos como criterio las lenguas involucradas en la interacción verbal, cabe especificar que se trató del español, la *lingua franca* de México, y diez idiomas originarios de México que fueron las primeras lenguas (L1) de los entrevistados. El español figuraba como la segunda lengua (L2) de la mayoría de los involucrados, sobre todo, de los comuneros indígenas bilingües; sin excluir al investigador (extranjero), quien aprendió el español en calidad de lengua extranjera (LE).

Durante la investigación se siguieron tres patrones de interacción lingüística:

1. español (LE del investigador) ↔ español (L2 del entrevistado, con dominio avanzado)
2. español (LE del investigador) ↔ español (L2 del entrevistado, con interferencias notables desde L1)
3. español (LE del investigador) ↔ (intérprete) ↔ lengua originaria (L1 del entrevistado)

En el patrón 1, las condiciones lingüísticas eran bastante equilibradas. El investigador entrevistaba a hablantes de lenguas originarias, cuyo dominio de la segunda lengua (español) estaba altamente desarrollado. En este grupo de participantes aplicaba que, a menor edad y mayor nivel de estudios, mayor exposición al español en la interacción cotidiana y, por ende, mayor competencia lingüística y comunicativa en esta lengua.

En cambio, en el patrón 3, empleado específicamente con los comuneros de origen tzotzil, se abría una brecha lingüística significativa. El

investigador necesariamente se apoyaba en la traducción simultánea o consecutiva del intérprete local, el señor Juan Gómez Hernández, gracias a la cual el entrevistado podía usar con naturalidad su primera lengua (tzotzil) sin preocuparse por el traslado de los significados entre un idioma y otro. Lo que se perdió en la traducción fue irrecuperable para la presente investigación, ya que por razones prácticas no era posible ir cuestionando al intérprete sobre las minucias traductológicas en tiempo real. Hubo contadas excepciones. Ciertos problemas marcados sí se fueron consultando y aclarando entre los tres actores presentes y la información negociada por esta vía nos hizo pensar en que este tema bien podría servir como objeto de estudio en una investigación futura.

Un aspecto notable de este proceso comunicativo fue que el intérprete fungiera al mismo tiempo como comentarista, es decir, cuando se llegaban a mencionar ciertos referentes locales que el investigador desconocía, el intérprete complementaba la traducción por una explicación propia. De esta forma, la voz del entrevistado y la voz del intérprete se entrelazaban, lo que enriqueció el proceso entero. El producto que permaneció y pudo ser aprovechado fue la información traducida a un español sólido, justificada por la confianza que tanto el investigador como el entrevistado depositaron en las habilidades del intérprete.

Aunque se pudiera pensar que los patrones 1 y 2 favorecían más la comunicación por haberse desarrollado en español, en realidad fue el patrón 2 el que representó el mayor reto para el éxito de la interlocución. En contraste con los modelos anteriores, en el patrón 2, el investigador tenía que asumir (sin el dominio de la primera lengua –indígena– del entrevistado) el papel de un intérprete intuitivo. Los interlocutores en este caso fueron personas de edad avanzada, quienes habían adquirido el español en la adultez por necesidad práctica, la cual surgió por la apertura de sus comunidades hacia el mundo exterior. Dado que el español no fue la lengua en que se hubieran socializado o con la cual hubieran sido rodeados desde la infancia, han mantenido cierta distancia de sus estructuras, sobre las cuales se imprimieron las de su propia primera lengua: la indígena. A esto se debe que, en el habla de

estos comuneros, se manifestaran numerosas interferencias fonéticas, gramaticales y léxicas procedentes de la lengua materna.

Este español como L2 interferido por la lengua materna requirió que el investigador hiciera un esfuerzo interpretativo tanto estructural (morfología, sintaxis) como conceptual (léxico, fraseología); por ejemplo, en el caso del español producido por los hablantes de la lengua mazahua se pueden observar los siguientes fenómenos morfosintácticos:

- Orden de palabras alterado: "cuatro mis nietos" [*sic*] en vez de "mis cuatro nietos".
- Falta de coincidencia entre el sujeto y el predicado en cuanto al número gramatical: "todo son natural" [*sic*] en vez de "todos son naturales".
- Falta de coincidencia morfológica entre el sustantivo y el adjetivo en cuanto al número gramatical: "los pueblo indígena" [*sic*] en vez de "los pueblos indígenas".

Tras la consulta con el señor Esteban Segundo, profesor de la lengua mazahua, pudimos entender que estos tres primeros fenómenos probablemente responden a la interferencia causada por el hecho de que el morfema para marcar plural en mazahua es un prefijo; esto es, se coloca delante de la raíz, no atrás como lo dicta la gramática del español. Esto explica por qué los hablantes mazahuas tienden a omitir la marca del plural en español. Entre otros fenómenos identificados aparecieron:

- Falta de coincidencia en el manejo de los pronombres personales en nominativo, dativo y acusativo: "todos aquí en el monte le llamaron a firmar" [*sic*] en vez de "todos aquí en el monte los llamaron a firmar".
- Uso divergente de las palabras conectoras (preposiciones y conjunciones), de tal modo que estas a veces no cumplen con la función que un hispanohablante esperaría: "te voy a decir que adónde está el mal" [*sic*], en vez de "te voy a decir dónde está el mal". Otro ejemplo sería: "Vale más mi dignidad que no que me van a dar. Pero, hay que valorar lo que es mío" [*sic*],

> en vez de: "Vale más mi dignidad que no me vayan a dar nada. Porque hay que valorar lo que es mío". En este caso, el uso de la conjunción "pero" no en el sentido adversativo, sino causal complica enlazar el significado de la primera y la segunda oración. Surgen oraciones donde un hispanohablante esperaría la ocurrencia de esta conjunción y, sin embargo, no aparece: "Porque luego dice, quiero hacer esto, quiero hacer el otro, si no hay salud... Mientras haya salud, seguiremos adelante" [*sic*], en vez de "Porque luego uno dice: quiero hacer esto, quiero hacer lo otro, pero si no hay salud... Mientras haya salud, seguiremos adelante".

La interpretación hecha en conjunto con el profesor Esteban Segundo nos llevó a pensar que este fenómeno pueda responder a que algunos de estos conectores son implícitos en la lengua mazahua, es decir, no corresponden a unidades formalmente delimitadas, sino que se infieren desde la misma lógica de la sintaxis; además, otros conectores cuyos equivalentes sí existen en español (como *pero*) no coinciden plenamente en cuanto a significado y uso en ambas lenguas.

Mientras que por separado estas interferencias no presentan mayor problema a la hora de querer entender el mensaje, la exigencia interpretativa se eleva en los enunciados en los que se llegan a combinar varios de estos fenómenos como en: "esa es la mesa donde nosotros estamos y a los otros en otra mesa está el comisariado ejidal" [*sic*], en vez de: "esa es la mesa donde nosotros estamos y los otros, el comisariado ejidal, está(n) en la otra mesa". Considerando el flujo acelerado del habla natural, la atención del investigador debía estar altamente concentrada en estas alteraciones estructurales para mantener el hilo de la conversación.

¿Qué juicio sostener frente a esta situación? Mucho se ha dicho y escrito sobre la discriminación lingüística de los hablantes indígenas que presentan estas características del habla, a menudo consideradas por la sociedad mayoritaria como señales de atraso, incultura, inclusive falta de inteligencia. Es un hecho que la sociedad mexicana no indígena aplica un doble estándar al valorar el bilingüismo individual. Mientras que se elogia el "español imperfecto"

de los extranjeros provenientes de los países desarrollados y prestigiados, el "español imperfecto" de los compatriotas indígenas choca con un rotundo rechazo, aunque detrás de ambos tipos de dominio se encuentra la voluntad y esfuerzo personal por aprender una lengua e integrarse entre sus hablantes.

En nuestra propia investigación asumimos que el fenómeno de las interferencias lingüísticas en la L2 es algo natural que acompaña el diálogo entre personas provenientes de contextos culturales diferentes, es decir, en vez de señalarlo como un problema, nos concentramos en el intento de llevar a cabo una conversación lo más productiva posible con los "otros".

Ahora bien, aclarada la problemática lingüística que impactó sobre el acto de entrevistar, regresaremos a nuestra preocupación principal, o sea, la forma en que la información proporcionada por el informante queda filtrada y representada mediante la interpretación de quien entrevista. A continuación, presentaremos varios modelos de interacción que pudimos extraer de las entrevistas realizadas. Cabe destacar que varios ejemplos citados fueron extraídos de una sola entrevista, la del señor Crisanto Maya de San Antonio de las Huertas, en aquel entonces jefe supremo mazahua. Resulta que el testimonio del señor Crisanto tiene tanta complejidad que se nos ocurrió realizar en torno a él la clasificación que sigue. Por consiguiente, esta fue complementada por los fragmentos oportunos de algunas otras entrevistas.

Interpretación sesgada

Esta es la situación de partida en la que el investigador se siente tentado a optar por una interpretación simplificada que favorece su hipótesis inicial. Para darnos cuenta de cómo funciona, citaremos el momento en el que el señor Crisanto Maya, portador del cargo de jefe supremo que está fuertemente ligado a la esfera política municipal y estatal, señala haber rechazado siempre los subsidios ofrecidos por las instituciones para no generar envidia entre sus amigos y evitar que lo juzguen por aprovechado. Él sigue en buenos

términos con la gente de su pueblo, gracias a nivelarse económicamente con los demás y no aceptar los beneficios que su cargo le pueda brindar.

¿Qué sucedió? El investigador, interesado por conocer los valores tradicionales que acompañan el ejercicio de los cargos comunitarios indígenas, detectó en el testimonio de este informante la referencia al servicio gratuito y desinteresado a la comunidad, presente en su hipótesis inicial. Pese a esta tentación interpretativa, el investigador se empeñó en contemplar la entrevista como un todo. De esta forma, se dio cuenta de que la situación personal del entrevistado tenía una dimensión psicológica más compleja. Más que encajar en el estereotipo de un servidor público ejemplar en la comunidad, el informante emergió tras el análisis como alguien torcido entre la vida interna comunitaria y las esferas institucionales externas desde donde se manipula el papel socio-cultural de su cargo de jefe supremo. En el discurso del señor Crisanto se percibe la decepción por los pocos méritos que le dan las personas que lo nombraron y mantuvieron en el cargo por conveniencia política, debido a su carácter no conflictivo (él lo llama "madurez" y "disciplina").

Así, la complejidad de la realidad observada asaltó los planteamientos previamente elaborados para sostener la investigación; de pronto, la hipótesis chocó con un caso tan único como la persona entrevistada misma. Es tan peculiar que cualquier intento de generalización y acoplamiento a los esquemas prefabricados lindaría con un engaño.

Sorpresa

El investigador durante la entrevista no recibe respuesta a su pregunta, sino que obtiene información nueva. La entrevista hace un giro inesperado y depende del investigador si aprovechar la información sorprendente o desecharla como no pertinente. Para ilustrarlo, recuperamos el momento en que cuestionábamos al señor Crisanto Maya sobre el sentido del cargo municipal del jefe supremo mazahua que representa. Pensando en que el pueblo mazahua ideó la creación del cargo del jefe supremo, se nos antojó poner en tela de

juicio su carácter municipal, el cual corresponde a la división político-administrativa oficial del país. ¿No les resulta artificial a los mazahuas, quienes entienden su territorio (en otros términos) desde la cosmovisión ancestral? El señor Crisanto contestó, desde su propia lógica, que el pueblo en el que vive tiene su propia identidad, la que sigue existiendo independientemente de si los políticos deciden apoyar o no la preservación de la cultura local. Esta información no representa la respuesta directa a la pregunta, pero es valiosa, dado que permite asomarse a las ideas defensivas que sostiene un pueblo para proteger su distinción cultural frente a las presiones políticas.

Inferencia

Esta tercera situación se da por la iniciativa de quien entrevista; el investigador llega a interpretar unilateralmente un mensaje implícito encontrado en el discurso del informante. En determinado momento le preguntamos al señor Crisanto Maya si debe rendir cuentas por su servicio público como el jefe supremo mazahua y a quién. Nuestro interlocutor contestó que es poco probable que en este momento alguien lo pudiera reemplazar en el cargo, dado que, por la conveniencia política que se busca desde las esferas municipal y estatal, él es la persona indicada y hasta el momento no le habían permitido entregar el cargo. De esta forma, el entrevistado dio a entender, implícitamente, que no tiene que rendir cuentas mientras mantenga el perfil bajo y "no le pise los callos" a nadie. Sin embargo, esta conclusión proviene de la interpretación del investigador, no del juicio directo del señor Crisanto y como tal debe ser manejada.

Insinuación

Procurar que el entrevistado se identifique con la insinuación del investigador es un procedimiento fácilmente rechazado en la teoría y difícilmente

evitado en la práctica. Mientras que utilizar la insinuación para obtener la respuesta deseada se considera un fallo metodológico, en el caso de las entrevistas menos estructuradas (con enfoque a profundidad y con mayor intención dialógica) la insinuación bien puede servir para lograr mayor transparencia y entendimiento entre los interlocutores. Esto mismo sucedió mientras el señor Crisanto Maya estaba explicando por qué no acostumbra a ponerse su traje típico en la calle en señal de representación de su cargo de jefe supremo mazahua:

Señor Crisanto: No es tan lejos un secuestro. Pensarán que uno es gente adinerada por representar un cargo a nivel municipal.
Entrevistador: O sea, lo hace por prudencia, ¿no?
Crisanto: Por prudencia. Sí, por eso. Algunos sí lo hacen, pero no se dan cuenta del riesgo que corren.
Investigador: Se exponen mucho.
Señor Crisanto: Se exponen mucho.

En este caso, el investigador optó por la insinuación para evitar la situación descrita en el punto 3 (inferencia), donde la interpretación de lo dicho no se había consultado con el informante.

Corroboración

Si el investigador necesita tener mayor certeza acerca de lo dicho por el informante, puede acudir a la corroboración directa. Esta consiste en resumir y parafrasear, con palabras propias, la idea proporcionada por el entrevistado con afán de comprobar si le había entendido bien. El siguiente fragmento proviene de la conversación con la señora Juana Victoriano, integrante del comisariado de bienes comunales de la comunidad mazahua San Antonio Pueblo Nuevo:

Señora Juana: Siempre estamos en lucha por lo nuestro, más que nada para no perder el objetivo de la tradición o la defensa del territorio. Para evitar que digan: "¿Qué quieres? Ya te dimos esto, ya te dimos el otro".
Investigador: ¿Hacer las cosas como ustedes quieran y a su manera?
Señora Juana: Exactamente.

Insistencia

En ocasiones, la entrevista fluye a un ritmo considerable y el investigador no logra estar procesando en tiempo real toda la información que le está siendo brindada. Para poder rescatar todo lo que no se ha quedado en su memoria, confía en el respaldo de una grabación de audio. Mientras dure la entrevista y dicha grabación no pueda ser consultada, llegan a producirse situaciones en que el investigador pregunta sobre algo que, desde el punto de vista del entrevistado, se había abordado anteriormente. Con esto se corre el riesgo de que el informante se aburra o incluso se moleste por creer que su interlocutor está distraído y no le presta atención. Una situación así se produjo durante nuestra visita al ejido La Concepción Chico, en la entrevista con uno de los exdelegados, el señor Vicente López:

Investigador: Cuando usted tenía ese puesto de comisariado, ¿qué hacía aquí en La Concepción?
Señor Vicente: Pues, le vuelvo a lo mismo de: vamos a ver qué es lo que necesitamos en la comunidad.

Iniciativa del entrevistado por hacerse entender

Hasta ahora se ha mostrado cómo el investigador incita el diálogo con el informante, corroborando la validez de la información obtenida. Cabe añadir

que, en el caso ideal, el informante asume una actitud recíproca; por ejemplo, el entrevistado puede darse cuenta de que el investigador no le está entendiendo como él quiere que le entienda, lo cual se refleja en frases tipo: "¿Cómo le podría explicar?", o: "A ver si no me estoy haciendo bolas con la explicación", o: "No, no, no, a ver...".

Lo mismo puede manifestarse en forma de una corrección rotunda de lo dicho por el investigador en el intento de corroboración. Así sucedió durante la conversación con la señora Julia Cruz del pueblo huichol Santa Catarina Cuexcomatitlán:

Doña Julia: Los topiles van a ver que estén bien los caminos porque, de repente, anda gente que no es de la comunidad, porque hay gente mala que no tiene ningún respeto.
Investigador: Entonces, ¿un topil debe intervenir cuando alguien está destruyendo algo?
Doña Julia: No, checar qué fue lo que pasó.

Esta dinámica puede producirse también durante las entrevistas grupales, donde uno de los entrevistados se percata de un malentendido y corrige a su compañero, quien lo había pasado por alto. El siguiente fragmento proviene de la entrevista con el señor José Ramón Miranda y la señora Juana Victoriano, autoridades mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo:

Investigador: ¿Como cuántas personas viven en su comunidad?
Señora Juana: Lo que pasa es que muchos estudian en la prepa.
Señor José: No, pero están preguntando global, todo lo que es la comunidad.
Investigador: Sí, o sea, ¿cuántos habitantes hay más o menos? Se me hace increíble que todos sin excepción alguna lleguen a la faena.
Señora Juana: Ya casi no somos muchos.

Motivación del entrevistado

Durante el trabajo de campo, el principal interesado por conversar suele ser el investigador. Se esmera en encontrar la intersección anhelada con el entrevistado, porque de esta depende el éxito de la investigación entera. En cambio, la motivación del informante por "informar" generalmente es mucho menor. En ocasiones, el entrevistado se siente presionado por contestar y quiere cumplir más que nada para deshacerse del investigador y retomar sus actividades. Muy pocas veces se indaga sobre la motivación que el informante pueda tener para sumarse a la investigación. Sin embargo, saber con qué expectativas e intereses entran los dos actores —el investigador y el informante— en el acto comunicativo permite estimar la posibilidad de un intercambio productivo.

Veamos un ejemplo de cómo puede desarrollarse un diálogo constructivo a partir de una reflexión sobre los intereses de los involucrados en la entrevista. Una vez más aprovecharemos la conversación con el señor José Ramón Miranda y la señora Juana Victoriano de San Antonio Pueblo Nuevo:

> *Señor José*: Es un proyecto de libro que ustedes van a hacer, ¿no? Le digo eso porque nosotros hemos hecho libros. Yo tengo libros donde tengo hasta una foto en la portada. Sí, eso es muy importante. ¿Por qué? Para dar a conocer, más que nada. Pero a nosotros sí nos gustaría que no nos vieran como personajes que estamos aquí, nos gustaría que llegaran a la comunidad.
>
> *Investigador*: Lo que hacemos nosotros es entregar nuestros libros a las autoridades de la comunidad y que ellos lo difundan.
>
> *Señora Juana*: Sí, lo que pasa es que hay desconfianza, es porque han pasado cosas.
>
> *Investigador*: Ya lo sé. Algunos van, entrevistan, se llevan el material y nunca regresan nada a la gente.
>
> *Señora Juana*: Así es y eso no es bueno. Van, etran [*sic*] a la información y, en vez de decir lo que es, lo cambian. A nosotros a veces nos preocupa que

no se haga un libro sobre la tradición, porque sí ha pasado. Entonces, lejos de ayudarnos, nos perjudican.

Investigador: A lo mejor, no estaría mal que nos digan qué tema es importante para ustedes y nosotros como científicos lo vamos a trabajar con ustedes y vamos a sacar algo juntos.

Señor José: Aquí es partir como iguales. Usted me apoya, yo lo apoyo.

Asimismo, hay ocasiones en que el entrevistado se llega a interesar en algún tema surgido a lo largo de la conversación y revierte el orden de las cosas, cuestionando al entrevistador. Así sucedió al conversar con la señora Julia Cruz de Cuexcomatitlán:

Señora Julia: Los más antiguos en mi comunidad son politeístas, pero el que habla mucho español bien es católico. Creo que también ya están habiendo cristianos. ¿O no es lo mismo católico que cristiano?

Investigador: Son diferentes iglesias que luego tienen desacuerdos. Creen en Cristo, pero de formas diferentes.

Señora Julia: ¿Sí?

Investigador: Sí, a veces está medio feo el asunto. Hay comunidades, por ejemplo, al sur del país, que están completamente divididas por ese tipo de iglesias.

Señora Julia: Qué chistoso que nadie ha visto la cara de Dios, pero todos saben cómo es.

Investigador: Sí, tienen muy claro todo.

Desde nuestra perspectiva, la dinámica donde el entrevistador y el entrevistado cooperan en la aclaración de lo dicho, deriva de algo "bueno": una intencionalidad dialógica; pero es igualmente importante que esta misma disposición para informar y escuchar aplique también a la relación entre el investigador que redacta el texto final y su lector potencial. ¿Cómo acercarle a los lectores la experiencia que el investigador había tenido durante el trabajo de campo? ¿Cómo extender la información de forma accesible a un tercero que no estuvo presente durante las entrevistas y probablemente desconoce el contexto en el

que se llevaron a cabo? Naturalmente, la primera confrontación del investigador, al término del trabajo de campo, es con él mismo, ya que debe poner a prueba su propia capacidad de interpretación. Se empecina en transcribir con la mayor fidelidad posible la información proporcionada por los informantes, almacenada en forma de un audio grabado, y acaba disponiendo de páginas y páginas de material que podemos ejemplificar mediante el siguiente fragmento de entrevista:

Entrevista transcrita sin adecuaciones

Entrevistado 1: [...] y hay organizaciones; por ejemplo, la Loma bonita, se organizan, año por año se organizan. Y en este, los mayordomos son aparte, ellos saben lo que hacen. Y las, los organizaciones eh, también, depende del gusto. Cómo se nace, qué es lo que te nace.

Entrevistador 2: Ah, bueno.

Entrevistado 1: Se salpican que, que [...].

Entrevistado 2: O si no le pregunta al padre, ya va a llegar la fiesta ¿qué le hace falta o qué podemos cooperar? Porque luego a veces los invita el padre.

Entrevistador 2: ¿Ah, sí?

Entrevistado 2: Ajá. El padre pa´que saquemos juntos la fiesta.

Entrevistador 2: Ah, ya. Fíjese que en algunas comunidades me platicaron que el mayordomo es quien tiene que pagar toda la fiesta, toda. Entonces se supone que con el cargo viene ese gasto.

Entrevistado 2: Ah, sí. En otros comunidades sí.

Es probable que el lector se haya encontrado con cierta dificultad para interpretar el contenido de este fragmento. Esto se debe a que la entrevista es una muestra del habla natural oral que difiere sustancialmente de la expresión escrita. Al escribir, el autor tiene tiempo para detenerse y contemplar la mejor manera de plasmar sus pensamientos; al hablar no se tiene semejante lujo. Por lo mismo, el investigador, para luego poder citar algunas partes clave de la entrevista, tiene que tomar algunas decisiones importantes y "peinar" el lenguaje usado no solo para facilitarles la lectura a quienes leerán el

texto final, sino principalmente a sí mismo. Sin embargo, debe cuidar que, con este acomodo lingüístico, no se lleguen a distorsionar las ideas originales de los informantes. Si la situación lo permite, es aconsejable consultar el texto adaptado con el informante y pedir su aprobación. Un posible resultado puede ser como sigue:

Entrevista adecuada para aumentar la legibilidad

Entrevistado 1: Hay organizaciones. Por ejemplo, en la Loma Bonita se organizan año por año. Los mayordomos son aparte, ellos saben lo que hacen. Y las organizaciones también; depende del gusto, qué es lo que te nace.

Entrevistador 2: Ah, bueno.

(Omisión porque el mensaje es incomprensible)

Entrevistado 1: Se salpican que, que [..].

Entrevistado 2: O, si no, uno le pregunta al padre: Ya va a llegar la fiesta ¿qué le hace falta o con qué podemos cooperar? Porque luego, a veces, los invita el padre.

Entrevistador 2: ¿Ah, sí?

Entrevistado 2: Ajá. El padre lo hace para que saquemos juntos la fiesta.

Entrevistador 2: Ah, ya. Fíjese que en algunas comunidades me platicaron que el mayordomo es quien tiene que pagar toda la fiesta. Entonces, se supone que con el cargo viene ese gasto.

Entrevistado 2: Ah, sí. En otras comunidades sí.

Antes de avanzar a otros temas, analicemos el proceso de adaptación por el cual pasó el siguiente fragmento de entrevista. Se llevó a cabo con el señor Manuel Gómez del pueblo tzotzil Santa Martha en Chiapas. Puso particular empeño en explicar al investigador un segmento del sistema de cargos tradicionales de su comunidad. El tema fue el cargo tzotzil llamado mayol, es decir, el policía tradicional comunitario en el que confluyen responsabilidades tanto de tipo civil como religioso. En su faceta original, el fragmento que sigue no trae cambio alguno en léxico y sintaxis; únicamente se respetaron las reglas de ortografía y puntuación de la lengua española:

> Terminándolos un año también, la policía, mayoles son los policías tradicionales, pero, como ya platicamos, hay un santo que de la iglesia va a encargar todavía. El primero, no sé si lo conocen, una cruz donde el señor que está crucificado. Él va a lavar su ropita, va a ser igual como fiesta, entonces se sirve cohete, refresco, trago, comida, va a ser una fiesta solo dos días. Se encarga el que pasaba, el mayol. Al año se lavan cinco veces de ropa, pero a diferente santo, ahorita es la Cruz, luego sigue San Juan, San Pedro, San Antonio. Son cinco veces, pero dos mayol a cada santo. Son cinco santos, cinco tiempos, por ejemplo, el primer bimestre, le lavan la ropa a un santo. Son cinco veces, porque son diez mayoles, pero ya cambiado el nombre del santo, el crucificado, San Juan, San Pedro, San Antonio y con San Pablo, Rosario y Asunción, este es el último. Pero tiene fecha en marzo, ahora San Juan, San Pedro es en julio, en septiembre y octubre es San Pablo, en octubre es el Rosario. Pero son solo dos días, se sube hoy y mañana regresan, se celebra con el cohete, con incienso, con refresco, con cigarro y con comida. Esos son santos menores porque ahí está la patrona, la Virgen.

En la siguiente faceta, algunos elementos estructurales (gramaticales) fueron adaptados para facilitar la comprensión al lector hispanohablante. Los cambios propuestos se señalan con cursiva y entre paréntesis:

> Terminándolos *(terminando)* un año también, la policía, mayoles son los policías tradicionales, pero, como ya platicamos, hay un santo de la iglesia *(del)* que *(se)* va*(n)* a encargar todavía. El primero *(es)*, no sé si lo conocen, una cruz donde *(está)* el señor que está crucificado. Él *(el mayol)* va a lavar su ropita, va a ser igual como fiesta, entonces se sirve cohete, refresco, trago, comida, va a ser una fiesta, *(pero)* solo *(de)* dos días. Se encarga el que pasaba *(de mayordomo a),* el mayol. Al año se lava cinco veces de ropa, pero a diferente*(s)* santo*(s)*, ahorita es la Cruz, luego sigue San Juan, San Pedro, San Antonio. Son cinco veces, pero *(les corresponden)* dos mayol*(es)* a cada santo. Son cinco santos, cinco tiempos, por ejemplo, el primer bimestre, le lavan la ropa a un santo. Son cinco veces porque son diez mayoles, pero ya cambiado el nombre del santo, el crucificado, San Juan, San Pedro, San Antonio y con San Pablo, Rosario y Asunción,

> este es el último. Pero tiene fecha en marzo, ahora *es* San Juan, San Pedro es en julio, en septiembre y octubre es San Pablo, en octubre es el Rosario. Pero son solo dos días, se sube*(n)* hoy y mañana regresan, se celebra con el cohete, con incienso, con refresco, con cigarro y con comida. Esos son santos menores porque ahí está la patrona, la Virgen.

Finalmente, introducidas las adecuaciones estructurales y acomodado el contenido para aumentar la legibilidad del texto escrito, el fragmento quedó así:

> Terminando un año, los mayoles son los policías tradicionales, pero, como ya platicamos, hay un santo de la iglesia del que se van a encargar todavía. El primero es, no sé si lo conocen, una cruz donde está el señor que está crucificado. El mayol va a lavar su ropita, va a ser igual como fiesta, entonces, se sirve cohete, refresco, trago, comida. Va a ser una fiesta, pero solo de dos días. De esto se encarga el que pasaba de mayordomo, el mayol. Al año se lava cinco veces de ropa a diferentes santos, ahorita es la Cruz, el crucificado, luego sigue San Juan, San Pedro, San Antonio, San Pablo, Rosario y Asunción, este es el último. Son cinco santos, cinco veces, dos mayoles a cada santo porque son diez mayoles en total; por ejemplo, el primer bimestre le lavan la ropa a un santo. Cada uno tiene fecha, en marzo, ahora es San Juan; San Pedro es en julio; en septiembre y octubre es San Pablo; en octubre es el Rosario; pero son solo dos días, se suben hoy y mañana regresan, se celebra con el cohete, incienso, refresco, cigarro y comida. Esos son santos menores porque ahí está también la patrona, la Virgen.

Para terminar esta reflexión, nos limitaremos a dar una señal de optimismo y esperanza. Mucho se puede dilucidar gracias al esfuerzo del entrevistador y el informante por intercambiar la información en conjunto, pero mucho permanecerá oculto. Aunque no podamos acceder a un conocimiento puro, ni trasmitírnoslo plenamente entre nosotros, tal vez sí podamos generar un ambiente de acercamiento donde se dé el intento sincero y donde mantengamos los ojos abiertos frente a la otredad.

Hacia metodologías intersubjetivas

¿Cómo hacer investigación dentro de los límites de la comunicación humana?

Yo amo los mundos sutiles,
ingrávidos y gentiles,
como pompas de jabón.
Me gusta verlos pintarse de sol y grana,
volar bajo el cielo azul,
temblar súbitamente y quebrarse.
Joan Manuel Serrat

En las páginas anteriores se habló con abundancia sobre las posibles representaciones de la otredad y los riesgos epistémicos que encierran, pero sin proporcionar una conclusión clara: ¿debe evitarse representar a los otros o no? Una respuesta monosilábica no le haría justicia al tema, sea a favor o en contra. Los procesos representacionales forman parte de la actividad cognoscitiva del ser humano y acompañan la investigación científica moderna. La pregunta no sería si se debe representar a los otros o no, sino qué hacer si el sesgo es inevitable.

Si nuestra comunicación con "otro" nunca llevará a la transmisión limpia y directa de significados claros y compartidos, ¿para qué seguir cultivando la ciencia o seguir hablándonos? ¿No sería más lógico encerrarnos en una ermita con nuestro soliloquio desesperante? En este libro consideramos que cada problema se libera de una considerable carga negativa cuando entra en el campo de la consciencia. Solo sabiendo que el problema existe podemos lidiar de alguna manera con él, tal vez no aniquilándolo, pero sí limando sus filos y transformando la forma en cómo nos afecta.

La noticia esperanzadora es que últimamente las ciencias van acostumbrándose a enfrentar lo impredecible, ingeneralizable, incuantificable, incomprensible, en suma, imposible. La tendencia es propia de las ciencias sociales, asumiendo el principio hermeneútico de que el punto de partida de

cualquier investigación es la precomprensión de algo, no una aproximación totalmente desinteresada y objetiva (Cárcamo y Araya, 2020: 51). Obviamente, siempre sobrevive la angustia existencial que se genera al poner en tela de juicio la genuina e inteligible transmisión de la experiencia interior por medio del lenguaje, pero esto debería motivarnos a pasar la vida en el intento de entender, negociar los significados, preguntar a los demás y contestar las preguntas que nos hagan, dispuestos a escuchar a alguien más que a nosotros mismos, exponernos al riesgo sano de caer en confusiones e incertidumbre.

¿Por qué no fundamentar esta idea también desde "otras" fuentes de conocimiento? Por ejemplo, la episteme del pueblo originario mixe contempla el mundo que habitamos como uno de gran complejidad, trascendencia y espiritualidad. El universo se nos muestra como una totalidad sistemática e impredecible por tener carácter cíclico y constantemente amenazar con el rompimiento del orden. En fin, el conocimiento que podamos tener sobre el universo es producto de un continuo descubrimiento mediado por el asombro y la sorpresa; el mundo es "probable, inestable e inasible" (Reyes, 2013: 133).

Lo anterior, en conjunto con el filosofar mixe, nos lleva a postular el elemento metodológico central en el quehacer científico: la aceptación de lo sorpresivo. Como solemos ser ajenos a los ámbitos que visitamos como científicos sociales, ¿acaso no es lógico esperar la llegada de lo inesperado? Si se llega a producir un malentendido en torno a las palabras usadas para formular las preguntas, si la entrevista lleva a informarnos sobre algo que no se había contemplado, si el entrevistado se niega a contestar una pregunta: todo esto hay que considerarlo no como una traba, sino como un giro válido. La sorpresa debe integrarse como la plataforma epistémica de cualquier investigación y lidiar con ella honestamente debe convertirse en un procedimiento legítimo de interpretación.

Esto aplica con mayor urgencia en un segmento particular de la comunicación humana denominado "comunicación intercultural", es decir, la que se da entre quienes se consideran mutuamente como miembros de grupos

culturalmente diferenciados. Este tipo de acercamiento es una apuesta tanto individual como colectiva a la verosimilitud de la interpretación de lo dicho por el hablante, cuyo límite equivale a la incertidumbre respecto a la comunicación misma (Alvarado, 2019: 31). De ahí que hacer etnografía sea un ejercicio analítico e interpretativo, apoyado en la actitud de extrañamiento que se desarrolla tanto en el campo de la alteridad como en el de la mismidad (Olmos, 2015: 111).

La vida privada del investigador y la etnografía que realiza se interrelacionan en una suerte de intersubjetividad, gracias a la cual el científico puede entender elementos de sí mismo y, en cierta extensión, de sus informantes. Como advierte Lassiter (2005), hacer conciencia de los aspectos de uno mismo que pueden ser significativos en relación con el tópico estudiado ayuda a entender qué sesgos podrían afectar la percepción de lo que el investigador está observando.

En la actualidad, las formas de trabajo que incorporan la intersubjetividad en el proceso de la investigación científica se van multiplicando. Para ilustrarlo, elegimos dos ejemplos destacados. El primero es la *etnografía colaborativa* desarrollada por Lassiter (2005). Está basada en un proceso de cointerpretación con los llamados consultores. Esto significa que el investigador va ajustando sus escritos conforme los va debatiendo e interpretando con las personas que tradicionalmente se llamarían "informantes", cuidando que las afirmaciones citadas no migren de un contexto a otro donde puedan ser malinterpretadas.[2] Al final, el texto se visibiliza para toda la población participante para que pueda disponer de él y usarlo para atender sus propias problemáticas.

El segundo ejemplo que elegimos es la metodología *entre voces* elaborada por Corona Berkin (2007), la cual parte de la premisa: las relaciones libres de discusiones no son precisamente las más armónicas, misma que no solo aplica

---

[2] Si se desea consultar otro ejemplo de esta dinámica, véase Erdösová en colaboración con Sosa, 2022.

entre los individuos, sino también en la cancha amplia del juego intercultural. En el libro la propuesta metodológica no demora en ser aterrizada. Un equipo de académicos mexicanos y otro compuesto por profesores *wirárikas* (huicholes) abordan cinco problemáticas actuales: belleza, salud, historia de México, justicia y trabajo.

Estos interlocutores parten desde tradiciones discursivas distintas: los mestizos se caracterizaban por un habla hipertematizada, altamente conceptualizada y exhaustiva; los huicholes por el habla narrativa, ejemplificada y testimonial. Juntos llegaron a producir cuatro tipos de textos, donde a veces existen intentos de diálogo y otras veces se impone la voz propia del mestizo o del huichol.

Rojas Cortés (en su reseña de la obra de Corona Berkin) señala: "se piensa que tal vez no se comprendió todo el sentido de los textos huicholes, pero esto no fue indispensable para que la versión del otro me provocara cuestionamientos que transformaran mi propia visión de los temas tratados y mi relación con el otro a partir de la reflexión de lo propio" (2008: 316).

Corona Berkin en su propuesta metodológica critica el uso dominante del concepto de la interculturalidad que ha pecado de invisibilizar su propia dimensión política a favor de una noción idílica entre culturas. Sustituye la intercultura por *entrecultura*, donde el prefijo *entre* "no sugiere acuerdo, compenetración o entendimiento; sugiere la exposición de lo propio frente a lo ajeno en un espacio político, donde los otros se exponen y al exponerse existen" (Corona Berkin, 2007: 13).

Lidiando con lo imposible

¿Cuál es el método empleado en el presente libro?

Motivados por este tipo de vanguardias metodológicas, quienes escribimos este libro asumimos que, aunque planteáramos la pretensión de no hablar unilateralmente sobre los "otros", acabaríamos haciéndolo de todas formas.

En vez de buscar tortuosamente una salida, concentramos nuestra energía en contemplar nuestra obra como un experimento metodológico, cuya lectura sirviera también como un ejercicio autoreflexivo.

Nos interesó elaborar un estudio donde se pudiera apreciar, atravesando considerables distancias tanto geográficas como culturales, la manera en la que los habitantes de las comunidades indígenas en México perciben y explican la lógica y las prácticas de su organización interna frente a un extraño. Nos pusimos las siguientes preguntas:

- En los discursos testimoniales de los sujetos que con sus actos sostienen y alimentan la autogestión y autogobierno de sus comunidades, ¿cuáles son las descripciones de los mecanismos internos de funcionamiento y las argumentaciones acerca de su funcionalidad?
- ¿En qué marco valorativo se desenvuelven dichas prácticas?
- ¿Qué lugares y puestos ocupan estos sujetos dentro de dicho sistema y qué sentido le atribuyen en sus propias biografías?
- ¿Cómo se delimitan dichas prácticas y autobiografías, mediante qué percepciones de alteridad?

Sandoval (2021: 179) hace hincapié en que los pueblos indígenas tienen sus propias palabras, preguntas y metodologías para poner en marcha la movilización social y la acción política transformadora, las cuales están alejadas de los paradigmas occidentales.[3] En competición forzada con este marco civilizatorio dominante y globalizado, las formas de expresión indígenas generalmente no están reconocidas por el sistema de saberes occidentales.

---

[3] Por "Occidente" u "occidental" entendemos todo lo que se refiere a las sociedades germinadas desde la tradición intelectual europea con la que se ensambla una determinada visión del mundo.

¿De qué fuentes disponemos para una lectura previa? La bibliografía antropológica que existe en torno a la organización social y política en las comunidades indígenas en México es abundante, pero en su mayoría localmente anclada, además de tener un carácter descriptivo. Por ello, tenemos a nuestra disposición una serie de estudios sobre comunidades concretas y sus formas de funcionamiento interno civil y religioso, habitualmente nombrado como "sistema de cargos" en el marco de un modo de ser específico conocido como los "usos y costumbres" tradicionales (ambos términos se pormenorizarán en los capítulos que siguen). En cambio, nuestra pretensión es contribuir con un estudio más amplio que, en vez de mapear los rasgos locales concretos de la organización interna de alguna comunidad selecta, permita acercar al lector a las valoraciones testimoniales procedentes de todo un abanico de lugares, pensando en las posibles intersecciones entre una comunidad y otra, entre un entrevistado y otro, siempre apreciando el "micelio cultural" mesoamericano subyacente.

En esta aspiración se encuentra omnipresente la relación sujeto--comunidad. Resulta que el discurso de una persona específica nos abre las puertas hacia la dinámica, lógica y sentido que otorga la colectividad de pertenencia a la realidad circundante. Al mismo tiempo que somos individuos, los humanos también somos seres sociales; organizamos y normativizamos nuestra convivencia y en muchos aspectos ejercemos presión para canalizar nuestro pensamiento hacia diversos tipos de consensos colectivos. Por ello, identificar las verdades subjetivas individuales (presentes en el discurso de personas concretas) hace posible acceder a cierto plano general que consiste en las verdades subjetivas sociales (Tuider, 2012: 124).

Herazo y Moreno (2014: 15) utilizan el binomio "discurso-testimonio" como una herramienta metodológica, planteando que cada sujeto tiene características cognitivas que lo diferencian de otros (inteligencia, facultad de la memoria, selección de sucesos pasados, etc.) y al mismo tiempo es portador de un saber social. Así, cada discurso personal contiene un "yo social" capaz de evidenciar cierto conocimiento colectivo manifestado en forma de vivencias y narraciones, y develar el complejo sistema de intercambio simbólico que se da en una comunidad.

Desde este enfoque, una suma de discursos testimoniales y/o biográficos procedentes de cierto ámbito y mirados en conjunto pueden presentar (además de una considerable heterogeneidad y variación que no debería desanimarnos) ciertas verdades consensuadas, intersecciones valorativas y áreas temáticas comunes. Poner en evidencia estas huellas discursivas puede arrojar luz sobre la construcción social en torno al segmento representacional denominado por nosotros "autoorganización comunitaria indígena", tal como está concebido por los que participan diariamente en ella. Como precisan Girola y Alba (2018: 352), la unidad de análisis no es la representación concreta en la cabeza de un sujeto, ni la realidad externa, sino todo lo contenido en el objeto de representación específico, y formado por sujetos instalados en grupos cuyas prácticas contribuyen a la construcción de dicha representación en un contexto social e histórico específico.

Ahora bien, ¿cómo decidimos con quién entrevistarnos? La recolección de testimonios personales la efectuamos por medio de tres criterios clave, según el siguiente patrón de selección. En primer lugar, nos interesaba que los participantes radicaran en comunidades definidas por su tamaño (población menor a 5000 habitantes) y raíces culturales (altos porcentajes de hablantes de lenguas originarias). La comunidad más reducida que figura en la muestra es la localidad huichola Santa Catarina Cuexcomatitlán en el estado de Jalisco con 133 habitantes. La más grande es la comunidad amuzga Xochistlahuaca en el estado de Guerrero con sus 4152 habitantes.

Para delimitar estos lugares nos apoyamos en estadísticas oficiales, concretamente en los datos del Catálogo de Localidades Indígenas (INEGI/INPI, 2010), derivados del Censo de Población y Vivienda del mismo año. Estos indicadores demográficos permiten suponer que en tales comunidades persisten sistemas de organización y gestión de tipo tradicional, aunque en facetas variadas y con diferentes grados de mezcla con los sistemas externos.

Además, acudimos a diferentes regiones étnicas dentro de México para asegurar una amplia variedad de contextos. Decidimos no definir *a priori* un patrón geográfico, ya que sabíamos lo difícil que era predecir si las autoridades

de cada comunidad seleccionada aprobarían o rechazarían nuestra solicitud de colaboración. Por eso, adoptamos varias estrategias de acercamiento conforme a las características de cada persona y cada lugar. En ocasiones, los investigadores presentamos la solicitud personalmente en la asamblea comunitaria. En otros casos, aprovechamos contactos previos (amistades y conocidos), quienes intermediaron para la obtención de los permisos, de tal modo que entrábamos en la comunidad meta en su compañía. Por último, otros participantes no fueron entrevistados en sus comunidades de origen, sino en otros espacios más neutrales, tales como diversos foros culturales y ferias artesanales.

De esta manera, pudimos reunir 30 testimonios de 21 comunidades indígenas, pertenecientes a 10 pueblos originarios distintos, ubicadas en 7 entidades federales de México. La muestra la conforman diez testimonios tzotziles, dos testimonios mayas lacandones, uno nahua, tres otomíes, cinco mazahuas, uno amuzgo, uno huichol, dos mixes, uno zapoteco y tres purépechas. Como vemos, la mayoría de ellos entra en el área geográfica-cultural de Mesoamérica y un solo caso (el huichol), entendido como complementario, en el área de Aridoamérica.

En la tabla que sigue se pueden consultar los pormenores de nuestros interlocutores y los lugares de los cuales son residentes:

Tabla 1. Relación de los comuneros entrevistados

Comunidad	Municipio	Estado	Pueblo originario	Población total	Población originaria	Entrevistados
			1. Zona huichol			
Túapurie – Santa Catarina Cuexcomatitlán	Mezquitic	Jalisco	Huichol	133	133 (100%)	• Julia Cruz Bautista
			2. Zona purépecha			
Isla Janitzio	Pátzcuaro	Michoacán	Purépecha	2458	2433 (98.9%)	• Everardo Hernández Campos
Jarácuaro	Erongarícuaro	Michoacán	Purépecha	2817	2289 (81.2%)	• Pedro Gabriel Reyes • Leovigildo Bartolo Ramos
Isla Tecuena	Pátzcuaro	Michoacán	Purépecha	223	223 (100%)	• Demetrio Morales Reyes

3. Zona mazahua						
San Antonio Pueblo Nuevo	San José del Rincón	Estado de México	Mazahua	489	420 (85.8%)	• Juana Victoriano • José Ramón Miranda
San Pablo Tlalchichilpa	San Felipe del Progreso	Estado de México	Mazahua	1870	1149 (61.4%)	• Vicenta Téllez
Ejido de La Concepción Chico	San Felipe del Progreso	Estado de México	Mazahua	163	107 (65.6%)	• Vicente López Castulo con Ignacia González Sánchez (esposa)
San Antonio de las Huertas	San Felipe del Progreso	Estado de México	Mazahua	3549	3009 (84.7%)	• Crisanto Maya Miranda
4. Zona otomí						
El Dexthi San Juanico	Ixmiquilpan	Hidalgo	Otomí	359	348 (96.9%)	• Nayeli Zapote Primero
San Francisco Xochicuautla	Lerma	Estado de México	Otomí	3613	1338 (37%)	• Luis Carlos Flores Álfaro • Francisco Flores Loza
5. Zona nahua						
San Isidro	Atlapexco	Hidalgo	Náhuatl	566	566 (100%)	• Crispín Amador Ramírez
6. Zona tzotzil						
San Andrés Larráinzar	Larráinzar	Chiapas	Tzotzil	2364	2333 (98.7%)	• Pascual Gómez Hernández • Ascencio Ruiz Gómez
Aldama	Aldama	Chiapas	Tzotzil	1273	956 (75%)	• Cristóbal Santis Jiménez • Rosa Sánchez Pérez
Santa Martha	Chenalhó	Chiapas	Tzotzil	331	331 (100%)	• Manuel Gómez Pérez • Juan Gómez Hernández
San Pedro Chenalhó	Chenalhó	Chiapas	Tzotzil	3143	3018 (96%)	• Rosa Pérez Ruiz acerca de Antonio Jiménez Vásquez (esposo) • Emanuel Arías Pérez
Chimhucum	Mitontic	Chiapas	Tzotzil	1143	1143 (100%)	• Sebastián Rodríguez Jiménez
7. Zona maya lacandona						
Nahá	Ocosingo	Chiapas	Maya lacandónl	198	198 (100%)	• Chan K´in García Martínez • Francisco Javier Camacho Noé
8. Zona amuzga						
Xochistlahuaca	Xochistlahuaca	Guerrero	Amuzgo	4152	3947 (95%)	• Gabina Valentín López con José Manuel López Valentín (hijo)
9. Zona zapoteca						
Santa María Jaltianguis	Santa María Jaltianguis	Oaxaca	Zapoteco	559	487 (87.1%)	• Rosa María Morales
10. Zona mixe						
Santa María Tlahuitoltepec	Santa María Tlahuitoltepec	Oaxaca	Mixe	3452	3448 (99.8%)	• Oreste Martínez Hernández
Asunción Cacalotepec	Asunción Cacalotepec	Oaxaca	Mixe	791	791 (100%)	• Juana Bautista Santaella

Fuente: elaboración propia con apoyo en INEGI/INPI (2010)

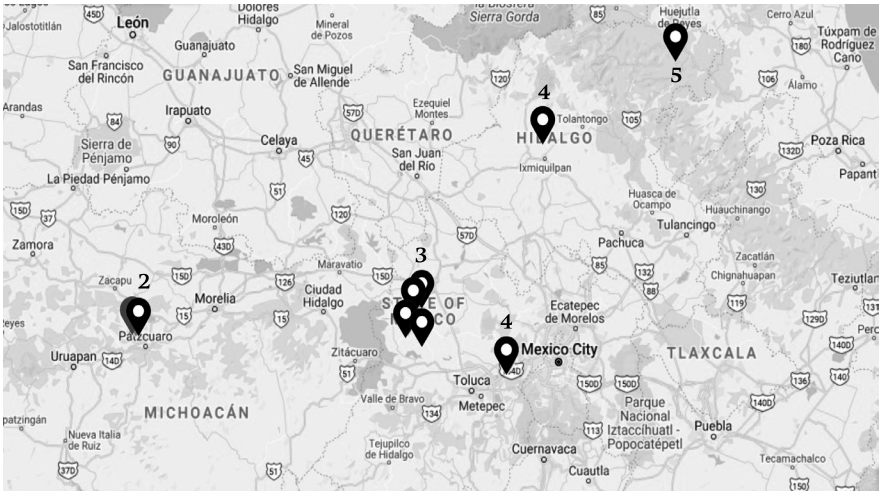
Mapa 1. Comunidades de procedencia de los entrevistados. Panorama completo

Fuente: Google Maps

Mapa 2. Detalle de la zona huichol (1)

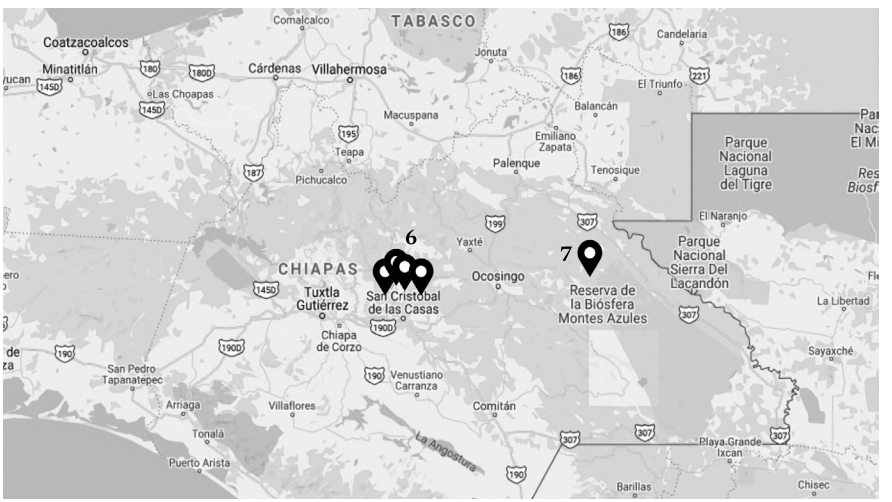
Fuente: Google Maps

Mapa 3. Detalle del México Central:
zona purépecha (2), mazahua (3), otomí (4) y nahua (5)



Fuente: Google Maps

Mapa 4. Detalle de Chiapas: región tzotzil (6) y maya lacandona (7)



Fuente: Google Maps

Mapa 5. Detalle de Guerrero y Oaxaca:
la zona amuzga (8), zapoteca (9) y mixe (10)

Fuente: Google Maps

Para definir la raíz mesoamericana de estas comunidades nos apoyamos en Kirchhoff (2000), quien llegó a postular la unidad de esta área cultural en 1943. Se trata de un territorio en el que desde hace cuatro mil años habitaban sociedades sedentarias con una cultura madre común. A pesar de las peculiaridades locales y regionales, la mayoría de los pueblos originarios de México comparten una serie de características culturales medulares, de las cuales una gran parte es el legado indiscutible de la época precolombina. Cabe añadir que nuestro estudio se centró en el territorio mexicano, aunque (en la concepción de Kirchhoff) Mesoamérica no coincide con las fronteras actuales de México, sino que se expande hacia la región centroamericana.

Regresando a los procedimientos de selección de los entrevistados, nuestro segundo criterio consistía en dirigirnos a las personas que son o fueron autoridades tradicionales, es decir, portadores de cargos civiles y religiosos en su comunidad. También las personas que han estado involucradas activamente en la vida pública local, a través de los diversos mecanismos de

trabajo colectivo (asamblea, faena, cooperaciones económicas) y participación religiosa-ritual a distancia. Las entrevistas fueron proporcionadas por 21 varones y 9 mujeres. A lo largo del libro se discuten diversos fenómenos relacionados precisamente con el género y la diferencia que hace en el sistema de autogestión y autogobierno comunitario.

En tercer y último lugar buscábamos a las personas que tuvieran una lengua materna diferente del español, y que esta estuviera ligada a alguna cultura mesoamericana. Podían ser personas tanto monolingües en una lengua ancestral (estas fueron entrevistadas con la intermediación de un intérprete) como personas bilingües con el español como segunda lengua. Esto tiene una implicación importante: la lengua mediadora fue, en todos los casos, el español en su calidad de *lingua franca* de México. Aunque, estrictamente hablando, lo ideal habría sido llevar las entrevistas en la lengua materna de cada participante con el apoyo de un intérprete de confianza para cada caso (por razones prácticas no era viable).

Al tomar esta decisión, tuvimos que lidiar con el problema metodológico llamado *lost in translation* (perdido en la traducción). Como bien dice Umberto Eco (2021), traducir de una lengua a otra no significa trasladar los significados con precisión absoluta, sino "decir casi lo mismo", buscando la mejor analogía posible en la lengua meta. Lejos de ver esto como un impedimento, consideramos que el esfuerzo traductológico del intérprete al intentar transferir los conceptos de una lengua originaria al español benefició la investigación, ya que introduce un significativo grado de (auto) reflexividad. En cambio, si se hubiera optado por entrevistar a personas monolingües en español, habría desaparecido la limitante comunicativa causada por el número de idiomas involucrados, pero también la reflexión traductológica mencionada.

En resumen, al definir el ámbito de procedencia ligado a las raíces culturales de cada entrevistado, conseguimos reunir un grupo de participantes aptos para explicar el sistema del funcionamiento interno de sus comunidades a un "fuereño". Independientemente de si la persona entrevistada se consideraba o no como miembro de algún pueblo indígena, el hecho de haberse socializado a través de un idioma distinto al español y residir en una

localidad marcada por la herencia cultural mesoamericana la convierte en alguien cargado de experiencias con la vida comunitaria cotidiana.

¿Interlocutores?

¿Cómo y de qué se habló con los comuneros entrevistados?

Con lo anterior quedó delimitado el grupo de nuestros interlocutores. La palabra "interlocutor" puede parecer extraña; tal vez sea cuestionable contemplar la interlocución dentro la dinámica de la entrevista, la que tradicionalmente suele entenderse como una transferencia más bien unilateral de información entre quien formula las preguntas y quien las contesta. No obstante, como se había tratado en las páginas anteriores, en el transcurso de cada entrevista se fueron gestando tensiones discursivas que, cuando no faltaba la voluntad, era posible identificar y dilucidar. Por eso, las entrevistas a veces adquirían carácter de conversaciones en las que ambos lados aportaban algo.

Aunque los entrevistados agrupados en una tabla para fines estadísticos parecen distantes, en realidad se nos grabaron en la memoria como personas. Desde el primer momento, el modelo tradicional donde el entrevistado habla cara a cara con el entrevistador empezó a ceder ante las diferentes modalidades de convivencia y plática. Además de las clásicas entrevistas individuales que fueron quince, de pronto también surgieron oportunidades para realizar conversaciones grupales. A veces era porque varias personas conformaban un grupo de trabajo y querían dar la entrevista en calidad de colegas, como se dio con las autoridades del Consejo Regional purépecha. Otras veces se sumaba la esposa del informante e intervenía con sus propios comentarios, como pasó en la casa del señor Cristóbal Santis o el señor Vicente López. Algo parecido se dio cuando el hijo complementaba lo dicho por su padre (Juan, hijo de Manuel Gómez) o madre (José, hijo de Gabina Valentín). En ocasiones, la entrevista nos fue proporcionada por las esposas de autoridades ausentes o de plano difuntas (señoras Rosa Sánchez y Rosa Pérez), quienes hablaban tanto de sí mismas como de sus parejas.

Nos imaginamos que brindarnos la entrevista tuvo que ser un dilema para todos los entrevistados, dado que les pedíamos representar el mundo de donde provenían y, a la vez, al describirlo de una u otra forma, describirse a sí mismos como parte de él.

¿Cuál fue el contenido de las entrevistas? Giraban en torno a las diferentes nociones de pertenencia a la comunidad; a la participación en su sistema de organización interna (autogestión, autogobierno), y a la interpretación personal de este mismo. Preguntábamos por los cargos que las personas desempeñaron y por el papel que se les atribuía en las vidas propias. A los interlocutores les pedíamos que nos explicaran con palabras básicas el sistema autogestivo de la comunidad de procedencia (sistema de cargos, asamblea, faena, ejercicio de justicia), elementos que luego sirvieron para evaluar el grado de comprensión que cada persona tenía de este sistema y su involucramiento personal en él. Al incentivar explicaciones del funcionamiento interno de las comunidades indígenas, también buscábamos recoger los principios morales que fundamentan la interacción de los miembros dentro de la colectividad.

Además, en las entrevistas ahondábamos en las nociones de la relación "nosotros-ellos", o sea, en las categorías de otredad percibidas respecto al lugar de origen. También indagábamos sobre las actitudes hacia las dinámicas actuales al preguntar sobre los cambios percibidos a lo largo de la vida dentro de la comunidad y en el pensamiento y comportamiento de la gente local.

Todos los entrevistados fueron invitados a participar en el libro por sentirse parte de sus comunidades y ser partícipes activos en su autogestión. Con esto los colocamos en una posición moral tal vez un poco difícil: entre el ideal y lo cotidiano. El ideal tiene que ver con lo de antaño, pensando que para el ser humano el pasado es algo que se recuerda no para registrar hechos, sino para refugiarse. Por su parte, lo cotidiano actual está repleto de transformaciones e inquieta por apuntar hacia el futuro. Se ve ligado a un tiempo futuro incierto que solo adquirirá sentido cuando la serpiente muerda su propia cola y se cierre el círculo, es decir, una vez vivido, relegado al pasado y convertido en la época de refugio.

En medio de estas dos fuerzas potentes, pedimos a los comuneros que buscaran un balance, una evaluación, un testimonio de "lo que hay". Sin embargo, este balance no puede venir desde una observación desinteresada del entorno; necesariamente tendrá que ser una reflexión subjetiva, emocional, frente a la cual difícilmente uno puede mantener la cabeza fría. No fue nuestra petición que así se hiciera y no les pedimos a los comuneros datos duros para acceder a una realidad objetiva, sino lidiar con lo propio, sopesarlo en la mano y verlo desde ángulos distintos, repasar sus historias de vida y definirse frente a la colectividad de origen como individuo y comunero.

Al respecto, podemos observar lo variable que es la forma de sobrellevar esta reflexión, dirigida hacia el interior de uno mismo y hacia el exterior que se pide describir. Los comuneros compartían diferentes posturas frente a la cultura propia y ajena: algunos tenían un pensamiento más bien esencialista y purista enfocado en defensa de lo propio; otros se abrían más a la idea de la transformación con el tiempo. En algunos testimonios predominaban ciertas emociones y sensaciones; otros eran un poco más neutrales en este aspecto, dotados de una subjetividad tranquila.

Una carga emocional particularmente potente se asomó en las palabras de la señora Juana Victoriano, de origen mazahua, cuando expresaba su coraje frente a los diferentes tipos de injusticias vividas: la falta de respeto hacia la autonomía territorial del pueblo indígena del que forma parte, la reforma educativa y el maltrato a los maestros, el hecho de que su madre no la había enviado a estudiar. El enojo se hace acompañar por el sufrimiento que la señora Juana dice haber vivido tanto por ser indígena como por ser una mujer portadora de un cargo público en su comunidad, San Antonio Pueblo Nuevo.

El testimonio del señor Crisanto Maya, también mazahua, tiene una gran fuerza sentimental. Tal como la señora Juana, el señor Crisanto siente coraje por la marginación de su pueblo, San Antonio de las Huertas; por la desatención por parte del Estado; por la falta de oportunidades educativas que vincula con su propia vida al no haber tenido la posibilidad de estudiar. El poder que permite a los políticos municipales y estatales ejercer control

sobre su comunidad le provoca la sensación de resignación. Una fuente de sufrimiento para él fue haber sido delegado, autoridad mayor del pueblo, por lo demandante que fue desempeñar el cargo: hacer posibles diversas obras y preocuparse por el destino de la comunidad, entre ellas, la construcción de una escuela. Al mismo tiempo, este servicio lo hizo sentir orgullo por el trabajo que realizó en beneficio de su pueblo, junto a una docena de colegas, quienes lograron trabajar en equipo. Otra razón para sentir orgullo es formar parte de la cultura mazahua tradicional que contempla y defiende como pura y no mezclada, y por la oportunidad que alguna vez tuvo de interactuar con los ancianos fundadores del pueblo.

Si quisiéramos, podríamos seguir edificando los esquemas sentimentales que sostienen cada testimonio personal: la satisfacción de haber dado servicio gratuito a la comunidad al ver el agradecimiento de la gente y el avance material del pueblo (la señora Vicenta Téllez y el señor Vicente López, mazahuas); la envidia intuida en la gente fuereña que observa la riqueza cultural del pueblo mazahua (el señor José Ramón Miranda, mazahua); o la tristeza y preocupación por la paulatina pérdida de la cultura tradicional comunitaria frente a las influencias provenientes desde el exterior (el señor Cristóbal Santis, tzotzil). Por último cabe preguntar, ¿qué lugar han recibido nuestros interlocutores en este libro?

Nos planteamos la tarea de construir este texto a la par de las voces de nuestras contrapartes indígenas, modificando la estructura tradicional de la obra científica (planteamiento, marco teórico-conceptual, metodología, debate de datos, conclusiones). El resultado es un libro donde la información reunida durante el trabajo de campo no está "esperando" para ser analizada en la segunda mitad del libro (sometida al filtro teórico previamente establecido), sino que interactúa a lo largo de la obra entera.

También la reflexión crítica acerca de los posibles alcances de la interlocución entrevistador-entrevistado no es una advertencia abstracta y enajenada al texto, sino que se encuentra integrada, orientándolo, es decir, las diversas situaciones en que se llegan a negociar significados entre los interlocutores no se consideran simples gajes del oficio de los que no hace falta

explayarse, sino una especie de datos y resultados que nos brinda el proceso investigativo y que deben verse como parte de la información obtenida.

Cabe añadir que el marco teórico existe, pero es de carácter mixto, basado en cinco fuentes de conocimiento. Contiene una revisión de la bibliografía académica relevante, procedente de la antropología cultural y de los estudios territoriales, pero se complementa con una importante aportación testimonial y con algunas posiciones teóricas emergentes que provienen desde el interior de los pueblos indígenas mexicanos. Además, contiene la subjetividad del autor. A continuación presentaremos brevemente cada una de estas fuentes de conocimiento para entender sus contribuciones respectivas y potencial de significación:

- La primera fuente es la antropología, entendida como una disciplina científica orientada al estudio del "otro" cultural. Esta perspectiva nos brinda una cantidad considerable de conocimiento sistematizado para acercarnos a lo que define un sistema social en términos de la comunicación entre el entorno y sus actores.
- La segunda fuente es la territorialidad, un área de estudio que crea un híbrido de explicación al mezclar los rasgos naturales y artificiales (humanos) con la apropiación del territorio. Como el territorio incluye el movimiento social, no sería posible someterlo a una interpretación separada: el espacio al cobrar sentido ubicará pertenencia, será un lugar percibido, vivido.
- La tercera fuente es la comunalidad. Este término se refiere a la construcción teórica relativamente reciente, un debate filosófico proveniente del estado de Oaxaca, formulado desde la epistemología indígena para describir el modo de ser originario, propio. Esta perspectiva, aportada sobre todo por los científicos, quienes crecieron y vivieron sus vidas como miembros de diferentes pueblos y comunidades indígenas, deja entrar "aire fresco" en el conocimiento generado por la teoría científica occidental al introducir conceptos alternativos de pensar "lo indígena". Dado que los expositores de la comunalidad parten desde una experiencia de vida que es la vivencia

comunitaria personal, al reflexionar sobre "lo indígena" no les pesa tanto la paradoja del observador (según la cual, la presencia del observador altera el comportamiento natural de lo observado). Suelen proceder de los mismos ámbitos que analizan, se mueven en ellos con naturalidad y su interacción con los demás miembros de la colectividad no es tan cargada de jerarquías como la conversación entre un antropólogo y una persona local. Si la antropología es la ciencia del otro y la sociología la ciencia del nosotros, estos autores indígenas son sociólogos de lo originario.

- La cuarta fuente es el discurso-testimonio, o sea, la experiencia vivencial subjetiva de los treinta comuneros que el lector ya conoce, obtenida a través de la modalidad de la entrevista. Este recurso de conocimiento representa las vértebras del texto entero. Estos testimonios se analizaron en relación mutua, no sujetos a una teorización sistemática previa.
- La quinta fuente es la impronta de la autora del libro (y, en debida proporción, de sus coautores) sobre el texto redactado. Es la historia de vida y el conocimiento adquirido en su marco que, aunque no haya sido elegido voluntariamente como un filtro epistémico que deba orientar la obra, de todas maneras ejerce su poder desde el momento en que los autores asumieron su autoría y pusieron sus mentes a trabajar en la materialización del libro. El mantenimiento de objetividad que se inculca a cualquier científico durante su formación es simplemente una circunstancia más en el campo del saber. La subjetividad del autor entra para regir cómo quedará organizado el conocimiento resultante del libro; qué interpretación se dará a qué dato, y qué sentido integral se dará a conocer al final.

Ahora que conocimos los campos del saber en que se apoya este libro, ¿cuál fue el último paso? Nos propusimos entrar con categorías de análisis de nuestro propio marco teórico mixto y permitir que a lo largo del proceso experimenten una resignificación: que las "nuestras" y las "otras" se confronten y contrasten. La teoría no precede al análisis de los datos, sino que el análisis sirve como herramienta para la construcción teórica, misma que cuenta como resultado de la investigación.

Capítulo iii

La comunidad indígena como un modo de ser

Existe una situación histórica única que permite a cada ser en el mundo identificarse con ciertos elementos, bajo los cuales se sentirá seguro y respetado. También las comunidades indígenas se perciben como las herederas de una configuración propia en la historia de México, quizás solo entendible por sus miembros. Una configuración que lleva la percepción de la cohesión, el aislamiento y la resistencia.

Cabe preguntar, ¿cuáles fueron los factores que condujeron a estos pueblos hacia su individualidad? Para contestar esta pregunta, nos dedicaremos a reunir, analizar y contrastar los significados de los cuales está construido el fenómeno de la comunidad indígena. La intención es ofrecer un texto polifónico donde entren en juego varias perspectivas al mismo tiempo, dando como fruto una reflexión bastante completa sobre lo que es la comunidad indígena mexicana en la actualidad. Para ello, elegimos cuatro fuentes de conocimiento que el lector había conocido en el capítulo anterior: antropología cultural,

territorialidad, comunalidad y discurso-testimonio. Estas llegan a articularse para formular un concepto de la comunidad indígena no únicamente desde una pretensión científica, sino desde el significado que le dan sus propios habitantes. Antes de empezar, realizaremos una breve excursión al pasado.

Raíces de la comunidad indígena

¿Qué procesos históricos participaron en la configuración actual de las comunidades indígenas?

Las "comunidades indígenas" son pequeñas colectividades humanas en gran medida autosustentables en las que suelen organizarse los pueblos originarios en México. Han atravesado por más de cinco siglos de cristalización para llegar a sus formas actuales. Aunque son esencialmente de origen prehispánico (en el náhuatl clásico, su antecedente se llamaba *calpulli*), para su consolidación fueron cruciales los tres siglos del periodo novohispano, durante los cuales la joven sociedad colonial iba transformando y asentando la interpretación de "lo originario" de las Américas.

Fue durante la época colonial cuando empezó a formarse lo que un día se llamaría la nación mexicana. Al inicio de este periodo era bastante clara la distribución de poder en el territorio colonizado, justificada por una jerarquía racial. La sociedad colonial se clasificaba de acuerdo con el principio de pigmentocracia, donde el tono de la piel era decisivo para asignar a los individuos su debida posición social, y para ello se valía de las llamadas "castas" o casillas socio-raciales. En la cima de este sistema de castas se situaban los españoles, un grupo muy reducido que durante cierto tiempo ocupaba todos los cargos políticos y administrativos relevantes. Después estaban los criollos o los españoles nacidos en América y, en la parte inferior, se encontraba la numerosa población de los mesoamericanos colonizados, seguidos por los esclavos africanos importados.

El sistema pronto se expandió por diversas mezclas raciales hasta llegar a más de dieciséis categorías. Las primeras interacciones sexuales entre la

población originaria de las Américas y los colonizadores europeos sucedieron desde los primeros días de la conquista, y el fruto –hijo de un español y una "india"– adquirió la etiqueta racial de mestizo. Por su parte, el hijo de un mestizo y una española era castizo, y así en adelante.

Conforme la población de la Nueva España adquiría complejidad, la población mestiza posicionada racialmente a la mitad del sistema de castas iba creciendo. Con esto, el centro de gravedad en la sociedad colonial empezó a moverse; sin embargo, los mestizos excedieron a los indígenas en cuanto a su cantidad hasta bien entrado el siglo XIX, en plena época republicana.

Aunque los pueblos indígenas fueron el sector poblacional más amplio durante siglos, su situación social nunca dejó de ser marginal. El proceso de efervescencia social en la Nueva España estuvo marcado por la constante resistencia de las poblaciones originarias de América ante los colonizadores y sus descendientes, ya que los grupos indígenas buscaron formas de proteger los modos de vida propios, entendidos principalmente en términos de la convivencia comunitaria. Resistirse (sublevándose o callándose) significaba sobrevivir, pero no se podía escapar de las prácticas de violencia física y simbólica, ni de la explotación y control que ejercían los españoles, criollos y mestizos (después también los republicanos) desde los núcleos de poder coloniales (Corona Caraveo, 2010: 571). Por ello, las comunidades indígenas desarrollaban diferentes mecanismos de autodefensa, tales como el repliegue a zonas remotas, el mantenimiento de barreras lingüísticas o el sincretismo religioso.

Cabe reconocer que el régimen colonial fue más tolerante con los modos de vida colectivos de los indígenas que las épocas venideras. En la Nueva España, las comunidades originarias generalmente gozaban del derecho a la tenencia colectiva de la tierra que les aseguraba cierta autonomía. En cambio, cuando el Virreinato dejó de existir y, a inicios del siglo XIX, surgió por primera vez el México independiente, el carácter colectivo de la organización social indígena fue condenado prácticamente por todas las grandes ideologías y filosofías de la época: liberalismo, positivismo y capitalismo. Inclusive el

marxismo se mostró violento con las comunidades indígenas por considerar la identidad campesina superior a la étnica.

En consecuencia, aproximadamente tres décadas después de la consumación de la independencia, en 1857 fue abolida la tenencia colectiva de la tierra bajo el proceso de las *Leyes de Desamortización de las Tierras* promovido por el político liberal Lerdo de Tejada bajo el auspicio del presidente Benito Juárez. Sin tratarse de un verdadero despojo, se obligó a las comunidades indígenas a repartir las tierras comunales entre los habitantes en calidad de propiedad privada, considerando que esta modalidad de tenencia de tierra favorecería mucho más el desarrollo capitalista de la nación (Murgueitio, 2015). Respecto al papel de Benito Juárez en estos acontecimientos, es un dato conocido que provenía de uno de los grupos indígenas más representativos en el estado de Oaxaca y de todo México, el pueblo zapoteco. Sin embargo, fue un convencido intelectual liberal que vio a su propia gente como una especie de enemigos del progreso; en fin, en su época se contemplaba a los extranjeros y a la gente blanca como el ejemplo principal.

En 1876, unos pocos años después de la muerte de Juárez, uno de sus generales destacados (también oaxaqueño), Porfirio Díaz, accedió a la presidencia tras una serie de golpes de Estado, y duró en el poder hasta el estallido de la Revolución mexicana en 1910. En esta época (conocida como porfiriato) se realizó otro intento masivo para terminar con la tenencia colectiva de tierra en el país. Como el proceso de desamortización, iniciado en 1857, era pausado, intermitente y dependía de las diversas circunstancias y resistencias locales en el porfiriato, grandes partes del territorio nacional seguían en manos de las comunidades indígenas y también de la iglesia. Estas tierras fueron expropiadas con la intención de generar masas de proletariado libre para el desarrollo capitalista; los terrenos fueron ofrecidos sobre todo a los latifundistas, los grandes propietarios del sector agrícola privado de México, muchos de ellos inversionistas extranjeros. Así, entre 1857 y 1910, las comunidades indígenas perdieron el 90% de sus tierras (Bartra y Otero, 2008: 403).

El descontento con el gobierno de Porfirio Díaz dio origen a la Revolución mexicana, la cual se convirtió en un llamado a una reforma agraria.

Entre los numerosos actores y fuerzas que conformaron el proceso revolucionario desde diferentes partes del país y distintas posiciones ideológicas, destacó la alianza del México central encabezada por Emiliano Zapata, compuesta principalmente por los indígenas cuyas tierras habían sido expropiadas y que estaban en conflicto con los dueños de las haciendas. Zapata tomó protagonismo en oposición a uno de los presidentes efímeros del México revolucionario, Francisco Madero, quien desconoció el apoyo del campesinado que lo había elevado al poder. Dentro del plan propio que promulgó Zapata proclamando que la tierra es de quienes la trabajan figura también la restitución de las tierras comunales indígenas. Sin embargo, la Revolución fue una posibilidad desaprovechada por la fuerza indígena y campesina de participar activamente en la construcción del proyecto nacional; con el paso del tiempo se demostró que no fueron capaces de sostener un programa sólido para consolidar el poder en el país (Munguía, Delgadillo y Victoria, 2016: 200).

Avanzando hacia el final del periodo revolucionario, en el artículo 27 de la nueva Constitución que vio luz en 1917 se hizo la promesa de una profunda reforma agraria. Sin embargo, los avances fueron tímidos y una redistribución de tierras significativa fue realizada hasta la década de los 30, durante la administración del presidente Lázaro Cárdenas (Bartra y Otero, 2008: 405), en pleno proceso de la paradoja histórica mexicana de la "institucionalización de la revolución". El reparto agrario duró alrededor de seis décadas y finalizó oficialmente en 1992 con la nueva *Ley Agraria*.

Es importante señalar que, como producto de las reinvidicaciones sociales y étnicas manifestadas durante la Revolución, fue generado un nuevo régimen de tenencia de tierra llamado ejido, de cuño genuinamente mexicano. Se refiere a terrenos comunales de uso individual, pero no sujetos a la venta. Como resultado de esto, al interior de la mayoría de las comunidades indígenas empezaron a articularse los tres regímenes de tenencia: la comunal, la ejidal y también la privada.

Sin embargo, en la nueva *Ley Agraria* de 1992 se ofreció a los ejidatarios y comuneros la posibilidad de vender libremente sus terrenos, abriendo los candados que anteriormente protegían este régimen social de tenencia de

la tierra. Por cierto, esta liberalización se ha enfrentado con bastante resistencia, de tal forma que en 2015 solo el 6.5% de las tierras en este régimen estuvo sujeto a la compra y venta (Romero Navarrete, 2015: 218), pero al mismo tiempo es innegable la tendencia neoliberal del Estado de desproteger las formas de propiedad no privada.

En resumen, estos intentos poco sinceros de crear mecanismos legales para supuestamente sostener la cohesión de los territorios habitados por los grupos indígenas se han caracterizado por una especie de "inconsistencia consistente". Precisamente para resistir estas fuerzas históricas contrarias, las comunidades originarias se iban formando apegadas a la estrategia de supervivencia basada en un aislamiento más bien voluntario.

Hacia una definición multilateral de la comunidad indígena contemporánea

¿Cómo intervienen nuestras fuentes de conocimiento en la definición de la comunidad indígena?

Después de este breve sobrevuelo encima del pasado, habría que preguntarnos ¿qué define el modelo de la comunidad indígena el día de hoy y qué asegura su permanencia en nuestra época? Más que una realidad fija, la "comunidad indígena" es una edificación epistémica dotada de significado. Diferentes corrientes de pensamiento han contribuido a la definición de esta unidad sociocultural que ha estado bajo el foco de atención de los antropólogos mexicanos desde los años 30 del siglo xx (Zolla y Zolla, 2004). Las ciencias sociales mexicanas recibieron un importante empujón por parte del antropólogo estadounidense Robert Redfield, quien, desde 1923, dedicó varias décadas de su vida al estudio de las dinámicas de lo urbano-rural y lo tradicional-moderno en México. Hoy su trabajo representa el principal antecedente del estudio antropológico de la pequeña comunidad en este país (González y Romero, 1999).

Gracias a esta tradición científica, la comunidad indígena "empezó a existir" para la ciencia moderna al ser notada, nombrada, observada y conceptualizada, es decir, convertida en un objeto de estudio antropológico. Desde los primeros estudios que se realizaron, el significado de la comunidad indígena se ha ido construyendo desde la lógica del nosotros (los antropólogos), quienes estudiaban a los otros (población rural indígena). El mismo Redfield, al confrontarse durante su trabajo de campo con la realidad de la comunidad nahua de Tepoztlán en el estado de Morelos, tuvo que introducir cambios importantes en su teoría, la que había adoptado del evolucionismo antropológico (el concepto de "sociedad primitiva" no venía al caso de lo que Redfield observaba en Tepoztlán) y también desde la Escuela de Chicago, la que a su vez retomaba a teóricos como Weber o Durkheim (González y Romero, 1999: 212).

Este ejemplo ilustra cuántos meandros caracterizaron el camino que los investigadores del siglo xx tuvieron que abrir en su intento de interpretar el fenómeno de la comunidad indígena. Desde la idea de una "sociedad primitiva" se ha avanzado hacia definiciones más complejas al reconocer que la comunidad indígena puede ser al mismo tiempo localizada y simbólica, rural y urbana. Se ha descubierto que la modernidad no ha podido borrar las huellas mesoamericanas dentro del modo de ser comunitario, mismas que siguen articulando relaciones sociales en las urbes con características rurales (Herazo y Moreno, 2014: 27-29). También recordemos que en México la historia de los pueblos indígenas está entrelazada con la historia agrarista, como se acaba de explicar en el subcapítulo anterior. Por eso, los antropólogos han observado que las costumbres comunitarias se nutren tanto de una matriz cultural mesoamericana como de una sociabilidad típica de la economía campesina (Gaussens, 2019: 665). Finalmente, se han estudiado las formas en las que las comunidades indígenas se van reconfigurando con el tiempo, analizando cómo el conocimiento campesino (práctico, ejercido en la comunidad, familia y milpa) ha sabido absorber tanto la experiencia histórica como lo vivido por la generación en turno (Gómez, 2014: 21).

Habíamos adelantado que en las últimas décadas han entrado nuevos actores en el campo de la teorización de "lo indígena". El lector ya está enterado de que a esta aproximación teórica al modo de vida originario se le conoce como comunalidad y es paralela a la perspectiva antropológica. Maldonado (2003: 13) afirma escuetamente que la comunalidad no ha tenido buena acogida en el mundo académico mexicano, sin embargo, no se explaya sobre las razones precisas.

Para profundizar un poco más en esta materia, agregaremos que la comunalidad es el nombre que recibe un debate filosófico local desarrollado en la Sierra Norte del estado de Oaxaca por los líderes originarios sobre todo zapotecos y mixes, pero también algunos que no traen etnicidad indígena. Los primeros pasos hacia esta teoría fueron dados en la década de los 80 por Floriberto Díaz Gómez, antropólogo comunal mixe de Santa María Tlahuitoltepec, en conjunto con el antropólogo y comunicólogo zapoteco Jaime Martínez Luna de San Pablo Guelatao. Al trabajo se sumó también el lingüista oaxaqueño Juan José Rendón, a pesar de no pertenecer a ningún pueblo indígena (Reyes, 2013: 115-116).

Según Maldonado (2003: 10), la comunalidad es una construcción que no sigue los procedimientos científicos (no parte de los resultados de investigación), sino que se concibe como una reflexión filosófica que sirve como método (observación, análisis y sugerencia). Es una teoría en formación que describe e interpreta el modo de vida indígena desde la cosmovisión correspondiente y propia, no desde las tradiciones intelectuales externas. Atribuye valor central a la especificidad cultural y a la lengua originaria considerada como instrumento identitario. En este sentido, la comunalidad es una ideología de identidad que permite identificar a la población originaria más allá del criterio lingüístico tradicionalmente empleado: el indígena es quien habla una lengua indígena. Visualiza a los pueblos originarios como grupos que se caracterizan por una fuerte voluntad individual de ser colectividad, o sea, donde el colectivismo rige la organización social.

Para dar palabra a los comuneros entrevistados, es importante mencionar que el concepto de comunalidad fue nombrado por uno de nuestros

interlocutores, el señor Demetrio Morales de isla Tecuena, durante nuestra conversación en Pátzcuaro. Al tratarse de una referencia espontánea de la comunalidad, aprovechamos para preguntarle sobre el significado que le atribuía y obtuvimos la siguiente respuesta: "Para nosotros, la comunalidad es la participación de todos los ciudadanos de la comunidad, hombres o mujeres, para determinar el acuerdo común; por ejemplo, si en el pueblo hay dos temas prioritarios, uno es la educación y otro es el agua potable, la gente se reúne y juntos deciden cuál se atiende primero. Sacan el común acuerdo, por eso se llama comunalidad, un acuerdo comunal". Este fragmento testimonial nos trasmite que el señor Demetrio comparte la idea de que la comunalidad es ante todo la capacidad de una actuación colectiva.

Ahora bien, para acercarnos al cumplimiento del objetivo que establecimos en este capítulo (construir un concepto multilateral de la comunidad indígena), podemos aprovechar como punto de partida los planteamientos de la comunalidad. Los dos exponentes principales, Díaz (2003) y Martínez Luna (2003a), definen la comunidad indígena como una unidad sociocultural con las siguientes características:

- Tamaño pequeño, no mayor a 5 mil habitantes, en promedio de 2 mil.
- Autónoma, asentada en un territorio propio y portadora de una historia común que es oralmente trasmitida entre las generaciones.
- Producción autosustentable.
- Diferencias sociales mínimas, o sea, sin clases y otras jerarquías sociales marcadas.
- Manejo de la variedad local de alguna lengua originaria que la distingue de las comunidades circundantes.
- Funcionamiento con base en una racionalidad cultural para el aprovechamiento de la fuerza del trabajo, cooperación entre los miembros, refuerzo de las relaciones intragrupales y de buena vecindad, los cuales son útiles para la resolución de conflictos.

La comunalidad hace posible la existencia de la comunidad indígena y es entendida como una forma de vida con personalidad propia. Desde este punto de vista, la comunidad es mucho más que un simple agregado de individuos a partir de su aislamiento egocéntrico (Díaz, 2003: 94), o sea, para que exista no es suficiente que un grupo de personas cohabite en un lugar dado. Al contrario, el modo de vida comunal solo es posible cuando se reúnen las voluntades individuales de existir como una colectividad y respetar las normas que la posibilitan (Martínez, 2003a: 9). Al asumir o no asumir la práctica comunal se sabe quienes quieren y quienes no quieren ser parte de la comunidad. En el caso de que una persona o el grupo entero renuncie a la voluntad de seguir siendo comunidad, estaríamos hablando de la descomunización (Maldonado, 2003: 10).

La buena vecindad

¿Cómo influye el tamaño de las comunidades indígenas sobre su cohesión interna?

Bajo un escrutinio, esta delimitación conceptual de la comunidad indígena se nos revela como un ideal sujeto a incontables variaciones en su funcionamiento práctico. Gaussens (2019: 673) afirma que el hecho de que las comunidades se presenten unidas por interés propio, no significa que realmente así sea. Un ejemplo de la vida real nos lo aporta el señor Everardo Hernández, comunero o vecino (usando el lenguaje propio de las comunidades) de la isla purépecha Janitzio, situada sobre el lago Pátzcuaro: "Una isla está totalmente aislada y no hay condición de que terceras personas traten de influir, ya sea para bien o para mal. Más bien nos dividimos entre la misma gente de allá".

Sabiendo que el conflicto interno o externo es el tinte natural de la vida en sociedad, las colectividades humanas van desarrollando desde sus propias lógicas y contextos ciertos mecanismos con los que fortalecen su cohesión interna. Los exponentes de la comunalidad coinciden con los comuneros

entrevistados en que uno de los factores clave de este autocontrol es el tamaño reducido de las comunidades indígenas: "Lógicamente, a menor población es mucho más fácil tomar acuerdos en común. En una comunidad más grande sí implica mucho más trabajo", asevera el señor Demetrio Morales de la isla Tecuena. "Si adoptáramos las características de un pueblo grande o de un municipio, prácticamente estaríamos acabando con nuestros valores, con la cuna de nuestras comunidades".

Con esta condición deseable –la población reducida– se vincula un mecanismo de control concreto que consiste en regular la afluencia y la salida de las personas. Esto se logra mediante reglas que dictan las condiciones para obtener residencia en la comunidad. En muchos casos, la residencia depende de la tenencia legítima de un terreno en el territorio comunitario y también del cumplimiento de las obligaciones colectivas de las cuales hablaremos en breve.

Otro punto de sumo interés es que en un pueblo pequeño es un hecho que todos o casi todos se conocen. La expresión "ser vecino de un pueblo" solo suena orgánica cuando la pronuncia el miembro de una población pequeña, mientras que decir "soy vecino de la ciudad de Monterrey" choca semánticamente. Por eso, el vecino en una comunidad originaria no es solo el que ocupa cierto espacio físico al lado de los demás residentes, sino el que siempre está cerca, convive, observa y es observado.

Naturalmente, con esto se elimina una gran parte de la vida en anonimato. Para bien o para mal, depende del juicio de quienes lo viven: "Mi comunidad no es grande, entonces toda la gente me ubica", nos confía la señora Vicenta Téllez del pueblo mazahua San Pablo Tlalchichilpa. "Siempre debe de haber alguien a quien le caiga mal, pero la mayoría de la gente ve que gracias al trabajo que hice para la comunidad, sus niños ahorita tienen un buen patio y plaza cívica".

La señora Vicenta conecta en su discurso el dato de la población pequeña con la posibilidad de que el servicio comunitario que brindó se refleje en el agradecimiento de la gente. Solo en un pueblo pequeño es posible disfrutar de un aprecio generalizado. Algo parecido, aunque en sentido revertido,

advierte la señora Juana Victoriano de la comunidad vecina San Antonio Pueblo Nuevo al decir que "si hiciéramos daño, todo el mundo se va a dar cuenta", aludiendo a su trabajo como integrante del comisariado de bienes comunales.

Desde su propio enfoque, la señora Juana relaciona el pueblo pequeño con el destierro de la impunidad, ya que los delitos no pasan fácilmente desapercibidos. Esta idea la desarrolla el señor Crispín Amador, de origen nahua: "No hay quien oculte información en esta comunidad", afirma respecto a San Isidro, su comunidad de origen. "El pueblo es pequeño, tiene como mil habitantes, y esa es la ventaja porque hay más control. Esta transparencia en relaciones y dirección de la comunidad hace que la delincuencia sea muy baja. Todo el poder reside en la asamblea del pueblo, no en las autoridades".

Por último, también la señora Nayeli Zapote de la comunidad otomí El Dexthi añade un mensaje parecido sobre la vigilancia colectiva de las autoridades del pueblo y el posible abuso de poder: "Somos vecinos desde el que vive en un extremo hasta el que vive en el otro. Por eso hay respeto de las autoridades hacia la comunidad, la gente no se deja, todos nos conocemos".

En esta serie de testimonios se deja ver que una colectividad pequeña exige tener conductas adecuadas tanto personales como públicas. En donde todos son vecinos, es posible ejercer una eficiente vigilancia colectiva de las normas sociales: por un lado, se pide dar un buen ejemplo frente a los demás y de esta manera guiarlos moralmente; por otro lado, el gendarme omnipresente del chisme asegura que los infractores no pasen desapercibidos.

La problemática del buen ejemplo no dejará de acompañarnos a lo largo de este libro y la veremos proyectada en casi todas las esferas de la vida social; se exige en el plano personal, familiar y público, a menudo con traslapes entre un plano y otro. El señor Crisanto Maya del pueblo mazahua San Antonio de las Huertas describe en su testimonio cómo procura dar el buen ejemplo en su vida personal frente a la sociedad; por ejemplo, al incitar a que sus hijas elijan pareja, se casen y no permanezcan largos periodos en relaciones informales como madres solteras. El señor Crisanto relaciona ciertos patrones de conducta indeseable (como el divorcio) con el consumo

de los programas televisivos donde se pasean hileras enteras de malos ejemplos. Al apegarse a la utilidad de dar ejemplos correctos, considera que hay que combatir los efectos dañinos de las telenovelas porque observa a la gente imitando el comportamiento de sus protagonistas adinerados. El señor Crisanto enfatiza la importancia de mostrar modelos correctos de conducta que las personas puedan observar, identificar y seguir. Por eso se empeña en dar buen ejemplo desde su posición personal de exdelegado del pueblo frente a las autoridades venideras, al dejar buenos antecedentes de trabajo y mantener relaciones respetuosas con sus excolegas en el cargo.

Por todo lo que acabamos de leer, al conversar con los habitantes de las comunidades indígenas, una de las prácticas más importantes (necesaria para sobrevivir como colectividad) es la buena vecindad y uno de sus aspectos primordiales es la convivencia. "Una comunidad está más organizada que una ciudad por su tamaño", observa el señor Everardo Hernández de Janitzio. "Hay mayor coordinación y mayor respeto entre uno y otro. Tan así es que, cuando hay fiestas a nivel comunal, se hace una asamblea para poner un presupuesto: bajito, mediano o grande. Se divide la cantidad, todos cooperan y todos disfrutan: comuneros, sus hijos, toda la familia".

"La transparencia dentro de la comunidad es muy presta a que todos participen colectivamente, por ejemplo, en la fiesta del pueblo", complementa el señor Crispín Amador de San Isidro lo dicho por el señor Everardo. "A unos se les pide colaborar con maíz, a otros con frijol, arroz, chiles o unos kilos de pollo. Y la gente lo lleva. En la fiesta, después de la misa comen juntos, después del festival otra vez juntos. Si les tocó de a dos tamales o un platito de tortillas con sal, no importa porque comieron y convivieron. La convivencia ayuda mucho a limar asperezas porque siempre las hay, ninguna comunidad se escapa de eso".

Una vez llevada a la práctica, cada regla encierra una paradoja; también las reglas de la buena vecindad a veces requieren que sus practicantes transgredan el principio del buen ejemplo y hagan ciertas concesiones morales en nombre de la buena convivencia: "No puedo discriminar a los que fuman o toman", reconoce el señor Crisanto Maya, cediendo de la postura categórica

que ya pudimos conocer. "A veces me tomo una cervecita o un tequila con mis amigos, compadres o ahijados. Se vale porque si uno no da ese lugar a los demás, pierde respeto".

El cultivo del respeto es el asunto clave. Pudimos identificarlo como el valor central que llega a mencionarse repetidas veces y en contextos muy variados dentro de los testimonios personales de los comuneros. Sin ser respetuoso no podría existir el buen ejemplo, ni la buena vecindad, ni la buena convivencia. Sin lugar a dudas, dar y recibir respeto es de las conductas más favorablemente evaluadas en las comunidades indígenas.

Cuando uno se gana el respeto de los demás por dejar que observen sus conductas y convivan con él, recibe un lugar importante en la vida pública del pueblo y se le considera como alguien digno de ser escuchado. El siguiente testimonio, por extenso que sea, es igualmente digno de que lo escuchemos: "Cuando trabajaba de maestro en mi comunidad, era respetado por los padres de familia", comparte con nosotros un trozo de su historia de vida el señor Sebastián Rodríguez, tzotzil de Chimhucum.

> También los maestros que llegan de otro lado se dan a conocer por su comportamiento: cómo se conducen, si hablan español y la lengua de la comunidad. La gente cometía errores y me pedía arreglar cosas como si yo fuera el presidente municipal o el juez. Así, en mi pueblo arreglé todo tipo de problemas: entre familias, de alcoholismo, económicos, de trabajo... Normalmente, la gente va a la presidencia municipal, pero la cabecera está lejos y en aquel tiempo no había carros, todo era a pie. Por eso se me acercaban y decían: «Maestro, por favor, es que me pegó mi marido, me tiene que arreglar». Otra autoridad para la justicia y problemas menores es el agente rural, cada comunidad tiene uno, pero él siempre llama a algún maestro para pedir consejo. Yo le decía: «Mira, agente, aquí fulana de tal me explicó el problema y lo que vas a hacer es investigar. Que hable algún familiar, a ver si coinciden las dos partes. Si no hay equivocación, entonces vas a saber quién es el culpable». Entonces sacamos el comité, que vayan a traer a su esposo y ahí mismo lo arreglábamos. Éramos doctores, enfermeros, jueces, presidentes, un poquito de cada cosa.

En el testimonio del señor Sebastián resalta el valor de un personaje en el que la gente confía, porque lo ve actuar de cierta forma. Cuando las autoridades están lejos o requieren de asesoría, la figura del comunero respetado acude para convertirse en quien orienta y da consulta, aunque esto requiera de habilidades verdaderamente multifacéticas.

Hasta el momento hemos hablado del valor que tiene la convivencia y el respeto para la buena vecindad que mantiene internamente unidas a las pequeñas colectividades humanas; pero al analizar la trascendencia del factor aislado "tamaño reducido de las comunidades indígenas", llegábamos a tocar las fibras de un sistema de valores más amplio que, por su parte, se enmarca en el inmenso campo de la cultura de cuño mesoamericano. Por eso, no sería posible pensar el concepto de la comunidad indígena sin contemplar cómo funciona la cultura humana como tal. Aprovechemos este momento para abrir un paréntesis.

Primer intermezzo teórico: la cultura

¿Cómo entender el concepto de la cultura en relación con los pueblos originarios de México?

Vivir en la comunalidad integra cuatro elementos centrales: territorio, trabajo, fiesta y poder, mismos que son atravesados por rasgos culturales: lengua, tecnologías de producción o religiosidad. Mientras que los cuatro elementos base son cruciales para que el modo de vida comunitario se siga reproduciendo, los demás rasgos culturales son auxiliares y pueden erosionarse o desaparecer sin dejar daños irreparables sobre la identidad comunitaria; por ejemplo, es posible que dentro de una comunidad indígena se abandone la lengua ancestral y la vestimenta tradicional, y que se dejen de practicar rituales, pero si se mantiene el principio básico del servicio comunitario gratuito, la comunidad aun así seguirá viva (Maldonado, 2003: 15).

¿Cómo es posible que se pierda una porción considerable de la "tradición" y, sin embargo, la comunalidad sobreviva? ¿Acaso el indígena

sin sus tradiciones no deja de ser indígena? ¿Dónde encaja en todo esto la idea tan extendida de que la cultura es algo que se conserva o pierde?

Para contestar estas preguntas tenemos que retroceder hasta el origen mismo de la palabra. Vinculado con "cultivar" (lat. *colere*), el término "cultura" empezó a asociarse en la antigüedad romana con el cultivo de la tierra y también del espíritu. Desde aquel entonces, el concepto ha vivido numerosos traslados de significados y matizaciones. Hasta hace poco solía utilizarse para señalar únicamente lo culto, es decir, la capa más fina de la creación intelectual y artística humana, altamente valorada, limitada a una pequeña élite creadora y sus seguidores, mecenas y consumidores. Para demostrarlo, podemos visualizar la posición prestigiada que tiene en la civilización occidental la música clásica y el estatus que a una persona le brinda ser, digamos, admirador de la ópera.

Así concebida, la cultura era solo "de unos" y "para unos", y era válido proclamar que algunos carecían de ella. ¿Cuántas veces hemos escuchado o hasta dicho que alguien "no tiene cultura"? Aunque esta noción ha pervivido en el uso común hasta la actualidad, las ciencias sociales pudieron comprobar que la cultura no es algo que puede o no tenerse; no es una opción, sino la mismísima condición fundadora del humano como un ser social que convive y organiza su existencia junto con los demás miembros de su especie.

Con el término "cultura" se designa nada menos que la autoexpresión total de un grupo humano, la que equivale a un todo simbólico. Todo lo que se crea, piensa, dice y hace en dicho grupo, en determinado tiempo y espacio (en una región históricamente conformada), permite entender el mundo, vivir en él y sentir identidad como colectividad.

En las ciencias sociales probablemente no existe un concepto más cortejado, evidencia de esto es que a mediados del siglo xx ya existían 164 definiciones de lo que es cultura (Kluckhohn y Kroeber, 2001). Hoy, unos setenta años después, tal vez ni siquiera sea posible cuantificarlas. En medio de tal variedad surge la pregunta por el concepto de cultura que rige este libro. Dado que suele ser más fácil entender las propiedades de algo

exponiendo precisamente lo que no es, veamos primero cómo se ha comprendido y aplicado este concepto en el ámbito específico de nuestro interés: la problemática de la cultura en las comunidades indígenas en México.

Bajo la influencia de las pretensiones nacionalistas difundidas por las élites gobernantes, generaciones enteras de mexicanos han querido ver la realidad indígena de su propio país en sus manifestaciones tangibles o fácilmente visibles: vestimenta, gastronomía, vivienda, lengua, danza, rituales; se ha repetido sin fatiga que estos elementos conforman la riqueza cultural de México y alimentan el patriotismo de cualquier ciudadano.

Por otro lado, en el discurso moderno en México, cuyas raíces descienden a la época postrevolucionaria y se robustecen con la llegada del neoliberalismo en la década de los 80, las comunidades indígenas se han visto como espacios marginados definidos por la condición desafortunada de la pobreza. Se los considera como ejemplares vivos del atraso (entendido como la falta de progreso), pues no aportan nada al rumbo del país que está avanzando en los rieles de la modernidad. En suma, nada que nutra el orgullo nacional mexicano.

Si combinamos estos dos discursos que pese a sus rasgos contrarios resultan complementarios, podemos ver que la cultura indígena está percibida bajo el prisma de la "tradición" y "costumbre", ya sea para simbolizar la riqueza cultural o la pobreza material.

En las últimas décadas, los efectos de este pensamiento se entreven en el cada vez mayor afán de comercializar los diferentes aspectos de las culturas indígenas y lucrar de sus atractivos; por ejemplo, se han llegado a vender rituales ancestrales como el temazcal o se han creado líneas de ropa de marca copiando los bordados tradicionales. En junio de 2015, la diseñadora francesa Isabel Marant lanzó una colección de ropa que era –como ella misma al final reconoció– la copia fiel de los bordados provenientes de la comunidad mixe Santa María Tlahuitoltepec. Los derechos sobre este mismo diseño usado por Marant fueron reclamados también por otra empresa francesa que, incluso, declaró la intención de patentarlo y cobrar a los mixes de Tlahuitoltepec por seguir elaborando sus trajes tradicionales.

En torno a este caso controversial de plagio surgió toda una polémica, dentro de la cual daremos palabra al señor Oreste Martínez, comunero de Tlahuitoltepec, quien se dedica a la elaboración artesanal de estos bordados tradicionales: "Por el año 2000 se estaba perdiendo la costumbre de llevar nuestro traje típico porque a las señoritas ya les daba pena ocuparlo", explica el señor Oreste. "Entonces, la gente del pueblo dijo: «Vamos a recuperar lo nuestro». ¿Qué hicimos? Empezamos a reproducir los trajes y venderlos hasta que se volvieron a ocupar. Ahora que la francesa plagió nuestro diseño de los bordados, sin querer nos ayudó porque ahora todo el mundo dice: «Quiero mi blusa de Tlahuitoltepec». Y nosotros decimos: «Por lo menos nos abrió más el mercado»".

Teniendo en mente el caso Marant/Tlahuitoltepec, es interesante cómo la comunidad aprovechó un contexto adverso, pero mediatizado para redefinir sus propias actitudes internas hacia el "elemento cultural auxiliar" de la vestimenta tradicional. Cuando se trata de perspectivas que son externas a las comunidades originarias, parece que sus manifestaciones culturales solo tienen utilidad en estos tiempos por su potencial comercial, es decir, pueden ser vendidas exitosamente a los fuereños en forma de un objeto artesanal, ya sea a un mexicano no indígena que es turista en su propio país o a un visitante extranjero ávido de un recuerdo "exótico". En cambio, cuando las propiedades culturales indígenas son puestas en práctica para sostener un modo de vida alternativo al occidental, de pronto pierden su atractivo y se califican como factores que arrastran a las comunidades originarias siglos atrás y no las dejan caminar hacia el progreso.

Ahora bien, si estas ideas sencillas acerca de la diferencia cultural estuvieran en lo cierto y si la cultura humana fuera simplemente una colección de costumbres, las comunidades indígenas no podrían visualizarse de otra forma que una especie de museo al aire libre. Una comunidad sería una simple "aldea rural", donde la gente lleva a cabo "costumbres", se pone "trajes típicos", prepara "platillos regionales" y habla un "dialecto", es decir, practica lo que se conoce como el folklor. Sus habitantes reproducirían mecánicamente sus quehaceres tradicionales sin contemplar el flujo

del tiempo y las transformaciones que este les trae, no pondrían en tela de juicio sus propias prácticas, no vivirían conflictos y tampoco podrían disfrutar de ser parte de algo que los sobrepasa como individuos. Serían pobres o ricos, pero nunca se preguntarían por qué. Serían un lindo, o no tan lindo anacronismo.

En realidad sucede todo lo contrario. Cuando las personas habitamos en un lugar, tenemos voz y protagonismo independientemente de si nos consideramos indígenas o no, o si somos activos o pasivos al interactuar con nuestro entorno. No podemos dejar de contribuir a su dinámica porque el lugar donde vivimos no es un simple espacio físico que llenamos con nuestra presencia: es un juego de significados que nos insinúa la cultura en la que crecimos. En este mismo sentido, las comunidades indígenas actuales no son un simple vestigio del pasado destinado a ser reemplazado por formas "más modernas", sino que son entes vivos y flexibles, capaces de adaptar su existencia a la modernidad sin disolverse en ella.

Para comprobar esto, basta con conversar con los habitantes de las diversas comunidades indígenas que hay en México. Al cuestionarlos sobre lo que sienten al pensar en la comunidad donde viven, lo primero que nos trasmiten es el hecho de llevarla dentro en forma de un lugar imaginario. En este lugar, todo lo que los rodea y les ocurre está entrelazado y en conjunto genera un profundo sentido. Para aterrizar esta idea, escuchemos lo que nos confió uno de nuestros interlocutores, el señor Luis Flores del pueblo otomí San Francisco Xochicuautla: "Lo que más me liga a este lugar son los antepasados", dice el señor Luis.

> Mi papá conoció dos generaciones que vivieron aquí en Xochi, entonces hoy ya serían cuatro. Me parece que lo importante es la tierra y los recuerdos que hay en ella. Si me presionaran para que me vaya, yo no me muevo, aquí me quedo. Aquí no hay nada que me desagrade realmente. A lo mejor, el ruido que se llega a dar, pero sería eso nada más. Lo que más me hace sentir bien de vivir aquí es la tranquilidad y la solidaridad. Aunque nos damos nuestros jalones de orejas feo entre los vecinos, cuando viene alguna eventualidad, hay esos lazos de apoyo

> entre vecinos y familiares. Esto se traduce en el Día de Muertos, esa tradición tan agradable, porque cuando hemos tenido decesos, están ahí acompañándonos.

¿Qué podemos rescatar de este testimonio? Observemos que la comunidad interna que lleva consigo el señor Luis está construida con vivencias que necesariamente son emocionales porque los humanos no podemos vivir y experimentar de otra manera. Por obvio que esto pueda sonar, conviene indagar un poco en el pasado y enfrentarnos con los discursos que aún se encuentran vigentes. Desde los tiempos coloniales se introdujo la idea de que los europeos son la "gente de razón" (racional, dueña de sus vidas) y los indígenas la "gente de la costumbre" (supersticiosa, carente de juicio), ha existido la noción de las comunidades rurales e indígenas como espacios inmóviles, detenidos en el tiempo, atrapados y petrificados junto a sus costumbres. Como veremos a lo largo de este libro, vivir en la llamada "costumbre" no necesariamente significa ser impasible frente al mundo y mecánicamente repetir siempre las mismas actividades arraigadas y aprobadas por el tiempo. No puede funcionar así, porque cualquier experiencia vivida por un ser humano se produce frente a algo, es acompañada por ciertos sentimientos y, por ende, contiene una fuerza movilizadora.

De tal modo que la comunidad imaginaria llamada "Xochi" que habita el señor Luis está atravesada por el hilo del tiempo (los recuerdos personales, la memoria familiar, la consciencia de que hubo generaciones pasadas) y está poblada por diversos referentes emocionales de los que se construye el sentido de pertenencia (paz y conflicto, gusto y desagrado, solidaridad, todo esto en una permanente tensión). La mención del Día de Muertos no es un fragmento aislado, sino una idea perfectamente integrada en este panorama, donde se combina la tristeza por la partida de un ser querido con el consuelo que brinda el acompañamiento tanto de los vivos como de los fallecidos, todo dentro de los confines de una sola comunidad. Ahora bien, amarremos los hilos sueltos y conectemos estas observaciones con el concepto general de la cultura.

La cultura de un grupo humano no consiste en un aglomerado de elementos separados. Si así fuera, sería una cuna pobre y agujereada para sus habitantes, quienes quedarían viviendo en medio de una colección de costumbres y tradiciones sin saber siquiera por qué y para qué las practican. Pensar la cultura en estos términos significaría aminorar su relevancia, cuando lo que realmente nos brinda es un mundo acogedor. La cultura es una estructura de ideas sostenida por una colectividad, con puntos fronterizos de lo avalado y de lo prohibido, donde todo se vincula de manera directa o indirecta y ningún elemento queda fuera del sistema, es decir, inexplicado.

Por consiguiente, es de bastante ayuda imaginarnos la cultura de una sociedad como una estructura por capas. Si al inicio dijimos que es posible que una comunidad perviva sin algunos de sus elementos culturales más llamativos que la gente relaciona con "lo indígena", ahora podemos entender cómo es posible. Rendón (2003: 79), al exponer los postulados de la comunalidad, identifica tres tipos de recursos dentro de cada sistema cultural: los fundamentales que representan su esencia, los auxiliares que hacen posible que se cumpla la función de los primeros y, finalmente, los complementarios que sirven para mantener y reproducir los auxiliares. Aun cuando se desvanecen los recursos culturales complementarios (los trajes típicos), la matriz de la cultura permanece intacta (las relaciones de reciprocidad dentro de la colectividad). Esto no podría pasar si la cultura humana fuera un simple mosaico de costumbres mecánicamente reproducidas.

En México se identifican numerosas situaciones que reflejan lo que Rendón expone. Podemos mencionar el ejemplo emblemático de la comunidad San Martín Tilcajete en Oaxaca, curiosamente considerada por su habitantes como un pueblo zapoteco que ya no habla zapoteco. Aunque en Tilcajete, esta lengua originaria se esfumó a lo largo del siglo pasado y con ella un importante identificador de pertenencia étnica, los principios de la comunalidad siguen arraigados en la mentalidad de los comuneros locales. Su notable vitalidad se observa en los mecanismos de reciprocidad que rigen la organización de las festividades religiosas, de los festejos particulares o de la

faena destinada a las obras públicas en la comunidad (Erdösová, en colaboración con Sosa, 2022).

Debido a la existencia de este tipo de contextos complejos, Gaussens (2019: 665) advierte lo arriesgado que sería pensar de forma esencialista, es decir, percibir las realidades indígenas como esencialmente tradicionales y estrictamente ligadas a la costumbre. La cultura debe de entenderse como un fenómeno humano dinámico, flexible y capaz de adaptarse para sobrevivir a largo plazo. Si adoptamos la metáfora de la "masa madre" que propone Corona Caraveo (2010: 584), podemos visualizar la cultura de cada grupo humano como algo dotado de una cualidad generadora y creativa. Esto significa que los sujetos siempre están construyendo nuevos escenarios de expresión cultural al ser capaces de reconceptualizar y reinterpretar su propia realidad.

Para que estas transformaciones constantes puedan darse, el grupo humano se va apropiando de los elementos de otras culturas con las que tiene contacto y los va incorporando en el "nosotros" al respetar la lógica profunda de la cultura propia. Esto nos brinda elementos para reconsiderar la "amenaza" que el contacto con otras formas de ser supuestamente trae a la tradición ancestral: cuando dos sistemas culturales entran en interacción, uno no se disuelve enteramente en el segundo, sino que resguarda su parte medular, el llamado "núcleo duro" del que nos habla López Austin (2012). Los límites de este núcleo son borrosos, pero su parte central es firme y tendrían que conjuntarse condiciones muy adversas y actuar a largo plazo para que realmente se descomponga.

Cabe resaltar que los sistemas de conocimiento originarios contienen importantes nociones sobre los procesos de cambio e intercambio; por ejemplo, desde la cultura tzeltal de los Altos de Chiapas, Gómez (2014: 112) afirma que "lo tzeltal" es dinámico; si bien los principios culturales tzeltales no cambian, sus formas de manifestación sí. Así, la cultura tzeltal puede absorber diversos elementos del mundo mestizo, siempre que respondan a las necesidades tzeltales y contribuyan a sus nociones de vivir bien (*lekil kuxlejal*).

Las culturas indígenas de México deben interpretarse como entes en constante movimiento que, por muy remotas que sean, no viven en aislamiento, no son libres de influencias externas y tampoco son portadoras de una tradición pura, heredada e invariable. "Hay cambios para bien y para mal, se va transformando siempre la comunidad," concluye el señor Oreste Martínez de Tlahuitoltepec.

Aristas de la autonomía: autosuficiencia cultural

¿Qué posiciones toman los comuneros ante el cambio o permanencia de su propia cultura?

La comunidad indígena necesita saber equilibrar dos fuerzas para seguir existiendo. La primera fuerza es la capacidad de enfrentarse a los cambios que han estado llegando de forma cada vez más acelerada debido a la globalización. El mundo se ha contraído con la expansión de los medios digitales de comunicación y las nuevas formas de transporte, por lo que el aislamiento ya no es una herramienta tan eficaz como lo era en los siglos pasados.

La segunda fuerza es la energía interna que posibilita la reproducción de las sociedades pequeñas, sustentada en la tierra, la organización interna y la lengua propia (Martínez Luna, 2003b: 17), es decir, para perpetuar su existencia como una colectividad diferenciada de otras, la comunidad debe ejercer su voluntad de ser comunidad y atenerse a las prácticas autónomas que la supieron proteger a lo largo del tiempo: organizarse internamente para decidir los asuntos de interés colectivo y resolver las necesidades locales con recursos propios. Solo al existir tal voluntad hay cohesión social y, por ende, futuro para la colectividad.

Cuando estas dos fuerzas interactúan, cada comunidad indígena pasa a ser un proyecto común en construcción permanente (fuerza uno) que se da en un territorio configurado por la historia, la lengua ancestral y la organización religiosa, política, cultural, social, civil, económica y de justicia (fuerza dos).

Existen estudios que nos acercan a esta idea desde los comuneros mismos, como el de Hernández (2017: 208) en las comunidades nahuas del municipio de Atlapexco, Hidalgo. Los mismos actores locales interpretan la realidad en que viven en términos de cambio. Un testimonio particularmente elocuente, proveniente de la comunidad lacandona Nahá, nos fue proporcionado por el señor Francisco Camacho. La Selva Lacandona es de los lugares más remotos e inalcanzables dentro del territorio mexicano y si algún pueblo indígena puede hablar de las posibilidades de aislamiento voluntario y la resistencia frente al cambio, son precisamente los mayas lacandones. El señor Francisco nos comparte lo siguiente:

> Hay un cambio con el tiempo porque la comunidad va creciendo. Ahora hay iglesias y personas que les gusta ir y escuchar la palabra de Dios; pero antes, cuando vivía Chan K´in Viejo *(fundador del pueblo y su respetado líder)*, era diferente. Hoy aún tenemos a Antonio Martínez que es como un chamán, es el más grande de aquí, tiene más o menos ciento veinte años de vida. Es nuestro líder y nos dice qué debemos y no debemos hacer. Él siempre nos da la orientación y nos advierte: «Ustedes saben que a nosotros nos dejaron esta reserva y hay que cuidarla. No hay que acabarla porque esa es la vida de nosotros». Don Antonio ha dicho siempre eso porque los que pasaron hace muchos años, nuestros abuelos, decían que cuando se acabe la reserva, el sol entrará directo en la tierra, se calentará mucho y va a haber muchos cambios. Y es verdad, nosotros vemos todo ese cambio. Además, don Antonio hace rituales y ceremonias cada año. Hace balché que es una bebida que se fermenta, él la toma y puede ver cosas que no son de él. Pide a los dioses que nos vaya bien, toca un caracol para avisar a la comunidad que va a haber una fiesta para alguien, para pedir la lluvia si no llueve, para pedir que el maíz crezca o que les vaya bien a todos. También hace limpias para los turistas y siempre ha llegado con ellos, aunque esa es la costumbre de los dioses antiguos de los mayas. Y, la verdad, sí funciona.

En las palabras del señor Francisco se refleja la huella de ambas fuerzas que orientan el rumbo de la comunidad indígena contemporánea. Por un lado,

las innegables dinámicas del cambio: el crecimiento de la población, la presencia de diversas religiones, la entrada de los turistas, el legado de los abuelos líderes y sus advertencias sobre lo que en nuestra interpretación es el manejo insensible del medio ambiente y el cambio climático. Por otro lado, se aprecia la voluntad de actuar como un pueblo con vida interna autónoma: la orientación espiritual recibida del prestigiado anciano Antonio Martínez y los actos rituales que efectúa para el bienestar de la comunidad; la consciencia del territorio comunitario como la fuente de la vida, y la responsabilidad histórica de los comuneros hacia él. En términos más generales, lo que se percibe en el testimonio del señor Francisco es la convicción de que la cultura comunitaria es funcional y eficaz para la buena vida y la futura supervivencia de la colectividad.

Visto que estamos transitando desde una meditación sobre la cultura en general, es lógico reanudar y seguir un momento más por este camino. Por eso, en los testimonios de los comuneros entrevistados nos empeñamos en identificar y reunir las reflexiones personales acerca de la relación entre la cultura, tiempo y autonomía. Como resultado de esta búsqueda emergió una idea compartida entre muchos de ellos que denominamos "convicción de una autosuficiencia cultural indígena". Una forma elegante de plasmar este pensamiento proviene del señor Crisanto Maya de San Antonio de las Huertas, quien dice: "como que nos contagiamos o invitamos internamente" para sostener la cultura propia.

Esta idea la desarrolla con más detalle el señor Pedro Reyes de Jarácuaro, valiéndose del ejemplo del Día de Muertos o la Noche de Ánimas, como se conoce esta festividad en su zona. Expone cómo, a través de la acción conjunta de varias comunidades de la región lacustre del estado de Michoacán, representadas por el llamado Consejo Regional, se está exigiendo respeto hacia las festividades sagradas, concurridas también por los turistas. El señor Pedro dice:

> Algo muy fuerte para nosotros los purépechas es la Noche de Ánimas. A través de las autoridades y el Consejo Regional, hemos logrado hacer algunos trabajos

> para nuestras comunidades y mejorar no tanto los eventos mismos de la Noche de Ánimas, sino más bien la recepción de la gente que nos viene a visitar. Logramos pedirles que no lo vean como una diversión, que para nosotros es algo sagrado y místico, algo que nosotros sentimos y llevamos. Y que, con o sin el recurso del gobierno, nosotros de todos modos vamos a seguir haciendo las ofrendas.

En la parte final de su testimonio, el señor Pedro reitera que estas festividades son propias del pueblo purépecha y su existencia no depende del apoyo institucional. Como vemos, la autosuficiencia cultural significa también que la cultura comunitaria se preserva en el pueblo y en el hogar por la misma voluntad de la gente, no gracias a la escuela u otras instituciones externas. Estas, en dado caso, solo pueden reforzarla.

En este sentido, la familia y la comunidad son responsables por la trasmisión de los aspectos culturales tanto centrales como auxiliares. Para el caso de la lengua ancestral, la señora Juana Victoriano de San Antonio Pueblo Nuevo cuenta:

> Los que hablamos la lengua mazahua educamos a nuestros hijos y nietos para no perder la costumbre. A los niños les hablamos en la lengua, o sea, es una escuela para nosotros. Por eso, nos enojamos cuando Aurelio Nuño *(Mayer, secretario de educación del presidente Peña Nieto, ejecutivo de la Reforma Educativa)* decía: «Nosotros vamos a poner calificaciones, algunos maestros pasarán y otros no». ¿Quién es él para que diga eso? En cambio, nosotros nos calificamos solo con base en nuestra lengua: tú sí te la sabes, tú no te la sabes.

Ahora bien, cuando la fuerza dos (autonomía) sucumbe a la fuerza uno (cambio), la comunidad empieza a fragmentarse por dentro, perder unidad y cohesión. "Antes había convivencia tranquila y armoniosa, pero lamentablemente se ha perdido esa cultura de respeto y tradiciones", opina al respecto el señor Cristóbal Santis de la comunidad tzotzil Aldama. "En mi punto de vista, el mismo gobierno metió las ideas para que se perdiera, porque hoy hay

muchos problemas de partidos políticos, pleitos de tierras o entre religiones. Por eso, la misma gente empieza a pelear y a chocarse. Para mí es muy preocupante y triste".

Tomando en cuenta este contexto complejo en que se desenvuelven las comunidades indígenas actuales, no es sorpresa que las formas de tratar la herencia cultural propia sean muy variadas. Anteriormente habíamos señalado que, últimamente, los diferentes aspectos culturales indígenas han llegado a despertar interés más allá de las comunidades de origen (pensemos en la artesanía, trajes típicos, objetos y prácticas rituales), lo cual causó que fueran comercializadas desenfrenadamente tanto por diversos intermediadores y revendedores como por las mismas personas indígenas, a veces con el precio de quedar desviadas de su contexto y razón de ser. También, desde otros frentes, la cultura originaria propia se ha defendido como algo reservado para sus portadores legítimos, definidos mediante la pertenencia a una comunidad étnica.

En consecuencia, por un lado, existen voces indígenas que gustosamente comparten la información sobre la cultura propia con los fuereños, pensando en el beneficio que trae ser conocido y, por ende, reconocido por los "otros". La evidencia de ello es este mismo libro que contiene varias decenas de testimonios personales que se caracterizan por la apertura hacia el diálogo entre culturas.

Por otro lado, al realizar dicho diálogo, algunos comuneros entrevistados fueron defendiendo ideas donde la cultura propia es objeto de custodia, vigilancia y protección. Se podría decir que, a pesar de que el concepto de "apropiación cultural" no se haya explotado demasiado en los discursos oficiales mexicanos, la idea como tal sí se encuentra presente en las comunidades indígenas y se hace sentir en la interacción cotidiana con ellas.

Por eso, involucrarse sin invitación previa en la cultura reservada para un grupo étnico no tiene que estar bien visto; por ejemplo, el señor Pascual Gómez, quien actualmente vive en la comunidad tzotzil San Andrés Larráinzar, nos comparte cómo los representantes de las instituciones oficiales hacen uso de los elementos culturales indígenas (como los trajes típicos)

para posicionarse en las comunidades originarias chiapanecas: "Los priistas, los del gobierno oficial, quieren que se siga manteniendo la cultura y las tradiciones indígenas, pero nada más como a ellos les parece", dice el señor Cristóbal: "Solo quieren conservarlas como una identificación sencilla, pero ya no la dignidad y la identidad. En realidad quieren que solo exista lo oficial".

En este testimonio llama la atención precisamente la forma esencialista de contemplar la cultura humana que, al juicio del señor Cristóbal, define la ideología que profesan los representantes del gobierno del país. La cultura indígena se disecciona y reduce a una serie de elementos superficiales que se emplean como etiquetas sencillas para identificar a "lo indígena". Para nuestro interlocutor, concebir la cultura indígena de esta manera es políticamente conveniente, ya que no obliga a nadie a reconocerla a profundidad (para el señor Cristóbal: "dignidad") como un modo de vida alterno ("identidad"). Es una manera de emitir discursos políticamente correctos que elogian la diferencia cultural y al mismo tiempo practican políticas enfocadas en su domesticación y asimilación.

Ahora bien, el siguiente gran tema relacionado con la concepción de la cultura indígena entre los comuneros entrevistados es la protección categórica de "lo propio". En algunos casos, el afán por practicar la autonomía desde una comunidad étnica puede desembocar en una especie de purismo cultural fundamentado en las ideas de aislamiento y resguardo de la tradición; por ejemplo, el señor Crisanto Maya de San Antonio de las Huertas sostiene la idea de que la comunidad es portadora y protectora de la pureza de la costumbre, aunque actualmente existen presiones externas inevitables que la privan de una gran parte de su autonomía.

Por un lado, el señor Crisanto dice: "Si no participamos con el gobierno, nos hacen sentir que estamos en contra". Por otro lado, enfatiza la autosuficiencia cultural comunitaria:

> No hace falta que el gobierno municipal, estatal o federal nos inculque cómo es nuestra cultura y tampoco importa si quiere preservarla o no. Aquí en la comunidad tenemos nuestra propia cultura y no es necesario que vengan y nos

> den una despensa para preservar nuestra raza. Un político no debe de meterse al cien con nuestra cultura. Nuestros padres y abuelos nos entrenaron para no permitirlo. En algunos lugares sucede que hasta los políticos son mayordomos *(cargo comunitario ligado a la religiosidad popular)* y ya ni se acercan cuando dejan el cargo: se olvidan de la comunidad. En cambio, todos nosotros en la comunidad tenemos la responsabilidad de ser mayordomos y ser mayordomo es abocar directamente a la cultura.

En este marco, la palabra usada frecuentemente para describir los sentimientos que provoca la intromisión de entes externos en lo propio es "celo" y su adjetivo "celoso". El señor Crisanto dice: "Nuestra cultura es un gran orgullo y nosotros somos muy celosos para preservarla y no mezclarla. Eso es delicado. La costumbre debe ser lo que realmente eres, hay que preservar lo que realmente eres y no mezclarlo". Para dar orden a las ideas en el discurso del señor Crisanto, pudimos identificar cuatro tesis de fundamento:

1. La cultura refleja la esencia de la persona y de la comunidad, al representar "lo que realmente eres".
2. Al mezclarse, la cultura deja de contener esta esencia. En la expresión "la costumbre *debe ser* lo que realmente eres" aparece la necesidad de corrección y canalización hacia la pureza original.
3. La cultura se puede perder. Esta idea se ve plasmada en el verbo "preservar", cuya visibilidad semántica depende del polo opuesto "perderse". Esto nos da la idea de una cultura estática cuyas reacciones a los nuevos impulsos no son vistas como naturales, sino como una especie de vicios.
4. La cultura es solo de algunos, es decir, es condicionada por la pertenencia a la comunidad respectiva.

A modo de ejercicio mental, dejaremos al lector con la siguiente pregunta abierta: ¿Cómo ayudan los celos por la cultura propia a mantener la cohesión de las pequeñas comunidades culturalmente distintivas o, en su caso, cómo actúan en su detrimento? Tal vez, de aquí se pueda desprender una

pregunta de investigación para realizar un estudio inédito y, quizás, escribir un libro completamente nuevo.

La costumbre y su uso

¿Cómo funciona la autonomía indígena en el papel y en la vida real?

"Nadie nos puede obligar a cosas que no queremos. Por eso, nuestras autoridades tienen que ser personas internas, las externas no están permitidas". Este testimonio tajante que nos proporcionó el señor Francisco Camacho de la comunidad lacandona Nahá es un excelente punto de partida para lo que sigue: el tema de la autonomía indígena tal como se maneja en los discursos de los comuneros entrevistados. En el caso del testimonio que acabamos de leer, el señor Francisco opina que si el pueblo pretende mantener su libre determinación, solo debe confiar el poder a sus propios habitantes dentro de la comunidad. La autonomía indígena en México es un tema complejo y delicado, debido a que se trata de un derecho constitucional reciente y aún poco ejercido.

En el año 1992 se dio el primer paso para reconocer que México no es un Estado-nación mestizo como antes se antojaba pensar, sino un ente heterogéneo, multi identitario e internamente desconectado. En el año mencionado, la Constitución del país quedó reformada en el artículo 2, donde apareció una nueva definición de la nación, la que de un día a otro cambió su rostro mestizo por uno pluricultural, sustentado en "sus" pueblos indígenas.

Fue una reforma aún parcial y mediocre, pero esencial por marcar rumbos futuros. Su mediocridad descansa en que el reconocimiento constitucional de la diversidad cultural no podía resolver las relaciones interétnicas conflictivas que caracterizaban al país. Fue apenas un primer asomo en los procesos de negociación complejos que quedaban por realizar entre los gobiernos y los grupos étnicos cada vez más alborotados y dispuestos a organizarse para comunicar sus demandas colectivas, incluso, a costa del uso de armas.

Para un Estado tan diverso en su etnicidad como el mexicano, la mayor contribución a la democratización no podía ser nada menos que el régimen de la autonomía, el único instrumento contemporáneo capaz de dar respuesta a las necesidades actuales y aspiraciones futuras de los pueblos indígenas (Sánchez, 2008: 285, 292). Dado que en 1992 la idea de la autonomía indígena aún estaba en pañales, la reforma constitucional se mostró insuficiente para detener lo que se vino dos años después: la avalancha del levantamiento zapatista.

En vista de que volveremos a escuchar sobre los zapatistas varias veces a lo largo de este libro, conviene detallar un poco este tema. Al fin y al cabo, se trata del principal referente de la autonomía indígena tanto en México como en Latinoamérica.

Los antecedentes del zapatismo se remontan al movimiento estudiantil-popular de 1968, las luchas obreras y campesinas de la década de los 70 o la teología de la liberación, influencias que posibilitaron que en la fecha emblemática del 1 de enero de 1994, la organización llamada Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) declarara la guerra al gobierno federal, tomando las cabeceras de siete municipios chiapanecos, incluyendo la capital de la entidad.

En este momento histórico, los pueblos indígenas agrupados bajo la bandera del EZLN por primera vez dialogaron abiertamente con el gobierno federal (en aquel entonces presidido por Carlos Salinas de Gortari y, poco después, por Ernesto Zedillo), para asegurar sus derechos mediante una reforma constitucional. En un ambiente de pánico y violencia que sobrepasó al estado de Chiapas, un mes y medio después del estallido del levantamiento inició un proceso de negociación entre los insurgentes y el gobierno (nunca ha concluido completamente). Desde sus primeras etapas, el proceso falló en la implementación de las demandas indígenas, plasmadas en una serie de documentos llamados Declaraciones de la Selva Lacandona y avaladas en 1996 mediante la firma de los Acuerdos de San Andrés (entiéndase San Andrés Larráinzar) con la intermediación de una comisión de negociación federal, reunida para solucionar el conflicto armado.

Como la materialización de las demandas zapatistas por parte del gobierno dejó mucho que desear desde el punto de vista de los insurgentes, la situación se estancó y contribuyó a que la resistencia zapatista se perpetuara hasta la fecha bajo un régimen autónomo ejercido no *de iure*, sino *de facto*. Los zapatistas empezaron a desarrollar autonomías territoriales en sus regiones de impacto con instituciones paralelas a las oficiales y un sistema educativo igualmente autónomo (Silva, 2019: 120).

Con el paso del tiempo, el movimiento transitó de ser un proyecto militar a uno de lucha política, debido a la presión de los pueblos mayenses involucrados y su cultura de la resistencia. Hoy dicho movimiento consiste, por un lado, en el mismo EZLN que representa su parte central político-militar, y por otro, en las comunidades indígenas de los Altos y las Cañadas de Chiapas, complementadas por la sociedad civil nacional e internacional.

En el marco del zapatismo se buscó defender los derechos, autonomía, territorios, culturas y lenguas indígenas (siempre en relación con los valores universales) para su digna participación y representación en el Estado nacional, reconceptualizado por el EZLN como uno pluriétnico donde la diversidad implique unidad, no separatismo (González Casanova, 2001: 5). En palabras del primer gran personaje y líder zapatista, el enigmático subcomandante insurgente Marcos, el objetivo del movimiento no era simplemente la toma de poder, sino algo mucho más complejo: la creación de un mundo nuevo basado en una cultura política de libertad y justicia.

Regresemos al momento crucial en el que las negociaciones entre el EZLN y el gobierno fracasaron. ¿Qué sucedió en aquel entonces? ¿Qué pasó después? Tras una serie de mesas de diálogo, la comisión federal encargada de las negociaciones presentó al Congreso federal las iniciativas de una reforma constitucional que estaba estructurada sobre los siguientes temas: derecho y cultura indígena, democracia y justicia indígena, desarrollo indígena y mujeres indígenas.

Dentro de estos ejes predominaba la demanda por la libre determinación ejercida en el marco de la autonomía. Según Torres (2004: 26), la libre determinación alude al derecho de un pueblo a proclamar su existencia y

ser reconocido como tal (autoafirmación); a la facultad de determinar quiénes son los miembros de ese pueblo (autodefinición); a la definición de los límites territoriales (autodelimitación); al poder reconocido a un pueblo de procurarse a sí mismo dentro de un marco estatal según su propio estatuto (autoorganización), y a la facultad de un pueblo para gestionar sus propios asuntos, o sea, gobernarse y administrarse libremente en el marco de su estatuto (autogestión).

Por su parte, el concepto similar de autonomía se refiere al acto de un pueblo de gobernarse y gestionar sus asuntos internos, el cual se ejerce en un territorio propio como manifestación de la autodeterminación (Aparicio, 2009: 14). Puede interpretarse de varias maneras y en algunas acepciones hasta ser temido por sus connotaciones de secesión. Aunque las autonomías por las que están luchando los movimientos indígenas son de enfoque político, generalmente no están orientadas hacia el separatismo y la creación de estados nuevos, sino que van hacia el interior de los estados existentes.

Aclarada esta terminología, podemos reanudar con la problemática de la reforma constitucional. Cuando esta vio luz en 2001, impulsada por iniciativa de los presidentes Ernesto Zedillo y Vicente Fox, solo contenía los resultados de la aprobación del primer tema de los cuatro que contenían los acuerdos: el tema de los derechos y cultura indígenas. El derecho a la libre determinación fue constitucionalmente reconocido, pero no en la faceta jurídica requerida por el EZLN, donde los pueblos indígenas debían figurar como "entidades de derecho público" (González Galván, 2019). Por eso, el EZLN consideró que los acuerdos iniciales fueron adulterados y finalizó su diálogo con el gobierno.

Con o sin el aval del EZLN, con o sin las características que el movimiento consideraba como no negociables, es un hecho que desde 2001 México cuenta con cierto marco constitucional para el ejercicio de la autonomía indígena que complementa el de las entidades federativas. A propósito, este derecho existía desde el año 1990 en que México se convirtió en uno de los países signatarios del *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales*, documento emitido por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de

la ONU en 1989. Sin embargo, fue con el levantamiento zapatista que este derecho se colocó en el visor del país.

¿Qué dice la Constitución mexicana? Hace constar que "el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional" (CPEUM, Artículo 2), es decir, a diferencia de la reforma del año 1992, esta contiene cambios en materia cultural (plurietnicidad y libre determinación), política (autogobierno) y jurídica (paralelismo de sistemas). El sujeto de estos derechos es el "pueblo indígena" compuesto por sus comunidades, definidas como entes originarios que pasaron por la colonización y conservaron una parte o la totalidad de sus instituciones, territorio y lenguas (González Galván, 2016: 302-303).

Uno de los principales problemas de esta reforma es que el ejercicio del régimen autónomo se delegó a los estados y municipios, en lugar de abrir las puertas para que los pueblos indígenas pudieran participar en el proyecto nacional en sus diferentes escalas, es decir, fue el único espacio desde donde se les permitió interactuar de forma autónoma con el resto del país. En consecuencia, hoy no existen soluciones absolutas en materia de los "usos y costumbres" dentro del derecho indígena asegurado en el artículo 2 constitucional. Las soluciones deben irse construyendo casuísticamente: no mediante leyes federales, sino en legislaciones y jurisdicciones locales (La reforma constitucional en materia indígena en México, 2002: 404).

A propósito de los "usos y costumbres", es un término que se ha utilizado de manera bastante indiscriminada para referirse a las formas indígenas de vivir, relacionarse, producir o gobernarse. Apareció originalmente en el texto del ya mencionado *Convenio 169*, pero en México se dio a conocer a partir del año 1995 con la reforma del Código Electoral oaxaqueño.

El estado de Oaxaca es una de las regiones de México, donde la mayoría de las comunidades indígenas decidieron desligarse de la organización social y política que les imponía el Estado y atenerse a sus propios usos y costumbres. Si el lector se pregunta cómo se manifiesta esto en la práctica, Alcántara (2004: 18) reporta que en uno de los lugares más rigurosos en este

ejercicio de la libre determinación, la comunidad Anyukojm Totontepec, se decidió negar el espacio a los partidos políticos, ignorándolos. Totontepec es una de las pocas comunidades, si no la única, que no permite que los partidos políticos o sus promotores coloquen material propagandístico. De esta forma, manifiestan su independencia total frente a las estructuras electorales oficiales del país.

El tema de los "usos u costumbres" es donde la problemática histórica y jurídica empieza a generar eco en los discursos personales de los comuneros entrevistados. Dicho término abunda en su lenguaje cuando aluden al ejercicio libre de sus prácticas tradicionales; decir "usos y costumbres" equivale a reconocer con profundidad el gobierno de la comunidad, por la comunidad y para la comunidad (Alcántara, 2004: 18).

El señor Oreste Martínez, originario de Santa María Tlahuitoltepec, dice que en esta comunidad mixe oaxaqueña el presidente municipal está supeditado a la autoridad ancestral originaria llamada consejo de ancianos: "Nuestro pueblo sigue conservando los usos y costumbres. Antes de que el presidente municipal diga una decisión, tiene que hacer una reunión con los ancianos y ellos son los que deciden".

Tlahuitoltepec es solo un caso de muchos. En el año 2008, aproximadamente el 80% (418 de 517) de los municipios oaxaqueños se regían por sus sistemas tradicionales de autogobierno. Esto demuestra que los sistemas autogestivos indígenas son útiles y pertinentes dentro de su contexto y, en extensión, que las formas organizacionales derivadas desde el Estado no son ni las mejores, ni irremplazables (Canedo, 2008: 401). Aun así, dentro de las entidades federativas de México, únicamente en Oaxaca se incorporaron los usos y costumbres en materia electoral, aunque hace más falta en Chiapas (La reforma constitucional en materia indígena en México, 2002: 400), marcado profundamente por la actividad insurgente zapatista.

De nuestros interlocutores, el señor Pascual Gómez de Larráinzar es quien se encuentra más cerca del zapatismo. Otros comuneros mencionaron durante las entrevistas la actividad del EZLN, pero ninguno formó parte del movimiento. En cambio, el señor Pascual pasó diecisiete años siendo

zapatista y esta fue una de las principales razones para darle al tema del zapatismo tanto protagonismo en este libro: no quisimos que sus experiencias pasaran desapercibidas por divergentes que fueran respecto al resto de los entrevistados.

El señor Pascual nota que el camino hacia la libre determinación indígena inicia en el sistema educativo, ese mecanismo poderosísimo que actúa sistemáticamente sobre la mentalidad de los niños y jóvenes de una sociedad:

> Los zapatistas empezaron por la educación y ahorita ya hay escuelas autónomas. No chocan con las escuelas del estado, porque en las zonas autónomas no las hay, trabajan aparte. Ahí empieza a cambiar todo porque los maestros son de la misma comunidad, de la misma gente pueden salir jóvenes, quienes tienen la consciencia de querer ser educadores de los niños. A los maestros se les dice promotores de la educación. En los caracoles que son los centros políticos autónomos, hay gente que prepara a los maestros y al terminar su formación, viene el orden de la comandancia, desde dentro de la organización, para que se vayan a trabajar con los niños. A un promotor de la educación y a su familia lo sostiene y respalda el pueblo, le da ropa y comida.

Las escuelas zapatistas autónomas hoy consideradas ilegales desde las instituciones oficiales del país, siguen representando un importante problema para los gobiernos mexicanos, quienes han perdido control ideológico sobre uno de los sectores de la población: en vez de empaparse con los valores nacionales (¿nacionalistas?), los niños en las zonas autónomas zapatistas están creciendo con las ideas propias del zapatismo.

Más allá del caso emblemático de la actividad insurgente zapatista, en muchos lugares han brotado diferentes grados de autonomía sin el aval oficial y que no tienen el aura célebre del zapatismo. Dentro de México, con la excepción de Oaxaca, la mayoría de las comunidades indígenas que tomaron el gobierno en sus propias manos y se autoproclamaron autónomas funciona en el limbo ilícito o así es visto desde la perspectiva de los gobiernos mexicanos. También hay lugares donde no se habla de la autonomía en

voz alta, pero se practica de todos modos. La opción que queda para evaluar el nivel de autonomía de cada localidad es observar atentamente las prácticas independientes que tal vez no tienen ningún sustento legal visible, pero sí las hay y se perpetúan.

Este tipo de autonomías practicadas, pero oficialmente no reconocidas, pueden observarse, por ejemplo, cuando en un pueblo se cancela la enseñanza en la escuela en la fecha de una festividad importante. El impulso para tomar esta medida desprende de la necesidad interna de la comunidad que considera dicho ritual como esencial para la preservación de la existencia propia, de tal modo que deja de lado las prescripciones del calendario escolar de la Secretaría de Educación Pública (SEP). Esto deja evidencia de que la comunidad es una forma de organización social que es requerida por la sociedad misma (desde abajo), no impuesta por las autoridades (desde arriba), y como tal se defiende.

Otro ejemplo de la autonomía puede ser la defensa de las fechas que un pueblo tradicionalmente ocupa para la rotación de las autoridades. Como relata Alcántara (2004: 56) acerca del estado de Oaxaca, en 1986 se aprobó una ley que colocaba el 15 de septiembre como la fecha oficial para tales cambios, sin tomar en cuenta que en la zona mixe siempre se hacía el primero de enero (fecha considerada sagrada por relacionarse con la llegada del año nuevo que trae no solo esperanzas nuevas, sino también autoridades nuevas). En Totontepec, por acuerdo en la asamblea del pueblo, no se reconoció esta ley. La comunidad permaneció casi aislada en su resistencia, tan solo acompañada por Tlahuitoltepec. Tres años después la ley fue revocada y la costumbre tradicional se reanudó en toda la región.

Un ejemplo más de las variadísimas prácticas autónomas puede ser el resguardo de los documentos internos de la comunidad que no están disponibles para la consulta indiscriminada por personas externas. El señor Cristóbal Santis del pueblo tzotzil Aldama dice:

> Esos documentos se protegen mucho porque es información valiosa. Nosotros somos muy reservados y, además, pensamos que alguien podría manipular y

> lucrar con esos documentos, entonces ponemos límites. Preferimos saber quién es la persona que va a consultarlos. Si a esa persona no le da respuesta el agente municipal *(representante del municipio en las comunidades y localidades que no son cabeceras)*, otra forma de acceder a los documentos es consultar la solicitud con la asamblea, con todo el pueblo. Ahí siempre preguntan para qué lo quiere uno y hay que dar una explicación.

Otra problemática muy llamativa relacionada con la actuación autónoma son las normas restrictivas que las comunidades imponen internamente para el bienestar público, por ejemplo, para controlar el alcoholismo y la drogadicción. El señor Crispín Amador del pueblo nahua San Isidro explica que en su pueblo no está permitido poner cantinas y el consumo de alcohol en público debe ser moderado: "Apenas hace dos años permitieron que las tiendas vendan cerveza, pero prohibieron que las personas estén ahí borrachas. Se pueden tomar una o dos cervezas y luego irse. O si se quieren llevar una a casa, que se la lleven. Tampoco se permite en lo absoluto que estén en las canchas o en el río tomando; si quieren tomar, que lo hagan en sus casas".

Una estrategia parecida fue introducida también en Anyukojm Totontepec para impedir que las personas se alcoholizaran o consumieran drogas en espacios públicos. Por eso, los que salen a la calle después de las diez de la noche sin la concesión de las autoridades quedan sancionados con una noche en la cárcel y una jornada de trabajo gratuito (Alcántara, 2004: 17).

En otra parte de México, en la isla de Janitzio sobre el lago Pátzcuaro, las decisiones autónomas fueron motivadas por la pandemia del Covid-19 que inmovilizó el mundo en primavera del 2020. Como relata el señor Leovigildo Bartolo: "La comunidad, a través de su asamblea, determinó que cerraba sus puertas para la nueva celebración de la Noche de Ánimas *(Día de Muertos)*. Entonces, los turistas no podían desembarcar en la isla. A pesar de que esto estaba en competencia federal, la comunidad se cerró diciendo: «No podemos recibir turismo por el motivo prioritario de la salud». La comunidad puso sus reglas y no se pudo hacer nada en lo absoluto".

Ahora bien, aunque la autonomía indígena es un derecho constitucional, la negativa de los gobiernos a materializarla en prácticas reales sigue siendo un hecho. México se ha caracterizado por una planificación política centralista y desde las esferas oficiales del país se está intentando ejercer control sobre las comunidades indígenas e integrarlas en las estructuras del Estado. Existe una constante tensión y en este libro nos interesaba captar su representación discursiva entre los comuneros entrevistados.

Al escuchar sus voces, el argumento básico para defender el derecho a la autonomía es el estatus de "originarios". En palabras de la señora Juana Victoriano de San Antonio Pueblo Nuevo: "Nosotros hemos estado mucho antes de que nacieran los partidos políticos. Entonces, cuando quieren deshacer o desaparecer un terreno, nos hacen enojar y decimos: «¿Quiénes son ellos? ¿Cómo es posible que hagan cosas que no son de ellos y ni consultan a los pueblos indígenas?»".

En esta problemática histórica penetrada por el recuerdo de la sumisión colonial de los pueblos mesoamericanos y sus consecuencias actuales, la autonomía se hace posible gracias a la autosuficiencia comunitaria, la que permite no depender de entes externos. La señora Juana continúa explicando lo inconveniente que es, a su juicio, recibir apoyos del gobierno: "Nosotros siempre estamos en lucha para no perder el objetivo que es la defensa del territorio y la tradición. Para evitar que nos digan: «¿Qué más quieren? Ya les dimos esto, ya les dimos el otro». Para hacer las cosas como nosotros queremos".

Un ejemplo altamente útil para adentrarnos en las relaciones tensas entre las comunidades indígenas y las estructuras oficiales del país es la problemática en torno al llamado jefe supremo étnico. Se trata de un cargo honorífico de representación cultural a nivel municipal que había sido creado para representar legítimamente a los pueblos indígenas, pero acabó sirviendo como figura para manipulación política.

En el estudio de Salazar (2008), centrado en el pueblo otomí, pero aplicable en los demás pueblos originarios de la zona, se analiza con una actitud crítica el establecimiento del Consejo Supremo Étnico en el Estado de México.

El cargo se interpreta como un aparato de utilidad paraestatal que disfraza la indiferencia de las esferas del Estado hacia el sector indígena de la población, sus problemas y necesidades. A través del jefe supremo, se busca contener a los pueblos indígenas de la entidad y generar en ellos clientelismo y servilismo político. ¿Qué motiva a estos pueblos a sumarse a este cargo? Para no quedarse al margen, optan por insertar algunos de sus miembros a las estructuras del Estado, buscando que se conviertan en dirigentes en quienes los habitantes de las comunidades indígenas puedan depositar su confianza, ya que proceden de su mundo: "Conocen la lógica de la dominación, por lo que la resistencia tiene nuevos tintes de esperanza para esta sociedad marginada" (Salazar, 2008: 698).

Nosotros pudimos entrevistarnos con el portador actual de este cargo entre los mazahuas mexiquenses del municipio San Felipe del Progreso, el señor Crisanto Maya. Nuestro interlocutor se explayó sobre la historia de este cargo concreto, el cual está íntimamente vinculado con su propia biografía. En cuanto a su creación en 1975, el señor Crisanto coincide con el estudio de Salazar en que las comunidades mazahuas buscaban contar con una figura que las representara en el escenario de la política pública, sobre todo la municipal. El primer jefe supremo fue elegido por decisión indígena mediante el mecanismo de la asamblea comunitaria, sin embargo, el segundo representante decidió politizar el puesto, no respetó el periodo funcional que originalmente era de tres años y se mantuvo años más. Al fallecer, el cargo fue ocupado por su hijo.

Desde el punto de vista del señor Crisanto, conforme se iba transformando el cargo para integrarse en la lógica de dominación ejercida desde los centros políticos de poder, disminuía la capacidad autónoma de las comunidades mazahuas. Para nuestro interlocutor, a mediados de la década de los 70, los usos y costumbres aún existían: "En aquel entonces todavía teníamos la facultad", dice el señor Crisanto. Sin embargo, pronto surgieron presiones políticas para que se abandonara la dinámica de la asamblea, con lo que se procuraba eliminar la consulta con el pueblo y el diálogo en torno a este cargo. Al inicio se ocupaban las instalaciones del Centro

Ceremonial Mazahua para las ceremonias y las asambleas, pero las instituciones del Estado empezaron controlar el acceso a este espacio, sujetándolo a la necesidad de pedir permiso previo.

Hoy se nota ante todo la resignación en la postura del señor Crisanto. Está convencido de que la autonomía ya no regresará, dado que la nueva generación no la ha vivido y, por lo mismo, desconoce los antecedentes necesarios para poderla revivir: "La autonomía ya no se va a lograr. A pesar de que tenemos gente de nuestro lado que son de origen indígena, no será lo mismo. No va a tener sentido porque no hay eco, caerán en lo mismo que ahora. Para los que tenemos la experiencia de madurez, se trata de seguir caminando en esta vida con disciplina y respeto".

A nuestro parecer, una gran parte de esta resignación se debe a la sensación de que no es posible regresar al pasado, reflejada en la expresión "no será lo mismo". Otra razón es la sensación sisífica de que el adversario es demasiado fuerte: "Posiblemente quisiéramos retomar autonomía propia, pero entonces estaríamos en contra del sistema de gobierno".

Esto es comprensible si tomamos en cuenta que las comunidades mazahuas mexiquenses habitan una de las entidades más urbanizadas, industrializadas e integradas del país, en la vecindad inmediata de la capital. Este contexto influye en todo momento sobre la erosión paulatina de los usos y costumbres locales. Por otro lado, contamos con otro testimonio que complementa oportunamente el del señor Crisanto, donde se aprecia el valor de la voluntad colectiva para delimitarse frente a los entes externos, apoyada en el conocimiento de los derechos y de la ley. Dicho testimonio nos fue compartido por el señor Leovigildo Bartolo de Jarácuaro, integrante del Consejo Regional purépecha en Michoacán, quien relata lo siguiente:

> Si una vez una comunidad tiende a salirse de sus usos y costumbres para adoptar una política diferente, ¿puede regresar nuevamente? Sí, lo puede hacer. Hay una comunidad donde uno de los dirigentes se sometió a los acuerdos del famoso Consejo Supremo Indígena a nivel estatal, el que en realidad es una parte disfrazada del gobierno. Este dirigente arrastró a toda la comunidad

> a los acuerdos e intereses de este Consejo. ¿Qué sucedió? Afortunadamente, al interior de la comunidad hubo mucha inconformidad y consenso contra el Consejo. Entonces, cuando a este señor se le acabó su mandato, la comunidad enseguida hizo su asamblea y emitió un comunicado a nivel general, donde se deslindaban de todo vínculo con el Consejo y se autodeterminaban como una comunidad indígena de acuerdo con el artículo 2 constitucional.

Ahora bien, testimonios como este pueden causar la impresión de que el tema de la autonomía une a las comunidades. Por un lado es cierto que se trata de un poderoso mecanismo de resistencia y defensa de lo propio, pero por otro hay que voltear la vista hacia los escenarios donde este tema funge como un elemento divisorio. Para ilustrarlo, vamos a apoyarnos en dos testimonios provenientes de la zona purépecha, los cuales hablan de la situación interna en la isla Janitzio sobre el lago Pátzcuaro: "En Janitzio ahorita anda un grupo de autoridades pidiendo la autonomía de la comunidad", relata el señor Everardo Hernández, originario de esta isla.

> Ellos traen su discurso, pero no tienen el respaldo de la asamblea del pueblo. Para tomar una decisión así, se tiene que tener el apoyo de más de la mitad de los comuneros, mínimo el cincuenta por ciento más uno. Y estas autoridades están tomando decisiones de manera unilateral y arbitraria con muy poco apoyo, por eso no hay legalidad y legitimidad. Por ejemplo, en esta época electoral, este grupo minoritario no quiso permitir la instalación de casillas, pero la gente en asamblea dijo: «No nos pueden quitar el derecho al voto». Está consagrado en el artículo 1 de la Constitución. Al final se instalaron las casillas, pero no en Janitzio, sino en otra isla para evitar confrontación. La gente es muy sensata. Votaron más de mil personas, ¿qué mensaje nos está dando? Que la gente tiene la libertad de participar cuando la mayoría quiere y una minoría no puede impedirlo.

El señor Pedro Reyes de Jarácuaro agrega sobre este mismo tema:

> Actualmente, los partidos políticos entran en las comunidades, nombran un candidato para un partido, otro condidato para otro, otro para otro, entonces están desorganizadas, cada quien jala para su lado. Pero cuando estas comunidades buscan su autonomía, hacen a un lado todo eso: «¡Fuera partidos políticos!» Están regresando y retomando lo que hace tiempo tenían, ya solo cuenta el acuerdo interno de la comunidad. Una vez que logran su independencia, ya son autónomos. Qué bueno que muchas de nuestras comunidades estén retomando sus usos y costumbres, rescatando la cuestión organizativa interna, porque así es como muchos en esta ocasión no quisieron que se instalaran las casillas electorales.

Si prestamos atención a las posiciones de los señores Everardo y Pedro, veremos que cada uno valora el tema de la autonomía desde un argumento distinto. El señor Everardo reporta que la disputa sobre el tema de la autonomía en Janitzio fue intermediada por el poder público representado por la población reunida en la asamblea, es decir, por un mecanismo autónomo por excelencia dentro de los "usos y costumbres", desde el cual se defendió el derecho constitucional a voto. Esto demuestra cómo la autonomía ejercida por el pueblo (decisión de la asamblea) puede significar el rechazo de una propuesta autonómica (si no es aprobada por la asamblea). Curiosamente, para instaurar un régimen de autonomía se necesita primero ejercerla.

En cambio, para el señor Pedro, la autonomía significa principalmente deshacerse del sistema externo (de los partidos políticos) que, a su juicio, está acabando con la capacidad autogestiva de la comunidad, o sea, la autonomía solo puede ser ejercida cuando la comunidad se libera del sistema intruso impuesto desde el Estado.

Por último, el ejercicio de la autonomía indígena basada en los usos y costumbres también está condicionada por otros factores que a veces descienden profundamente a la historia de la región. El testimonio más claro proviene

del señor Crispín Amador, quien evaluó la situación del municipio de Atlapexco situado en La Huasteca hidalguense, donde se encuentra su propia comunidad San Isidro.

Para esta parte de México, ha sido típica la presencia del caciquismo salido de la Revolución mexicana. Los caciques fueron personajes que aprovecharon los tiempos revolucionarios para afianzar su estatus y prestigio como líderes militares a nivel tanto local como regional. En su posición privilegiada de exrevolucionarios, los caciques adquirieron tanto un poder real, debido a sus riquezas materiales, como un poder simbólico que iban generando mediante los mecanismos de compadrazgo, patronazgo y clientelismo con la población indígena local (Navarrete y Dolores, 2014).

"Hay comunidades que son muy libres y sí les funciona", dice el señor Crispín al respecto; "pero hay una comunidad muy cerca de nosotros, también indígena, que se desarrolló bajo la imagen de cacicazgo porque siempre hubo caciques terratenientes. Por eso, ellos tienen la mentalidad de mirar hacia abajo a todos los demás. Allí sí hay líderes; el líder es el que duró y los demás lo obedecen. Hay muchas represalias y se toman medidas drásticas. Quien no trabaja para el líder tiene que pagar. Si no paga, lo corren de la comunidad".

Estamos ante un caso totalmente diferente de funcionamiento independiente: uno basado en la autoridad del líder que se hereda de generación a generación y que no está apoyado por el cuerpo colectivo de la asamblea, sino forzado desde las alturas de la pirámide de poderes.

Este régimen local *de facto* busca ser independiente para mantener el control sobre la localidad y se fortalece por los lazos oportunos con la esfera política de la región y el estado. El dato relevante para nosotros es que, para el señor Crispín, una comunidad de este tipo, gobernada por un cacique, se considera como contrapuesta a una autónoma, calificada con el potente adjetivo "libre".

Segundo intermezzo teórico: territorio[4]

¿Por qué conviene transitar de la noción del "espacio" hacia la del "territorio"?

Al inicio de este capítulo se explicó el contexto histórico en cuyo marco la comunidad local se ha convertido en la estrategia de supervivencia de los pueblos originarios de México; fue el único espacio social que les dejó la colonia española y la república independiente (Beaucage, 2012: 29). La comunidad no solo fue un lugar de refugio físico, sino también una unidad cultural equivalente a todo un modo de vida, un mundo al que se pertenece. Así, la comunidad adquirió un significado especial para sus habitantes en un sincretismo de lo mesoamericano y lo europeo.

Físicamente, la comunidad indígena suele tener la forma de un pueblo con la iglesia en el centro, donde reside el santo patrón, intercesor de la comunidad, y las oficinas de las autoridades civiles. Está rodeada por la milpa o tierra cultivada y el monte o tierra salvaje. El territorio comunitario abarca tanto la milpa que nutre a los comuneros como el monte que contiene las fuentes del agua y otros recursos naturales necesarios para la supervivencia de la colectividad (Navarrete, 2008: 48). Es importante recalcar que, a diferencia del "municipio", la comunidad no es una unidad administrativa y política, sino cultural. Por otro lado, cada comunidad indígena se sitúa formalmente dentro de un municipio. Son varias las relaciones que pueden guardar las comunidades indígenas con la administración de la República mexicana: en un municipio pueden encontrarse varias comunidades o también ninguna; en algunos casos, la comunidad y el municipio pueden coincidir; algunas comunidades son cabeceras municipales.

Sin embargo, hablar del territorio en términos únicamente físicos y geográficos sería reduccionista. El estudio del territorio en alusión a nuestro

---

[4] Este texto fue desarrollado con la colaboración de ideas de Rafael Juárez Toledo.

interés central –la reinterpretación de la comunidad indígena– no puede considerarse dentro de un enfoque convencional. Habrá que convencer que la propuesta metodológica que busca precisar el modelo, aunque los resultados sean aproximados, también valida un acercamiento incluso más eficiente al (re)conocimiento de las comunidades.

Con la búsqueda y participación de nuevos enfoques metodológicos se pretende crear un sentido integral y transversal de los fenómenos de estudio, construir una ciencia de mutuo aprendizaje, una ciencia vivida. Hasta el día de hoy, todos los que nos desempeñamos en el ámbito de la ciencia provenimos de campos disciplinarios especializados, de rigurosidad fenomenológica y cerrados en sus conceptos; pero ¿qué sucede cuando la norma no se hace presente, cuando el pronóstico carece de sentido o cuando el comportamiento del fenómeno no responde a la ley y genera disturbios no previstos?

Es verdad que un intento de explicación transversal da paso a malos entendidos. Sugerir que aún en la diversidad de resultados hay ciencia, puede parecer un atrevimiento frente a la robusta complexión de los marcos científicos ortodoxos. Quizá se piensa que se ha caído en la soberbia de tomar todo como algo relativo, y que la constante crítica al quehacer científico "normal" se realiza por los deseos de hacerla caer y demostrar su falta de capacidad para adquirir un mayor grado de explicación con sentido humano. Esto es falso. Es el momento de abrir y permitir la incorporación de elementos antes distantes por concepto; de ampliar y dotar (a los antes estudiados) la capacidad de emitir su opinión y conocimiento del tema, por tanto, la intención no es destruir lo ya trabajado, ni crear un campo nuevo, sino contribuir a la mejor explicación de los problemas al reconocer la existencia de la diversidad.

Así, recuperemos el rumbo. Vamos a defender que el estudio de las comunidades indígenas requiere también de un enfoque territorial y se mostrará un camino para pasar de la noción del espacio al territorio.

Desde una perspectiva convencional, el espacio se explica bajo una premisa básica: el espacio vacío no existe. Con este planteamiento se favorece un acercamiento basado en la medición del espacio y la búsqueda de sus

propiedades intrínsecas de carácter geométrico. El resultado es la identificación del espacio como una noción absoluta y racional, esto es, un espacio homogéneo e isótropo, aunque a la vez estratificado por la interpretación que le daban las múltiples disciplinas científicas. Este espacio se contempla abstracto y de existencia independiente al ser humano y a la acción social, al tiempo que su definición en torno a sus límites se puede asumir desde sus componentes, o sea, como la suma de sus elementos de existencia individual, separados de su entorno.

Con los planteamientos de Henri Lefebvre (1974) se abrió la posibilidad de interpretar al espacio con una perspectiva diferente, algo mental y fundamentado en significados. La consecuencia fue la reconsideración del espacio dentro de la teoría social, de tal forma que se otorgó a los acontecimientos cotidianos una relevancia para su comprensión. Con los planteamientos de Lefebvre, la explicación del espacio adquirió una perspectiva ontológica que busca ya no solo responder al ¿por qué existe?, sino ¿cómo existe?

Se ha podido ubicar la noción del espacio específico con las ideas de David Harvey (1973), sobre la posibilidad de pensar el espacio desde varias configuraciones. Esto significa que el espacio no puede concebirse como un espacio unificado (Peet en Benko, 1997: 72), porque para su explicación se debe atender a una historia y a la yuxtaposición de las percepciones sobre sí mismo. Se presenta como un espacio de pensamiento, ilimitado e irracional que evoluciona como producto del accionar de los elementos que lo conforman dentro de una lógica específica y bajo un contexto, pero al mismo tiempo se separa todo ello.

Esta perspectiva posmoderna del espacio promueve una interpretación relativista, mediante la cual puede asumir a la subjetividad como una de sus características. Con ello, se aleja de su interpretación estática, adquiere un rol funcional o instrumental y pasa a ser un elemento dinámico y generador de cambios. El discernimiento del espacio atiende, por tanto, al sentido que, desde la percepción de los individuos, se genera a partir de las condiciones de vida, la cultura presente y la idiosincrasia.

Una extensión de estos argumentos se puede encontrar en la postura de Michael Dear (2002), quien señala que "el entendimiento del mundo es un acoplamiento de la diversidad de entendimientos sobre el mundo" (p. 253). Esto significa que el ser humano al situarse en un lugar determinado en el espacio físico, estará ocupando al mismo tiempo un lugar específico en el espacio social, lo que determina que cada uno de los seres tenga relación con ciertas características y prácticas. Estos patrones locales conllevan a un rango de significados, pero "como nuestras realidades están hechas por un diferencial de menús de cosas, pueden existir tan variadas realidades como sean de diferentes las personas" (p. 253).

Así, ¿cómo están presentes diferentes realidades en un momento dado? ¿Cuál versión de la realidad es la correcta? El espacio concreto se vuelve significado (concepto, contenido, imagen mental) cuando se torna como un lugar percibido por el significante (huella acústica con la que el significado se designa). Con esta propiedad, el espacio oscila continuamente entre el espacio del significado y el espacio del significante, y cuando se articula con la sociedad y cultura, transita del espacio al territorio. A su vez, el territorio pasa a ser asumido como un elemento de identidad relacionado con las manifestaciones humanas, como lo muestra Santos (1996), quien define al espacio como: "El conjunto indisociable del que participan, por un lado, cierta disposición de objetos geográficos, objetos naturales y objetos sociales, y por otro, la vida que los llena y anima, la sociedad en movimiento. El contenido (de la sociedad) no es independiente de la forma (los objetos geográficos); cada forma encierra un conjunto de formas que contienen fracciones de la sociedad en movimiento. Las formas, pues, tienen un papel en la realización social" (p. 28).

La relación entre el espacio y el territorio dependerá del contexto sociocultural específico en el cual participan los seres humanos, también específicos. Con el tiempo se forma una dualidad entre el individuo y el entorno. Los individuos tienden a crear y a sostener un ambiente organizado que luego identifican y reconocen; se forma así una interpretación del espacio como lugar. Con ello, el entorno estructurado es la respuesta a

la territorialidad, mediante la cual el individuo actúa como elemento que reconoce y demanda una extensión de ese espacio.

Se ha llegado al punto de conflicto, en el cual la versión convencional del espacio resurge para cuestionar: ¿cómo es posible avanzar dentro de un marco tendencioso si se piensa que el espacio queda como una abstracción de la realidad que se hace concreta cuando el individuo le otorga sentido?

La respuesta apunta hacia lo siguiente: frente a una multiplicidad de interpretaciones del espacio habitado, la realidad no puede ser totalmente entendida. Ciertamente, habrá que recurrir nuevamente a la ciencia convencional, pero con una diferencia: la reflexión, esto es, al reduccionismo para detectar propiedades. Ante la imposibilidad de poder disponer de todas las realidades del mundo, la región y lo local se asumen como categorías que mientras son concretas, también son factibles de conocer e interpretar, es decir, se asume que, como escalas categóricas, son manejables; si bien son contenidas de múltiples realidades, al provenir de criterios comunes denotan un significado común, una comprensión común, una intención y un desempeño también comunes para quienes lo habitan.

Ahora bien, para no pecar de excesiva teorización, vamos a proporcionar dos ejemplos *ad hoc* desde el territorio mazahua del Estado de México. El primero proviene de la comunidad San Antonio de las Huertas y su historia peculiar. ¿En qué fecha y cómo se fundó este pueblo? Cuando se estaban despedazando las haciendas durante el reparto agrario después de la Revolución mexicana, los ancianos mazahuas de esta localidad negociaron para obtener tierras para una futura comunidad. Si el reparto se llevaba a cabo a su favor, los solicitantes prometieron constituir mayordomías (red de cargos religiosos designados al cuidado de los santos y sus recintos) en el llamado Cerrito que es el cerro Santa Cruz Tepexpan, santuario mazahua-otomí, ubicado cerca de la ciudad de Ixtlahuaca. Las fuerzas mayores intercedieron para conceder los terrenos y para que pudiera surgir la nueva comunidad. La estructura de los cargos tradicionales comunitarios en San Antonio de las Huertas quedó relacionada estrechamente con la tierra, porque fue el elemento que rompió con la vieja relación de los habitantes locales con los

hacendados, para quienes tenían que trabajar como peones. Al pasar a una nueva sociedad (comunidad), los habitantes establecieron y hasta la fecha mantienen un ritmo institucional comprometido con la tradición del origen, a través de la antigua promesa dirigida a lo divino (Korsbaek *et al.*, 1999: 267). Así es cómo para los mazahuas actuales, la tierra del pueblo es producto de las acciones de los antepasados, razón por la cual se les rinde culto y recuerdo (González Ortiz, 2001: 24).

El segundo ejemplo que nos acerca a la lógica del territorio mazahua en el Estado de México tiene que ver concretamente con los recorridos que hacen los mazahuas durante las festividades de los santos. Estos recorridos con motivos religiosos son una manera de relacionar a la población local con su territorio. Cuando las procesiones religiosas van avanzando, se disparan cohetes para que todos sepan por dónde van caminando (Guadarrama, 2013: 66) y si alguien quiere incorporarse, puede tomarlas como referencia y seguir los caminos o atajos conocidos para alcanzar el grupo (Chávez, Ramírez y Guadarrama, 2016: 14). Los recorridos también enseñan a los niños los senderos por todo el ejido, es decir, crean lazos precoces entre los habitantes y el lugar habitado.

Estos dos ejemplos provenientes de la tierra mazahua dejan evidencia de que, en las comunidades originarias, el lugar donde está ubicado el pueblo es todo menos un "espacio vacío"; al contrario, es un Lugar con L mayúscula que existe en diferentes planos de percepción temporal: tiene su pasado (acciones constitutivas de los antepasados, mitos fundacionales, acontecimientos claves, etc.), presente (el sentido de pertenencia grupal que brinda a sus miembros para considerarlo "suyo") y también futuro (la capacidad de provocar en sus habitantes reflexiones sobre los rumbos que la comunidad, la vida personal incluida, está o podría estar tomando).

Otro rasgo destacado es que sobre el Lugar se ejerce el control de acceso, ya que la residencia en él está sujeta a derechos y reglas. Esto se hace aún más visible en los territorios delimitados geográficamente con fronteras naturales, siendo el ejemplo por excelencia la isla. El señor Everardo Hernández, residente en Janitzio, una de las islas del lago Pátzcuaro, describe lo

siguiente: "Janitzio es una isla con denominación comunal. Nunca se ha permitido inmigrar ni emigrar. Ya no queda espacio, así que no se puede vender ni un pedacito de tierra. Además, está estrictamente prohibida la venta a personas ajenas que no viven o no son de la isla".

El espacio-significado, controlado mediante el derecho a la residencia, también tiene la importante característica de querer ser autosuficiente en la mayor medida posible. La señora Juana Bautista del pueblo mixe Asunción Cacalotepec dice al respecto: "Antes, la gente trabajaba mucho el campo, producía maíz, frijol, no les faltaba nada, pero últimamente dicen que la tierra no produce y los jóvenes prefieren salir a buscar dinero. A mí me gustaría que la misma gente del pueblo produjera cosas y que no haya tanta necesidad de salir para buscar sustento económico, que el pueblo fuera autosuficiente".

Aunque tal autosuficiencia es cada vez menos factible por la creciente interconexión de las diferentes regiones de la República mexicana, existen enclaves –territorios dentro de un territorio mayor– que se siguen manteniendo en un considerable aislamiento y autarquía. Uno de ellos es la Selva Lacandona ubicada en la punta suroriental del estado de Chiapas, adyacente a la frontera con Guatemala. Desde esta zona remota, el señor Chan K´in García, autoridad tradicional de Nahá, describe la condición de autosuficiencia que existe en su pueblo:

> Nosotros estamos muy contentos porque no tenemos gasto, no pagamos renta, las casas son nuestra propiedad, tenemos agua entubada y no tenemos que pagar nada por ella. Solo pagamos la electricidad, pero como no tenemos máquinas grandes, solo tres focos en cada casa, no consumimos mucho. Las tierras son comunales, la comunidad tiene selva grande de tres mil ochocientas hectáreas. Trabajamos la milpa, sembramos maíz y frijoles. La cosecha no es para vender, es para consumo propio y de los animales.

Otra autoridad del pueblo de Nahá, el señor Francisco Camacho, complementa explicando la relación de la comunidad lacandona con su entorno, la

selva, la que es considerada herencia de los antepasados: "A nosotros en el comisariado *(autoridad civil gestora)* nos nombran para atender los problemas de la selva como saqueos de palmas, robos o cacerías. Nosotros todavía tenemos animales que nos dejaron los abuelos. Cuidamos que no entre nadie en la selva porque estamos aislados de la gente; pero como viven en todo alrededor, se meten en la reserva para pescar y cazar animales".

Los conflictos de traspaso y violación de las reglas locales dejan evidencia del territorio como objeto de defensa y protección. Uno de los testimonios más impactantes sobre este tema nos fue compartido por la señora Julia Cruz del pueblo huichol Santa Catarina Cuexcomatitlán, al describir la situación en la sierra norte de Jalisco: "La gente antes respetaba los límites de terrenos en el mero sentido de ser comunidad. Cercabas con árboles o hacías una bardas de piedras encimaditas: de aquí para acá es de la familia tal. Ahora es muy diferente porque hay escasez de tierras y cuando tienes muy poco terreno para sembrar, el que se acerca para apoyarte es el narco. Entonces, ahí es tierra sin leña porque las autoridades no tienen poder suficiente para defender nuestra propia tierra".

Aquí es importante señalar que los transgresores que se aventuran a explotar de diversas maneras los territorios indígenas no necesariamente tienen que ser fuereños entrometidos o delincuentes organizados, sino las mismas instituciones del Estado que deciden imponer su autoridad. "En la reserva tenemos una caseta de cobro a seguir porque los turistas que vienen a visitar la laguna pagan por sus derechos", explica el señor Francisco Camacho de Nahá. "Pero ese dinero no es para nosotros, se va al gobierno. Igual somos pobres, igual no tenemos estudios, entonces la mayoría de la gente aquí no conoce mucho dinero".

A través de los testimonios de los comuneros, hemos llegado al tema de la planeación del territorio, término referido a la intención de organizar el espacio en beneficio de los individuos, pero desde escalas más amplias. Esta problemática será desarrollada en el capítulo cuarto bajo el enfoque de la autogestión del territorio, pero desde este momento podemos relacionarla con una idea similar proveniente del campo de la comunalidad. El antropólogo

mixe Floriberto Díaz (2003) afirma que la diferencia entre el hombre y la naturaleza radica en que el primero tiene la capacidad de pensar, de tal modo que decide ordenar y usar racionalmente lo existente. Este hilo nos está canalizando oportunamente hacia el siguiente tema relacionado con la visión mesoamericana del territorio: la relación entre el hombre y su entorno.

Tierra-vida, humano-pueblo

¿Qué caracteriza la relación entre el ser humano y el mundo que habita?

Si acudimos a la perspectiva de la comunalidad, enseguida nos daremos cuenta de que el territorio es considerado como uno de sus cuatro elementos medulares. ¿A qué se debe esta atención especial? Deriva de la concepción mesoamericana de contemplar el lugar del hombre dentro de su entorno de forma biocéntrica. Esta contrasta con el llamado antropocentrismo, de origen europeo, el que sitúa al ser humano en el mismo centro de la existencia. Martínez Luna (2003c: 21-24) considera que para la génesis de esta distinción fue crucial el momento histórico en que surgió la religión monoteísta judeocristiana dentro de la tradición cultural europea. Para el autor zapoteco, el concepto monoteísta contiene la idea de que la humanidad representa la cumbre de la creación, debido a lo cual la naturaleza se cosifica y queda a su libre disposición, manejo y explotación. En cambio, las tradiciones no monoteístas, tales como la mesoamericana, se basan en la convicción de que el hombre no es la cima, sino un elemento más de la naturaleza. Este posicionamiento del hombre implica cierta humildad frente a los demás seres vivos. La señora Julia Cruz dice sobre la mentalidad huichola:

> Cuando se hace un sacrificio de animales en la ocasión del cambio de una autoridad, de una siembra o del permiso para poner maíz, se les pide perdón y se les da las gracias porque te van a dar su carne con sus nutrientes. Lloras y dices:

> «Te tengo que ofrendar porque así es, o eres tú o soy yo». Y si el pobrecito animal a lo mejor ni quiere, pero tú de todos modos lo sacrificas, no lo desperdicias. En cambio, en esta sociedad que tenemos hoy todo el mundo dice ser ambientalista, pero sí comen carne. Ya teniendo en el plato su cacho de bistec o de costilla, nadie dice: «Gracias torito, gracias vaquita, que me estés alimentando y nutriendo». No agradecen, aunque su carne les está llenando su panza y los está fortaleciendo.

Si nos adentramos en las cosmovisiones originarias, notaremos que el universo se entiende como algo en constante movimiento que, en cualquier momento, puede volcarse en caos si los seres humanos no contribuyen a su funcionamiento armónico. Esto se traduce en la exigencia de una relación equilibrada entre las sociedades humanas y su entorno, siendo las dos esferas una especie de vasos comunicantes en los que fluctúan de un lado a otro las influencias tanto negativas como positivas. De tal modo que lo que pasa en la esfera social se manifiesta también en la medioambiental: si una comunidad sufre conflictos internos, es probable que este desequilibrio se haga notar también en su entorno, por ejemplo, en forma de una catástrofe natural.

Ahondando en una manifestación mesoamericana concreta, la mixe, nos encontraremos con varios conceptos que contienen esta idea; por ejemplo, el difrasismo mixe "humano-pueblo" transmite la noción de identidad, dignidad, conciencia y trascendencia comunitaria. Para que este estado idóneo pueda materializarse, debe ejercerse el "trabajo-tequio",[5] el cual es una energía de transformación ascendente que va generando cada persona en contacto con su entorno y que potencia una interaccion humana solidaria y comunal (Vargas, 2012).

En la concepción mixe existe el binomio *näxwiinyët–jujkyajtën* ("tierra-vida" o "tierra-naturaleza") que puede traducirse como vivir en o con la tierra, tener consciencia planetaria (Reyes, 2013). Así, podemos trazar

[5] Por tequio se entiende trabajo colectivo brindado a la comunidad.

la conexión con la idea de la madre tierra (hoy bastante romantizada desde el Occidente y vinculada con el estereotipo del "buen salvaje" que vive en armonía total con la naturaleza). Sin caer en exageraciones o desapegarnos de las fuentes de conocimiento de las que aquí disponemos, podemos afirmar que la idea de la tierra como madre sí está presente tanto en la teoría de la comunalidad como en los discursos de los comuneros entrevistados. Floriberto Díaz (2003) dice sencillamente que tal como los hijos no son superiores a su madre, las personas no son superiores a la naturaleza. Entre una madre y sus hijos no existe una relación en términos de propiedad, sino de pertenencia mutua, y lo mismo sucede con el ser humano en el seno de su entorno.

En los testimonios personales que pudimos reunir, la alusión a la madre tierra se da principalmente en relación con los regímenes de tenencia de tierra que actualmente existen en México: privado, ejidal y comunal. Los dos últimos se enmarcan en el pensamiento biocéntrico, ya que conllevan la premisa de que la tierra se presta, no se posee: "La madre tierra existe desde que se formó el mundo, entonces no podemos decir que es de nosotros o de ellos", asevera la señora Juana Victoriano de San Antonio Pueblo Nuevo.

La idea de que la tierra por su esencia no tiene dueño se nos manifiesta dentro de los testimonios personales mediante cierta lógica argumentativa, nutrida posiblemente por la tensión constante entre las comunidades indígenas, el Estado o las empresas privadas, entre otros actores. En México, en las décadas pasadas, se ha legislado sobre la tenencia de tierra para convertirla en un bien nacional o privado. Es una práctica común expropiar terrenos para obras públicas, otorgar concesiones y licencias para la entrada del capital privado sin consulta de las comunidades afectadas y otras violaciones de la integridad de los territorios indígenas.

Estas situaciones derivan de la duplicidad de los gobiernos mexicanos. Por un lado, existe el antecedente del artículo 27 constitucional (surgió de la Revolución mexicana), donde se establece el carácter no vendible de las tierras comunales y los ejidos, y su reforma del año 1992 en la que este

candado protector se cancela. Por otro lado, cuando México se convierte en el signatario del *Convenio 169* en el año 1990, se legitima la defensa territorial de los pueblos indígenas. Este panorama confuso ofrece instrumentos legales a diferentes niveles que tanto favorecen como descalifican las demandas indígenas.

Además, como ya sabemos, la firma del *Convenio 169* no solo dio marco legal a la defensa del territorio, sino que introdujo otras reivindicaciones –autonomía y autogobierno– con las cuales se amplió la agenda de los movimientos indígenas desde la década de los 90 (Bartra y Otero, 2008: 402). En consecuencia, la tierra por sí misma dejó de ser el centro de gravedad de estos movimientos. Esto no significa que no reivindiquen tierra, pero ya no ocurre en el mismo sentido que en las épocas anteriores, sino en el contexto más extenso de la libre determinación.

En reacción a estos hechos, en los testimonios personales que pudimos reunir se argumenta de la siguiente manera. Como la tierra no puede ser poseída por el ser humano, nadie puede someterla a las relaciones comerciales y lucrar con ella. Ante los actos de transgresión territorial se defiende que la tierra realmente es de los que llegaron primero (haciendo alusión a la época prehispánica, anterior a la llegada de los españoles) y, por eso, los pueblos indígenas son sus verdaderos dueños: "Los ejidos no pertenecen al gobierno, sino a la nación. Y la tierra comunal, sigo pensando que pertenecen a nosotros porque estaba antes de que llegaran los ejidos", dice el señor José Ramón Miranda de San Antonio Pueblo Nuevo y su paisana, la señora Juana Victoriano, añade: "Estamos a la defensa porque los dueños de la tierra, del territorio, son los que están aquí, la gente de la comunidad".

Es interesante cómo se llega a enlazar la premisa de que la tierra no puede ser poseída con la afirmación de que los pueblos indígenas son los únicos que históricamente tienen el derecho a habitarla y manipularla. Al analizar las diferentes unidades semánticas que los comuneros emplean para referirse a la propiedad de la tierra que realmente no es propiedad ("dueño", "pertenecer", "ser de alguien", acompañadas con la morfología inclusiva del "nosotros"), se da a entender que las colectividades indígenas son las

guardianas, cuidadoras y protectoras de sus tierras por el derecho histórico de ser sus "primeros" habitantes.

Al respecto, podemos decir que en la actualidad el vínculo entre el sector poblacional indígena de México y el cuidado del medio ambiente sigue fuerte; los pueblos indígenas poseen dentro de las regiones en las que viven una superficie equivalente a la quinta parte del territorio nacional. De acuerdo con Munguía, Delgadillo y Victoria (2016: 190-191) son principalmente los municipios indígenas en donde se encuadran las áreas naturales protegidas (a menudo territorios sagrados y zonas arqueológicas) y, dentro de ellos, son los ejidos y tierras comunales donde se concentra el 60% de la vegetación arbolada del país, ante todo de bosques templados y selvas húmedas. Esto se debe a que el 67% de la población indígena está ocupada en las actividades agrícolas, mientras que el resto de la nación participa con menos del 22%.

La convicción de que los pueblos originarios han sido, por voluntad propia, los principales cuidadores del medio ambiente en México, se manifiesta, por ejemplo, en el testimonio del señor Pedro Reyes de Jarácuaro: "Aparte de que el territorio es de nosotros, las comunidades indígenas, el gobierno debería estar agradecido con nosotros porque somos los que más conservamos las reservas naturales, todo lo que tenemos. Las demás ya se acabaron, pero el gobierno nunca ha llegado a valorar esta parte. Nosotros decimos: ¿por qué motivos no nos fortalecen por ese lado?"

Para completar la idea biocéntrica que rige el pensamiento ontológico mesoamericano, podemos retomar otro concepto mixe: *et-näxwii'nyët*. El prefijo *et-* significa ampliación o vastedad del espacio y el término entero hace alusión al universo, existencia, infinito, en fin, todo lo que nos rodea. Desde la perspectiva mixe, el "todo" transmite aprendizajes, lecciones morales, valores y reglas de convivencia; por eso, a la inmensidad se le invoca y se le hacen peticiones, por ejemplo, por la salud. En el territorio mixe existen lugares propiciatorios para establecer una comunicación más directa con estas dimensiones, tales como ojos de agua, cumbres de las montañas o cuevas (Reyes, 2013).

Dando uso a los conceptos de los que disponemos en la lengua española, se podría decir que la relación mesoamericana con el entorno es holística y profundamente espiritual. Para entender esto, basta con leer lo que describe el señor Manuel Gómez de Santa Martha respecto a las prácticas tzotziles relacionadas con la siembra: "En abril, mayo y junio sembramos milpas, café, frijol, calabaza, todo. Por eso, en esas tres ocasiones se reza para que no pase viento, que no se muera la milpa, que crezca bien. En la comunidad católica tradicionalista se elige un rezador, se le paga entre doscientos y quinientos pesos, y él va a dar velas, veladoras, inciensos, va a rezar sobre la vida, que no le pase nada a la milpa."

En las palabras del señor Manuel se percibe que el rezo humano es una contribución necesaria para mantener equilibrio entre los diferentes niveles de la existencia. El ser humano es, entonces, una pieza relevante en el engranaje del "todo".

Tercer intermezzo teórico: imaginario social

¿Por qué lo que más nos caracteriza culturalmente es lo que menos somos capaces de ver?

En el subcapítulo anterior se habló sobre dos grandes concepciones de la existencia, la "biocéntrica" mesoamericana y la "antropocéntrica" europea. Se pudo demostrar, en primera instancia, que la concepción hombre--entorno es un eje ontológico que propicia una comprensión específica de la realidad. En segunda instancia, se mostró cómo esta concepción particular de la existencia se traduce en ciertas prácticas sociales justificadas por ciertos discursos, tales como la tenencia de la tierra, la que tiende a ser colectiva en las comunidades indígenas, e individual y comercial en las sociedades occidentales.

Es un buen momento para abrir otro paréntesis teórico, para detenernos a reflexionar sobre los conceptos que nos facilitan versar sobre los modos de vida humanos de una manera compleja, contextualizada y dinámica. Tenemos

en la mente los términos "cosmovisión" e "imaginario social", porque son hermanados con el de la cultura (del que se habló al inicio de este capítulo) que en ocasiones hasta llegan a manejarse como sinónimos parciales.

El término cosmovisión ha sido empleado en México desde los años 50 y se puede definir como una idea holística que encierra toda una visión coherente del mundo (Lorente, 2011: 25-26). Guarda parecido con el imaginario social, concepto creado por el griego Cornelius Castoriadis, el cual se refiere al conjunto de ideas sobre el mundo que asume cada colectividad humana de acuerdo a su experiencia particular con la realidad. En cada imaginario social, estas ideas se construyen, condensan y ordenan gracias a la capacidad humana de imaginación (Romero, 2004), por lo cual no podríamos reducirlo al reflejo objetivo y racional de un mundo real. El mismo Castoriadis dice: "Lo imaginario del que hablo no es imagen de. Es creación incesante y esencialmente indeterminada (histórico-social y psíquica) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de «alguna cosa». Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras de ello" (2007: 5).

Los imaginarios son "sociales" porque colocan a todos los miembros de la sociedad en un espacio simbólico colectivamente construido que permite dotar el mundo con significados. Así volvemos, después de una significativa pausa, a nuestro viejo tema de la representación. Cada imaginario es una construcción amplia que se encuentra poblada por las representaciones sociales que responden a sus diferentes aspectos internos: enfermedad, profesión, maternidad..., la lista es larga.

El dato central es, sin duda, que todas estas imágenes colectivamente construidas son en gran parte inconscientes, esto es, más practicadas que teorizadas. Los individuos asumimos y reproducimos los significados adheridos a estas construcciones imaginarias con mucha naturalidad, ya que para nosotros constituyen lo que consideramos como "normal", "lógico" o "sentido común". Generalmente, no nos damos cuenta de su existencia. Por eso, su realización equivale más que nada a un modo de vida particular que se vive día a día.

Si habitualmente no nos percatamos de vivir a través de una serie de representaciones dentro de un imaginario elaborado por nosotros mismos, para hacer consciencia de ello se requiere de un esfuerzo intelectual analítico y crítico, una especie de autoaprendizaje sobre lo propio. Una vez más, nos viene muy *ad hoc* la epistemiología mixe y su concepto *loj'äjtën* que refiere a un estadio del desarrollo analítico-crítico de las personas y comunidades enteras.

Según Vargas (2012), *loj'äjtën* es la primera etapa en el ciclo de aprendizaje mixe, el cual se traduce como "ser muy tierno". En esta fase tanto el humano como su comunidad se caracterizan por ser receptores de creencias, valores, normas y otros tipos de conocimiento, sin reflexionar sobre su fundamento; por ende, se repiten conceptos y procedimientos, se realizan analogías sencillas, se aceptan argumentos vagos como "porque así es", "porque así me lo han enseñado" o "porque así es la costumbre". En resumen, se trata de una etapa en la que un individuo o una colectividad no son capaces de contemplarse a sí mismos dentro de su propio imaginario social al no cuestionar el estatus dado de las cosas. En cambio, en las tres etapas que siguen en el ciclo de aprendizaje mixe, el individuo o la colectividad va aprendiendo a trabajar de manera crítica con los conceptos que él mismo usa; a entender su alcance y limitantes; sus dimensiones e interpretaciones a las que están sujetos.

A modo de cierre de este paréntesis, hagamos hincapié en que las cosmovisiones o imaginarios sociales no son fenómenos naturales, sino socialmente creados que conviven y compiten por el poder, a través de los individuos relacionados. En México coexisten básicamente dos grandes sistemas culturales con sus imaginarios sociales, cosmovisiones y modos de vida respectivos. Por un lado, el moderno que históricamente combina la experiencia propiamente mexicana con la ampliamente latinoamericana y la occidental de cuño europeo. Por otro lado, el originario mesoamericano actual, sincrético tras medio milenio de interaccción con el primero. A nuestro juicio, una gran parte de los problemas que está enfrentando la sociedad mexicana en términos de diversidad étnica y cultural, deriva de la convicción de que un sistema cultural es

superior al otro. La globalización coloca en la posición prominente el imaginario moderno occidental con sus representaciones sociales, creencias y valores que se consideran como portadores de la misión civilizatoria.

Resumamos

En este capítulo se habló sobre lo que constituye la comunidad originaria actual en México, combinando los enfoques científicos antropológico y de territorialidad con la comunalidad y las perspectivas internas de las comunidades, las cuales se ejemplifican mediante testimonios personales de una treintena de comuneros indígenas mexicanos. Se llegó a determinar que la comunidad indígena requiere para su existencia: la fuerza interna de la voluntad por ser colectividad, apoyada en las nociones de autosuficiencia tanto material como cultural; una relación recíproca con el entorno y las fuerzas que lo habitan más allá de la presencia humana, y las relaciones interpersonales basadas en el principio de la buena vecindad y el buen ejemplo que ayudan a contener el potencial destructivo del conflicto interno.

Se enfatizó en las diferentes nociones de la autonomía comunitaria, sin la cual la colectividad no sería capaz de delimitarse y defenderse frente al exterior como una unidad distintiva. En el siguiente capítulo vamos a enfocarnos específicamente en las formas de ejercer la autonomía comunitaria con base en el sistema de autogestión y autogobierno, iniciando con un paréntesis conceptual que permitirá acercarnos a la concepción originaria del poder.

Capítulo iv

"Entre nosotros": ejercicio de poder

Cuarto intermezzo teórico: poder

¿Cómo se gobierna un pueblo comunalicrático?

Para hablar de cómo se ejerce el poder dentro de una sociedad, no tenemos que darle razón ni a Thomas Hobbes (1588-1679) para quien el hombre por naturaleza es un lobo para el hombre; ni a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) para quien el humano en su estado salvaje es noble. Es suficiente decir que el ejercicio de poder en general es un fuerte reto para la capacidad altruista humana.

Contrario a lo que a veces se piensa, el poder no es una materia finita que se pase de las manos de unos a las de otros, sin dejar nada para los demás (indefensos y desvalidos). El poder es una relación interhumana omnipresente sobre la cual se han edificado sociedades enteras. Cualquier interacción entre personas está marcada por la tensión de poderes y no hay una persona que no goce de tener poder sobre alguien más. Al mismo tiempo, no hay una persona que tenga todo el poder y otra ninguno, y tampoco se puede "empoderar" (para usar un término en boga) a alguien que no lo desea.

El poder se toma y se ejerce siempre y cuando haya voluntad por hacerlo. No olvidemos que cada ser humano tiene el poder antes que nada sobre sí mismo y, partiendo de esta capacidad, decide extenderlo sobre los demás (si estos lo consienten).

En consecuencia de esta permanente tensión de poderes, al abrirse paso por los siglos, cada sistema de organización social se ha dotado a sí mismo de ciertos mecanismos de control con los que busca mantener su integridad y funcionamiento fluido. Cualquiera que sea el entorno en el que vivamos, podemos observar fácilmente que las sociedades humanas están organizadas con base en la dualidad premio/castigo con la que regulan la conducta de sus miembros. Su normativa contempla tanto los altos ideales de funcionamiento como la suposición que los humanos de carne y hueso no siempre se amoldan a dichas máximas; por lo tanto, detrás de la motivación se asoma la disuasión y detrás del honor, la vergüenza.

El centro de gravedad de este libro es precisamente la forma en que estos mecanismos reguladores funcionan en las sociedades mesoamericanas actuales: ¿cuáles son los principios que rigen la concepción originaria del poder en las comunidades indígenas a lo largo y ancho de México? ¿Difieren de la organización que conocemos de nuestras ciudades y pueblos sin tradición cultural indígena marcada? Mientras que la respuesta a la segunda pregunta la tendrá que buscar cada lector, según su lugar de procedencia, la primera la vamos a contestar ampliamente en las páginas que siguen.

Empezaremos afirmando que las áreas de competencia de la comunidad indígena, donde se ejerce el poder, abarcan: el establecimiento de normas generales de comportamiento y conservación del orden interno; definición de derechos y obligaciones de los miembros; reglamentación sobre el acceso y la distribución de los recursos naturales, y definición de funciones y cargos de la autoridad. En el campo del ejercicio de la justicia: se trata del manejo, control y solución de conflictos y disputas; definición y tipificación de delitos y faltas, y sanción a la conducta delictiva de los individuos (Munguía, Delgadillo y Victoria, 2016: 209-210).

Los principios que rigen la concepción mesoamericana actual de poder son dos: el asamblearismo, esto es, la búsqueda de consenso en asamblea para la toma de decisiones de orden colectivo, y el servicio gratuito como ejercicio de autoridad (Díaz, 2003). Para poder dedicarnos de lleno a su análisis, debemos situarlos dentro de un marco más amplio. Esto lo haremos siguiendo el hilo de la comunalidad.

El teórico zapoteco de la comunalidad Martínez Luna (2003a: 27; 2003b: 122) introdujo el término "comunalicracia" para referirse al sistema que para él representa una especie de democracia directa originaria. En el sistema comunalicrático se establece la igualdad de derechos y obligaciones para todos los ciudadanos (comuneros). Se practica en las comunidades mediante órganos colectivos que deciden sobre los asuntos internos con base en el consenso y la opinión mayoritaria.

Desde el punto de vista de este mismo autor, la concepción indígena del poder muestra varias diferencias fundamentales en comparación con la democracia moderna (véase la tabla):

Tabla 2. Concepción del poder en la comunalicracia y las democracias actuales

	Comunalicracia	**Democracias actuales**
El poder público se entiende como:	Servicio (trabajo, cumplimiento) y ejecución de los lineamientos de una colectividad representada por la asamblea	Ejercicio de las decisiones de la propia autoridad sin necesidad de consulta, satisfacción de intereses propios
El poder es el resultado de:	El desempeño ciudadano	Una relación de grupo que detenta o aspira al poder
Para acceder al poder hay que:	Demostrar trabajo, actitud personal frente a los compromisos comunitarios; asimismo, dentro de la familia extensa, barrio o cofradía	Ser elegido a través de mecanismos electorales poco controlados por la sociedad
El objetivo de asumir el poder es:	Asumir una responsabilidad que se traduce en prestigio	Lograr un puesto, no por la importancia de este, sino por lo que se consigue a cambio (generalmente, la remuneración)
Resultado del poder asumido:	Lo que se obtiene se reparte o se comparte	Lo que se obtiene se acumula

Elaborado con base en Martínez Luna (2014; 2003c)

Quizá se pueda objetar que la comparativa que nos brinda Martínez Luna coloca de lado dos aspectos que en realidad son incomparables: el ideal de la comunalicracia con la práctica de la democracia desviada de su ideal original (tal vez no tan actual, más bien practicada en modo mexicano). A pesar de estos reparos, la reflexión de Martínez contiene observaciones muy acertadas, cuya relevancia se va a demostrar en los testimonios de los comuneros entrevistados para este libro, ya que nos brindaron numerosas reflexiones sobre el funcionamiento práctico de su propia autogestión y autogobierno comunitario en comparación con el sistema político-administrativo del Estado, vivido personalmente sobre todo a nivel municipal, y los entrelazamientos e influencias entre ambos sistemas.

Ni lobos, ni buenos salvajes

¿Cuáles mecanismos sociales de control se ejercen en las comunidades?

Una importante circunstancia para que la "comunalicracia" pudiera practicarse es que la comunidad tenga la capacidad de ejercer control en su interior. Como ya sabemos, el número de habitantes en estas unidades sociales suele ser bastante reducido, generalmente menor a cinco mil, de tal modo que les es posible practicar formas de gobierno directas, basadas en la consulta colectiva, involucrando a todos los derechohabientes mediante un sistema de responsabilidades y gratificadores. Esta sencillez traducida en transparencia favorece la funcionalidad del sistema. Como afirma Basave (2011) en su crítica del sistema burocrático en México: "Ha nacido la falacia de que la violación de normas complejas solo puede ser neutralizada haciéndolas aún más complejas. No se entiende, o mejor dicho no se quiere entender que la complejidad es amiga de la corrupción y que su verdadera enemiga es la sencillez" (p. 57).

Debido a su tamaño, en las comunidades originarias cada ciudadano tiene un conocimiento más o menos directo de otros ciudadanos, con los

cuales suele encontrarse, convivir o al menos haber escuchado de ellos y ubicarlos. Esta circunstancia se proyecta también en la representación política y en los procesos que acompañan la elección de las autoridades en las comunidades indígenas: "El ciudadano reflexiona y selecciona, no al que quiere ser (*una autoridad*), sino al que puede, tiene y merece el honor de ser por su actitud y sus cualidades" (Alcántara, 2004: 23). Donde las autoridades son seleccionadas directamente por los ciudadanos con base en su comportamiento observado a diario, es menos probable que estas lleguen a enajenarse de la población a la que sirven y que esta población se haga ignorante e indiferente hacia quiénes son sus propios representantes.

También es sensato pensar que el relativo aislamiento geográfico y social de las comunidades indígenas (rurales) facilita su capacidad de autogestión. Como resume lacónicamente el señor Pedro Reyes de Jarácuaro: "Cada comunidad resuelve sus cosas internas y la decisión de una comunidad no afecta a otra porque son totalmente separadas".

Sabemos de las páginas anteriores que las raíces de este aislamiento provienen de siglos atrás, brotan junto con la génesis de las identidades indígenas coloniales y siguen sus transformaciones en el tiempo. Históricamente, los grupos indígenas optaron por las identidades locales, fuertemente ligadas al pueblo de origen y su territorio, dado que las identidades étnicas más amplias (como "indio") o de plano no étnicas (como "campesino") no resolvían su posición problemática en el marco de la sociedad, sea la colonial o la republicana (Beaucage, 2012: 78). El refugio en lo local y lo propio mostró ser más funcional para su supervivencia colectiva, ya que las circunstancias históricas tampoco favorecían alianzas de afinidad étnica entre las comunidades pertenecientes al mismo pueblo originario o entre pueblos enteros.

Se dice que la unión hace la fuerza y al observar los lazos firmes que unen a los individuos con sus comunidades de origen, a veces sin contemplar otros lugares con los que se puedan compartir intereses y acciones, se podría pensar que es una desventaja para impulsar una mayor organización entre las localidades. Por otro lado, hay que identificar su potencial para la autonomía

y autogestión local, y el efecto que tienen sobre la descentralización dentro de un país como México que es autoproclamado desde la ley como pluricultural, pero en las mentes de la mayoría de sus pobladores sigue existiendo como un Estado-nación. Tampoco subestimemos el hecho de que el arraigo local genera una considerable responsabilidad hacia el lugar de origen (en los asentamientos humanos más masivos, a menudo se carece de ella).

Desde la década de los 70, a partir de la paulatina movilización emancipadora indígena en Chiapas (se hizo sentir debido al I Congreso Indígena celebrado en 1974 en San Cristóbal de las Casas), esto empezó a cambiar y dio paso a la etapa histórica actual en donde las concepciones panindígenas, dentro y fuera de México, son más posibles y se muestran funcionales para la defensa de los derechos colectivos. Estas iniciativas étnicas más amplias evidencian que el modelo comunitario goza de mucha vigencia entre los pueblos originarios mexicanos y se demuestra en la voluntad de muchos lugares de conducirse de forma autónoma. Tal es la importancia de este modelo que algunos autores indígenas lo han llegado a designar como el cuarto piso del gobierno, después de la instancia federal, estatal y municipal (Bastida, 2001). Ahora bien, el eje organizacional de este "cuarto piso de gobierno", el que para algunos representa la comunidad indígena, generalmente está conformado por tres tipos de instituciones (Hernández, 2017: 31).

La primera institución es el trabajo comunitario recíproco, solidario y obligatorio para todos los comuneros, habitualmente destinado con el fin de llevar a cabo una obra pública para el bien común (la construcción de una escuela o la reparación de una carretera). Según la costumbre de cada lugar, este trabajo se conoce como faena o tequio, entre muchos otros términos.

La segunda institución es la asamblea o el espacio público, donde se debaten y resuelven por votación los asuntos internos de la comunidad para tomar decisiones colectivas. La asamblea es un mecanismo usado para tentar el ideal de la armonía social, es decir, procurar equilibrar las relaciones interpersonales al interior de la comunidad y apaciguar los roces a través de la escucha y consenso: "Cuando hay un asunto por resolver, se hace una junta donde van todos", explica el señor Crispín Amador de la

comunidad nahua San Isidro. "El delegado *(la autoridad civil mayor que preside)* dice: «Disculpen, los llamé porque me urgía mucho». Y empiezan a tratar el asunto entre todos. En esa transparencia, la gente se siente muy apoyada por sus autoridades y también apoya por su parte".

La tercera institución comunitaria es el llamado sistema de cargos. Es una estructura de puestos civiles, religiosos y de comités que representan a la comunidad tanto internamente como frente al exterior. La colectividad exige que cada comunero de vez en cuando desempeñe alguno de estos puestos que, por cierto, no son remunerados: "Cuando uno es autoridad, entra a servir, no a servirse", aclara el señor Pedro Reyes de Jarácuaro.

Algunos nombres de los puestos o cargos que con mayor frecuencia podemos encontrar dentro de las comunidades indígenas mexicanas (por el momento, sin discriminar entre las funciones específicas, jerarquías y acepciones civiles-religiosas) son: delegado, comisario, gobernador, alcalde, mayordomo, regidor, alférez, capitán, síndico, agente, vocal, topil, fiscal, presidente de un comité gestor, del comisariado ejidal o del comisariado de bienes comunales, secretario y tesorero. Dado que cada comunidad indígena necesariamente pertenece a un municipio, la estructura de este gobierno originario es complementada por los funcionarios de la administración pública, encabezados por el presidente municipal. Esta situación se pone más compleja cuando la comunidad indígena funge al mismo tiempo como la cabecera municipal.

Pertenencia condicionada

¿Cuáles derechos y obligaciones rigen la residencia en una comunidad?

En las páginas que siguen quedarán explicadas a detalle tres instituciones: asamblea, trabajo comunitario y sistema de cargos. De momento, aclararemos que las tres son atravesadas por dos principios que rigen el ejercicio de poder: el consenso y el servicio público gratuito. Ambos principios cuentan con una cara amable (premio) y otra ceñuda (castigo), las cuales se manifiestan a

través del mecanismo derecho-obligación al que se condiciona a los comuneros. Esto significa que tanto el desempeño de cargos civiles y religiosos como la participación en el trabajo comunitario y la asistencia a la asamblea tienen carácter más o menos vinculante para los miembros de cada comunidad.

Los derechos (a gozar) y las obligaciones (a cumplir) están en una constante tensión y en conjunto se materializan en forma de una membresía razonada: el pertenecer a un lugar. Notemos que la misma palabra "pertenecer" nos trasmite la idea de posesión; al decir "pertenezco a un lugar" estoy reconociendo que este lugar me posee a mí, que mi existencia en él no es fortuita ni gratuita. El lugar, al poseer una parte mía, me impone ciertas condiciones y yo, al cumplirlas, a cambio me llevo la gratificación de poseer una parte de él.

Esta pertenencia se gana y se padece al nacer y crecer en dicho lugar, o al mudarse a él, por ejemplo, adquiriendo residencia a través del matrimonio. "Si alguien quisiera irse a vivir a mi pueblo, pienso que no se encontraría con obstáculos", hipotetiza la señora Juana Bautista de Asunción Cacalotepec.

> Desde el momento que esa persona llegue, ya forma parte del pueblo y, seguramente, en uno o dos años le dirían que desempeñe un cargo popular de ahí. Un tiempo, mi pueblo fue muy cerrado por la gente celosa, se veía mal que una mujer se casara con otra persona que no fuera de ahí, el matrimonio era entre paisanos. Hasta hoy sigue siendo un poco reservado, pero hace unos veinte años, la gente empezó a tener parejas de diferentes lugares y, últimamente, ya llegan personas de fuera. Si están viviendo ahí, ya les toca el cargo y las cooperaciones para apoyar al pueblo.

Cuando se tiene conocimiento de uno mismo por la relación al grupo de pertenencia, hablamos de identidad social. Esto significa que, al habitar en un lugar, no solo nos encontramos físicamente presentes, sino que necesariamente nos hacemos parte de él, al lado de otras personas con quienes lo estamos compartiendo. Más que un lugar, la comunidad es un afecto forjado a lo largo de la historia, gracias al cual los miembros se reconocen mutuamente como

similares (interdependientes), en interacción, pertenecientes a una estructura mayor (la colectividad) y todo lo anterior se expresa en algo llamado "sentido de comunidad" (Herazo y Moreno, 2014: 34). Por una extraña reacción del destino, el mismo concepto –sentido de comunidad– apareció espontáneamente durante la conversación con la señora Julia Cruz, proveniente de la comunidad huichol Santa Catarina Cuexcomatitlán: "Lo más importante es el sentido de la comunidad, que no tienes que ser mi hermana biológica para que yo te ayude", resalta la señora Julia.

Al hablar de la pertenencia a un lugar y lo vinculante que puede ser, se nos insinúa la pregunta: ¿una comunidad puede ser "portátil"? Resulta que sí. A modo de una respuesta anticipada, escuchemos lo que nos relata la señora Juana Bautista, la que salió de su comunidad Asunción Cacalotepec para hacer su vida profesional en la capital del estado de Oaxaca:

> La gente en mi comunidad ya se acostumbró a que radicamos aquí en la ciudad. Siempre regresamos al pueblo y todos nos ven normal. Tuve que salir por mera necesidad, por trabajo, no es porque no quiera o no disfrutara mi pueblo. Si hubiera encontrado la oportunidad de trabajar ahí, creo que no habría salido. Cuando visito mi comunidad, disfruto principalmente las fiestas, esas relaciones que existen entre paisanos del pueblo, porque somos muy dados a hacer diferentes tipos de convivencias. Me llevé mis costumbres a la ciudad al ochenta por ciento, hay que enseñarles a los hijos, a los sobrinos. Siempre estamos platicando en la lengua mixe. Cuando estoy en la ciudad, con mis familiares y amigos intentamos convivir en la casa, ya sea platicando, haciendo comida o tomando café, eso es muy común en los pueblos. La gente va y dice: «Ven, vamos a tomarnos un cafecito». Creo que eso sí lo cargo aquí en la ciudad: primero el café.

Las palabras de la señora Juana nos aportan una evidencia valiosa de que el sentido de comunidad es de alguna forma "elástico", porque se extiende junto con las andanzas que pueda tener un comunero encaminado, temporal o definitivamente hacia otro lugar. En una clásica anécdota, Cicerón relata que en la antigüedad hubo un filósofo griego que, durante el saqueo de su ciudad

natal por los enemigos, se marchó sin llevarse nada, por lo cual fue cuestionado por sus compatriotas, quienes estaban arrastrando bultos pesados llenos de pertenencias. El sabio les contestó: *Omnia mea mecum porto* (llevo todas mis cosas conmigo), refiriéndose a lo realmente valioso que poseía, que no podía reducirse a los bienes materiales. De manera análoga, el sentir de comunidad en el contexto indígena mexicano pone en tela de juicio que la comunidad física tenga prioridad frente a la comunidad imaginaria que cada habitante carga dentro de sí mismo.

A diferencia del espacio geográfico, la comunidad imaginaria es, efectivamente, portátil. "La gente ya hace su vida por allá, pero no se olvida de su origen", nos dice la señora Juana Victoriano, mazahua de San Antonio Pueblo Nuevo, refiriéndose a los paisanos que migran a otras partes, pero no dejan de regresar a su pueblo para participar en las festividades religiosas. También en la comunidad cercana, San Antonio de las Huertas, los habitantes no migran de forma permanente, a pesar de que dependen del trabajo asalariado en la Ciudad de México. Korsbaek *et al.* (1999: 269-270) en su estudio sobre esta comunidad informan que prácticamente todos participan en los cargos religiosos e incluso el mayordomo mayor, el cargo religioso-popular más alto relacionado con la organización de las festividades, reside y trabaja en la capital del país.

Desde la región zapoteca de Oaxaca, la señora Rosa Morales de Santa María Jaltianguis agrega: "Como la mayoría de la gente del pueblo está en Estados Unidos, piden ser mayordomos y mandan dinero para que se pueda hacer supergrande la fiesta. De ellos mismos nace ser el mayordomo del castillo, de la calenda o de la misa".

Finalmente, el señor Crispín Amador, de origen nahua, dice respecto a las mujeres de su pueblo natal San Isidro que contrajeron matrimonio con hombres de otros lugares: "La mujer ya se casó y se fue a vivir a otro pueblo con su esposo. Pero aquí le agradecemos mucho si llega y pregunta: «¿Va a haber fiesta?» «Sí». «Pues, doy tanto». Porque, aunque ya no vivan en el pueblo, sí llegan a aportar".

La señora Juana Bautista de Cacalotepec ha asumido un compromiso parecido y nos comparte una descripción detallada sobre su participación voluntaria con el pueblo de origen. "A mí no me ha tocado desempeñar cargos en lo social-político, pero hay otra forma de estar relacionada con la comunidad", afirma:

> A mucha gente le gusta participar y cuando escucha que hay una asamblea en el pueblo, ahí está, aunque viva lejos. Yo soy un poco apartada de lo social-político, pero lo que hago es que yo misma pido apoyar al pueblo en las festividades religiosas, me ofrezco como familia con mis hijos y digo: «En tal fiesta quiero hacer esto»; por ejemplo, he dado premios en eventos deportivos que consisten en donar una res grande con todo su proceso ritual que es lo que cuenta en el pueblo de Cacalotepec. La gente todo lo hace en ritual, en convivencia con el pueblo. A la entrega del premio va la banda municipal, los invitados, paisanos, amigos, familia, y esa convivencia entre la mayor parte del pueblo es lo que permite que el lazo se mantenga fuerte. Ahí, todos nos conocemos.

De esta forma, pareciera que el migrante no deja de buscar maneras para estrechar el vínculo simbólico con su lugar de origen, ya sea mediante su presencia inmediata el día del festejo religioso o acudiendo a la opción de proporcionar una cooperación económica a distancia. "Eso nos permite estar en contacto con el pueblo para que no nos desconozca", añade la señora Juana. "Estoy fuera, pero no estoy fuera. Gano la permanencia, estoy aquí. También es una satisfacción y un gusto porque la gente convive a pesar de los problemas cotidianos". En suma, la pertenencia a la comunidad es algo mucho más flexible que la residencia física en ella.

Confirmando lo que acaba de decir la señora Juana, el señor Crispín Amador se considera a sí mismo como residente o vecino de San Isidro, alejado de su comunidad en el espacio, porque es profesionista y trabaja en una ciudad grande, pero presente en su discurso y también en sus actos:

> Hay alguien que dijo: «Salí de mi pueblo, pero mi pueblo nunca salió de mí». Y yo, aun siendo alumno de preparatoria, me presenté ante la asamblea del pueblo y dije: «Ya tengo dieciocho años y estoy estudiando, pero les voy a ayudar siempre que pueda. Aquí estaré de vacaciones y en ratos que yo ande de vago, les ayudaré a hacer faenas». Por eso, desde entonces me han invitado a colaborar, sobre todo, a hacer las actas y documentos. Después asumí totalmente la responsabilidad de ser ciudadano de mi comunidad. Las cuotas económicas, las faenas de trabajo al año, yo no debo ninguna. No puedo estar, pero me gusta colaborar, quiero sentirme bien conviviendo con el pueblo.

La motivación de querer "estar bien" con la comunidad se repite con bastante frecuencia en los testimonios personales de los comuneros. Uno de ellos proviene del señor Everardo Hernández de Janitzio: "Yo tengo principios, para mí es loable servir a mi propia comunidad. Me gusta hacer las cosas bien, no quiero que me señalen. Aspiro a seguir sirviendo a mi comunidad porque esa es mi visión y mi proyecto: seguir aquí y andar con la frente en alto. Soy profesor, entonces mi intención es primero jubilarme y después estar sirviendo".

Ahora que disponemos de estos ejemplos donde los diferentes comuneros asumen sus obligaciones para disfrutar de algo ameno a cambio, continuaremos con la explicación de la interdependencia entre los comuneros en términos de la membresía condicionada. Para ser residente de la comunidad y contar con los gratificadores que esta conlleva, hay que asumir responsabilidades diversas. Solo así, el habitante puede gozar de sus derechos, ante todo de tener participación política y aprovechar los recursos y servicios locales. Entre estos últimos pertenece el uso gratuito de los materiales que se encuentran en el territorio (mientras su explotación no sea con fines de lucro), el acceso a las tierras comunales y de cultivo, obtención de un terreno para la vivienda y la utilización de los servicios públicos colectivamente producidos como el agua, luz, caminos o escuela.

Los comuneros son muy conscientes de que el incumplimiento con las obligaciones comunitarias trae consecuencias que, en algunos casos, pueden

resultar incluso en la cancelación de la residencia en la comunidad. El señor Oreste Martínez de Santa María Tlahuitoltepec lo dice muy claramente: "Mientras yo siga viviendo en Tlahuitoltepec, tengo que servir, es una obligación. La decisión es de la asamblea porque ahí la gente dice: «Proponemos tal persona para el cargo». Yo he tenido el cargo de topil, de secretario y en la mayordomía de una capilla. Voy escalando. Si no quisiera participar, para ya no dar más servicios tendría que salirme del pueblo para nunca regresar".

Aunque tal vez no sea lo primero que se nos venga a la mente, hay un servicio específico que es de gran preocupación para los comuneros: el lugar del descanso final. Como nos informa Honorio Alcántara (2004: 82), mixe de Anyukojm Totontepec en Oaxaca, cuando fallece un comunero o un familiar suyo que está al corriente con sus responsabilidades comunitarias, no hace falta pagar por la tierra en el panteón. En el caso contrario, el comunero incumplido y su familia sufrirán repercusiones desagradables. El señor Vicente López del ejido mazahua La Concepción Chico explica: "A esta persona al rato le puede fallecer uno de sus tíos o hermanos y nosotros no le vamos a consentir que lo lleve acá adentro del panteón. A ver dónde va a descansar, dónde va a ir".

Antes de imponer este tipo de sanciones drásticas, la comunidad suele emplear estrategias de negociación con el moroso que debe trabajo comunitario y/o cooperaciones económicas. Una descripción interesante de este tipo de arreglos entre el endeudado y las autoridades nos fue compartida por el señor Luis Flores del pueblo otomí San Francisco Xochicuautla: "Si alguien no quiere cooperar, eso repercute en su historial", dice el señor Luis.

> En el momento de hacer las cuentas se verá, sobre todo en las cuestiones del panteón que es cuando más se ocupa. Entonces, a mí como autoridad van a venirme a avisar de que hubo un difunto de mi sección y yo tengo que otorgarles a sus parientes un comprobante con base en mi lista de que está bien en sus cooperaciones. Luego, este vecino va con los delegados *(cargo civil mayor)*, quienes dan la autorización final: «Adelante, se puede ocupar el panteón». En cambio, si la persona tiene deudas con la comunidad, debe cooperaciones,

> faenas y demás cosas, categóricamente no se le puede negar que ocupe el panteón, pero sí se negocia. Le sacan la cuenta y dicen: «A ver, como debe todo esto, tendrá que pagar por el panteón no cien pesos, sino diez mil». En ese momento intervienen cuestiones emocionales y el endeudado dice: «Ni modo que me quede aquí con mi pariente fallecido». Y viene el arreglo: «Te doy ahorita tres mil pesos, con el compromiso de que en el próximo mes te liquido lo pactado». Y se le da esa oportunidad. Así es como el pueblo puede reponer lo que estas personas en su momento no quisieron pagar o hacer.

Acabamos de leer un ejemplo concreto de cómo se ejerce el mecanismo regulador de la conducta esperada de cada comunero, donde el derecho a descansar en la tierra del pueblo sirve como el gratificador del comportamiento correcto y la desolación emocional de la negación del último descanso como el castigo por incumplimiento.

Pero la vida no solo trae penas. Volteando el asunto, cuando se trata de vivir alegre, Alcántara (2004) recalca que la diversión es un derecho más de quien cumple, de tal modo que en las fiestas del pueblo no tiene que pagar entrada a los bailes.

Primera institución: trabajo colectivo

¿Qué formas de trabajo deben invertir gratuita y colectivamente los habitantes en su comunidad?

La idea del servicio comunitario desprende de una peculiar noción de trabajo. En las sociedades que funcionan con base en la lógica capitalista, el trabajo se entiende ante todo como un medio para lograr el crecimiento económico y el posicionamiento social de uno mismo. Por su parte, en la perspectiva comunitaria indígena existe, además del esfuerzo individual destinado a la manutención propia y familiar, una fuerte consciencia del trabajo como acto colectivo de recreación constante de la comunidad. Lo que un pueblo busca en el marco de la relación hombre-colectividad es

actuar de manera recíproca; por ejemplo, en la lengua mixe existe el concepto *amtoojën–pëktsoojën* que significa "cuando das, al mismo tiempo recibes", principio que aplica también al acto de trabajar: el concepto *tunjënpe'ten* alude a dar y recibir el trabajo (Reyes, 2013: 125-126).

En las comunidades indígenas coexisten tres concepciones básicas de trabajo que se entrelazan en la vida diaria: el individual-familiar, el colectivo interfamiliar y el colectivo comunitario. A menudo, el trabajo colectivo se manifiesta a través del esfuerzo físico y suele llevarse a cabo en dos niveles.

Primero, en forma de ayuda mutua interfamiliar llamada guelagueza, convite, mano vuelta, entre otros términos regionales; por ejemplo, en la Sierra Norte de Puebla (Beaucage, 2012: 83), las comunidades nahuas practican la llamada "mano vuelta" (*momekepa*) que consiste en el intercambio de jornadas de trabajo entre vecinos, amigos o familiares para actividades agrícolas o construcción de casas que requieren de mano de obra de la que la familia no dispone. La costumbre establece que el que convoca brinda comida y bebida a los trabajadores.

La segunda forma del trabajo colectivo es el tequio o faena, entre otras denominaciones, que se refiere a la labor aportada por cada comunero para realizar obras en beneficio común del pueblo. Al practicar la faena, la comunidad evita gastos altísimos que impedirían llevar a cabo ciertos proyectos necesarios. Cuando se requiere la mano de obra, las autoridades comunitarias convocan a la faena para que los comuneros unan su esfuerzo físico y lo canalicen hacia una obra por la cual todos saldrán beneficiados. Entre los mayas lacandones de Nahá, el señor Chan K´in García nos platica lo siguiente: "Digamos que se necesita una clínica, una casa de cultura o darle mantenimiento y limpiar la mensura que son los callejones en la selva. Entonces, la gente del pueblo se reúne, platica y se pone de acuerdo. Tiene que hablar la autoridad: «Escuchen, es lo que voy a decir. En tal fecha vamos a ir a trabajar». Pone qué se va a hacer y a qué hora se van, por ejemplo, desde las siete de la mañana hasta las siete de la tarde. Así, todos tienen grabado en su mente qué día trabajan".

Otro ejemplo concreto del tequio o faena nos lo proporciona Honorio Alcántara (2004) en su autobiografía, donde relata lo sucedido durante su

periodo funcional como alcalde, el juez tradicional mixe. En su testimonio podemos observar cómo las autoridades y los comuneros del pueblo de Totoltepec trabajan a la par durante la faena: "El 4 y 5 de noviembre son los dos últimos días de tequio del año, tradicionalmente se acostumbra ir a limpiar y abrir los caminos a los lugares llamados ranchos y algunos se encuentran hasta a cinco o seis horas de camino. Todos los comuneros armados de picos, palas, barretas, hachas y machetes, encabezados por el *Yaktööabaatspa* (síndico), el *Müjëdajk* (alcalde), el *Naa´téniba* (suplente) y los *Texëtüj´kta* (regidores) nos dirigimos a abrir los caminos de nuestros hermanos los rancheros y dejamos al presidente cuidando el palacio *(municipal)*" (p. 136).

La participación solicitada a cada comunero para invertir una parte de sus recursos en la comunidad no necesariamente tiene que ser física (trabajo), sino también económica (cooperación monetaria), a veces con la modalidad en especie. Este tipo de cooperaciones son útiles para que la comunidad pueda surtirse de materiales o inmobiliario diverso que por sí misma no sabe producir. En este segundo caso, las autoridades fijan las llamadas cooperaciones económicas y pasan a recolectarlas de casa a casa. La señora Juana Victoriano de San Antonio Pueblo Nuevo lo ejemplifica de esta manera: "Si se trabaja en una necesidad para la comunidad, le estamos entrando todos; por ejemplo, cuando se hizo la clínica, todos tuvimos que cooperar parejo de a cien pesos. No alcanzó para la obra, entonces cooperamos otra vez de a poquito".

Desde otra comunidad mazahua, San Pablo Tlalchichilpa, la señora Vicenta Téllez nos cuenta cómo se siente y funciona el espíritu de compartir: "Para poder hacer algo, por ejemplo, para comprar un poco de material para una construcción, la gente se coopera y se une entre quien quiere pagar el flete o si hay que dar una comidita, pues que uno lleve frijolitos, sopita, salsa".

Como se aprecia en estos testimonios, la cooperación económica también funge como un mecanismo para el ejercicio de la autonomía, gracias al que la comunidad puede evitar depender, en cierta medida, de las fuentes externas de recursos. Esta interpretación la hace también el señor Francisco Camacho de Nahá:

> En la comunidad casi no hay recursos de fuera, pero en el caso de que sí llegue un apoyo, se tiene que administrar a través de la asamblea para que la gente esté enterada y no surja el problema de que alguien se gastó el recurso y cosas por el estilo. Por eso, aquí, la misma gente coopera para que podamos movernos. Si hay algo que hacer, tenemos que convocar una asamblea, platicar con toda la gente y decir: «Saben qué, debemos cooperar para tal cosa». Y la misma gente decide que se va a cooperar y ya.

Leyendo hasta aquí podría parecer que los habitantes de las comunidades se entregan al trabajo colectivo sin mayores cuestionamientos. Aunque en los discursos personales nos podemos encontrar a menudo con las expresiones de que "todos van" o "todos entran" a las faenas, las posturas frente a la aportación obligatoria de la mano de obra o dinero no están libres de tensiones y, en ocasiones, conflictos abiertos.

Como siempre, el asunto tiene dos caras. Por un lado, el mismo concepto de trabajo común encierra la idea de una energía colectiva transformadora y recreadora, es decir, no se entiende como algo que esclaviza. A diferencia del trabajo forzado, en la faena no solo se da trabajo, sino que se recibe afecto, satisfacción y gusto (Reyes, 2013: 127). "El trabajo comunitario nos integra mucho", atestigua el señor Crispín Amador de San Isidro. En el caso ideal, "el trabajo común es una convivencia, es vivir en comunidad porque tú haces para mí y yo hago para ti, siempre nos solidarizamos" (Alcántara, 2004: 136). Por otro lado, el hecho de que los comuneros tengan que descuidar la economía familiar por uno o varios días y también sacrificar el descanso por el motivo de una faena, justifica pensar en que deben originarse sentimientos encontrados en ellos.

Cada mecanismo de control generalmente contiene ciertas concesiones con el afán de prevenir conflicto abierto. Por eso, en muchas comunidades se permite a las personas que por cualquier motivo no quieren participar en la faena que contraten a un reemplazo. O también, como relata la señora Juana Bautista de Cacalotepec, es posible aportar algo diferente del trabajo manual, por ejemplo, bebidas: "Los tequios se dan forzosamente, eso es

algo muy fuerte aquí en Oaxaca. Al trabajo comunitario que es para el beneficio del pueblo van todos y quien no quiera, tendrá que reponer el trabajo otro día porque está en la lista. No he visto gente que diga que no quiere ir, pero a veces, si a alguien no le gusta trabajar, puede llevar mezcal, refrescos o algo para compartir, para darles a los paisanos que sí están trabajando. También eso cuenta como participación".

Además, uno de los efectos de la modernidad y la apertura de las comunidades indígenas a diversas influencias externas es que algunos comuneros ya no quieran participar en la organización tradicional de su pueblo (faenas, asamblea, sistema de cargos). Las razones pueden ser políticas, por ejemplo, algunos consideran que el trabajo personal obligatorio y gratuito no es ni democrático ni compatible con los derechos humanos. Con mayor frecuencia, el factor suele ser la diversificación religiosa al interior de las comunidades. Las familias protestantes pueden ver el trabajo colectivo como parte del catolicismo tradicional y por este motivo ausentarse de él. Tal sería el caso de un comunero protestante que deba participar en la faena con el objetivo de remodelar la iglesia (católica) del pueblo o cooperar de su propio bolsillo para los materiales que se requieren para ello. En muchas comunidades existen listas de comuneros en las cuales se especifica la condición religiosa de cada uno y se tachan los nombres de los protestantes, con lo que se los exime de las actividades incompatibles con su credo. Por su parte, donde el trabajo común no se vincula con las actividades religiosas, sino que se maneja como parte de la gestión civil, los protestantes siguen participando en él, sujetos a las mismas obligaciones que el sector tradicional-católico de la comunidad.

Cuando no existe la justificación religiosa, las comunidades cuentan con mecanismos para sancionar a sus miembros que se rehúsan a participar en el trabajo colectivo. Si tales sanciones no existieran, se perjudicaría la integridad y cohesión de la colectividad entera. Generalmente, lo que se hace es expropiar los terrenos previamente otorgados a estas personas por la comunidad, expedir diversas multas, acumular las deudas para después desconocer al inconforme o, en el peor de los casos, expulsarlo (recordemos el factor emocional relacionado con el entierro en el panteón local).

Cuando la comunidad decide desconocer al culpable, el castigo por el incumplimiento no siempre tiene que ser ni directo, ni inmediato. La señora Juana Victoriano explica al respecto de San Antonio Pueblo Nuevo: "En mi comunidad no es obligatorio ir a las faenas y no hay multas. Pero digamos que en alguna otra ocasión quieres hablar en público y los demás te dicen: «¿Tú de qué hablas si no has cooperado?»".

Por su parte, para el caso de otra comunidad mazahua, San Antonio de las Huertas, el señor Crisanto Maya dice que el comunero que haya cumplido con sus faenas y cooperaciones económicas tiene el derecho a exigir de sus autoridades, por ejemplo, cuando le urge recibir un documento oficial. En resumen, esto significa que un comunero cumplido es respetado y escuchado, mientras tanto, uno incumplido pierde voz, además de que a futuro no estará en posición de exigir nada.

Segunda institución: asamblea

¿De dónde proviene el asamblearismo indígena y cuál es su relación con el consejo de ancianos?

La asamblea, o sea, el pueblo.
Oreste Martínez (Tlahuitoltepec)

En las páginas anteriores habíamos tocado indirectamente el tema del asamblearismo indígena. En los testimonios de los diversos comuneros aparecían menciones de que el pueblo se reunía para decidir el objetivo, fecha y horario de una faena, entre otras situaciones. Sin embargo, una faena o una cooperación económica es solo una de las muchas decisiones internas que la comunidad debe ir tomando día a día y el mecanismo de la asamblea es el más aprovechado para tal fin.

Para realizar asambleas, las comunidades indígenas se rigen por el principio de consenso. Cabe mencionar que el término consenso es engañoso porque en el lenguaje común puede remitirnos a la idea de la unanimidad.

Sin embargo, si el consenso y la unanimidad fueran lo mismo, tendríamos que imaginar el escenario utópico en el que ninguna decisión puede ser tomada sin el acuerdo total de todos los presentes. La práctica social nos ha demostrado en múltiples frentes que esto no suele suceder y que, en muchos casos, la unanimidad en realidad responde a la represión previa de las voces disidentes con alguna herramienta de poder.

En contraste con la unanimidad, el consenso significa que no solo se reconoce la existencia de opiniones diversas, sino también el valor para el debate. Se busca gestionarlas con sensibilidad para que las personas con posturas divergentes no se frustren y no entren en conflicto abierto con el resto, algo que podría generar rupturas críticas en el tejido de la colectividad. El consenso sería el grado suficiente de conformidad con la decisión tomada (Gaussens, 2019: 672).

¿Cómo se materializa este principio en el autogobierno de una comunidad indígena? En la mayoría de las comunidades que han crecido del sustrato mesoamericano nos podemos encontrar con las siguientes dos instituciones del área civil: consejo de ancianos y asamblea.

En lo que concierne al consejo de ancianos, se trata de un órgano de consulta con autoridad mayor. "Normalmente es el delegado el que preside la asamblea, pero también hay asambleas donde solamente llaman a los que ya fueron delegados", dice el señor Crispín Amador de San Isidro. "En algunas comunidades les dicen ancianos y en otras, los principales. Cuando los citan, los sientan enfrente y todo el público atrás. El público aporta y opina, pero los que deciden son los ancianos".

Hay que tener presente que el consejo de ancianos es una institución ancestral que en la actualidad está cediendo ante otras formas de toma de decisiones. "Los viejitos eran como consejeros del pueblo", nos comparte la señora Rosa Morales del pueblo zapoteco Santa María Jaltianguis. "Los había aún cuando yo era niña, pero ya murieron. Antes se los consultaba, pero ahorita la gente acude solo al ministerio público".

¿Quiénes son realmente los ancianos? En su sentido antiguo, el consejo de ancianos es un órgano de decisión y de consulta, y sus integrantes son

las exautoridades, hombres que gozan de mayor respeto en la comunidad. La palabra "anciano" es un tanto engañosa, ya que nos hace pensar que el consejo está limitado a personas de muy avanzada edad. En realidad, la terminología varía dentro de México: a veces se les dice "los principales" (Costa Chica de Guerrero) o "los pasados" (Altos de Chiapas). Esta terminología interna de las comunidades alude más que a la edad física, al *currículum vítae* de la persona. La exautoridad es un "pasado" porque pasó por todos los cargos del pueblo y un "principal" porque su voz tiene peso, es decir, la persona trabajó para ascender desde los puestos públicos más sencillos hasta los más relevantes, con lo cual comprobó ser un luchador por el bienestar del pueblo y un buen consejero. Aunque el recorrido de la pirámide de cargos en servicio a la comunidad puede absorber una vida entera, por lo que estas personas suelen ser mayores de edad, es posible que algunos hayan completado el ciclo mucho antes. En determinados casos pueden integrarse también hombres jóvenes, siempre y cuando sean ampliamente respetados por la comunidad (Navarrete, 2008: 56).

Estas personas prestigiadas se dedican a orientar a la colectividad para fortalecer el consenso en su interior, a ofrecer consultas a las demás autoridades y, en ocasiones, incluso a suplir las asambleas. Dado que la función del consejo de ancianos es aportar orientaciones de gran valor, la calidad vale más que la cantidad y es la experiencia de cada uno (reunida a lo largo de una vida de trabajo y servicio al pueblo), la que se considera valiosa e irremplazable.

Por el momento, no vamos a ahondar más en este tema, ya que por su relevancia decidimos dedicarle espacio en el siguiente capítulo, donde se analiza la brecha intergeneracional en las comunidades indígenas actuales. Ahora, profundizaremos más en la materia del asamblearismo.

La asamblea es una práctica tradicional por representar un mecanismo ampliamente aprovechado en la modalidad de "usos y costumbres". Las asambleas son parte del derecho asegurado a los pueblos indígenas en el artículo 2 de la Constitución mexicana y en la actualidad representan el principal recurso estratégico de legitimidad. Tal es su arraigo actual que algunos de nuestros

interlocutores, por ejemplo, la señora Gabina Valentín, de origen amuzgo, diga que "la asamblea se ha hecho desde siempre" en su pueblo natal de Xochistlahuaca. Sin embargo, a pesar de tal apariencia, hay que tener presente que la asamblea en realidad no es una institución tan antigua, sino que se fue gestando a partir de la segunda mitad del siglo xx, reemplazando poco a poco el consejo de ancianos para la toma de decisiones; por ejemplo, en la Costa Chica de Guerrero fue apenas en la década de los 70, con la llegada de los maestros normalistas rurales, cuando se introdujo el procedimiento típico para la asamblea general. Este se copió de las reuniones sindicales del magisterio, de tal forma que actualmente incluye la orden del día, la toma de turnos para hablar, la votación o el acta de asamblea firmada por la autoridad (Gaussens, 2019: 671).

Sin embargo, en décadas pasadas, las comunidades indígenas se apropiaron del mecanismo de la asamblea, al grado que quedó insertado de forma orgánica en su sistema de autogobierno. La faceta visible de esta apropiación es, por ejemplo, que las asambleas se lleven a cabo en la lengua de cada lugar. "La asamblea en Xochistlahuaca se hace en la lengua amuzga porque la mayoría la hablamos. ¡Qué bonito, puro amuzgo allá!" dice la señora Gabina Valentín. O como nos comunica la señora Nayeli Zapote, de origen otomí, las asambleas en su pueblo El Dexthi son bilingües. El delegado puede dirigir la reunión en otomí o en español y la gente emplea la lengua de su preferencia al participar, por lo que de alguna forma se supone que todos los comuneros al menos entienden la lengua otomí.

Las asambleas se clasifican según el régimen o género de los participantes o el tipo de convocatoria. Hay asamblea comunal o general que incluye a todos los comuneros (con la excepción de los menores de edad y las mujeres, aunque los criterios varían entre un lugar y otro), y asamblea agraria o ejidal a la que tienen derecho de asistir únicamente los propietarios de la tierra bajo el régimen del ejido. Asimismo, dependiendo de la ocasión se realizan asambleas ordinarias en fechas previamente fijadas y estables, y las extraordinarias que reaccionan a las necesidades que van surgiendo en el camino.

Aviso, voto, consenso

¿Qué pasos conforman el proceso asambleario en las comunidades?

El proceso en torno a la asamblea suele componerse de una serie de pasos definidos. Primero, las autoridades comunican a los habitantes el día y hora de la reunión (aviso), algo que puede llevarse a cabo, según las costumbres y posibilidades tecnológicas de cada lugar, recorriendo el pueblo de casa a casa o voceando con altavoces. En el pueblo tzotzil de Aldama, "el agente municipal convoca a la asamblea y manda a sus regidores para que recorran toda la comunidad y pasen a dar aviso a toda la gente", dice el señor Cristóbal Santis. En cambio, en el pueblo amuzgo de Xochistlahuaca "vocean con la bocina y todo el mundo llega a ver qué problema hay", nos comparte la señora Gabina Valentín.

El paso de convocar, además de resolver la necesidad práctica de dar a conocer el horario de la reunión, tiene la función de prevenir el ausentismo que en la mayoría de las comunidades está sujeto a algún tipo de sanción. Para ello, se toman en cuenta los tiempos en los que la gente sí puede asistir. Como dice la señora Vicenta Téllez, originaria de San Pablo Tlalchichilpa, la asamblea se convoca los fines de semana que son los días cuando mucha gente que normalmente trabaja en la capital regresa a sus casas: "Los delegados vocean para que toda la gente sepa y se hace siempre en sábado o domingo, cuando está la mayoría de las personas que vienen de la Ciudad de México".

En los testimonios de los comuneros resalta el hecho de que los habitantes se motivan a asistir a la asamblea por querer incidir en la toma de decisiones en torno a las problemáticas que los afectan directamente. En el pueblo mixe Santa María Tlahuitoltepec, "como es para el beneficio de la propia comunidad, la mayoría asiste", dice el señor Oreste Martínez.

La asistencia de la mayoría es clave para que la asamblea tenga legitimidad. Es preciso que se reúna el *quorum*, generalmente un poco más de la mitad de la población para que la sesión se lleve a cabo. En el caso de que la asistencia sea menor al cincuenta por ciento, la asamblea se suspende y se convoca una segunda. Pasar la lista es una de las herramientas para saber

quiénes asistieron y quiénes no, aunque en las comunidades más pequeñas como Nahá en la Selva Lacandona puede ser suficiente echar un vistazo a la concurrencia para estimar el grado de asistencia. Al menos es lo que se deduce de lo que dice el señor Chan K´in García: "Cuando es asamblea general, nosotros no necesitamos la lista de asistencia, pero hay veces cuando sí se necesita. Ahorita se viene directamente de la presidencia municipal el regalo del día de las madres y también del día de los padres, entonces sí se pasa lista".

Reunida la sesión, el siguiente paso es la exposición de temas y propuestas, seguida por el voto público, donde cada comunero tiene que expresar su posición frente a los demás. En la práctica, esto significa que se pregunta en voz alta a cada asistente por qué o quién quiere votar. En el caso de que en la asamblea deban elegirse nuevas autoridades, el voto público ayuda a evitar fraudes. Como dice la señora Vicenta Téllez de Tlalchichilpa: "En la asamblea no sucede eso de que: «Tú vas porque me caes bien». Nunca se ha hecho. En las comunidades, la decisión es por medio de sondeo y que sea la mayoría que levante la mano si está de acuerdo", es decir, todos los presentes escuchan los votos y pueden llegar a la conclusión de quién va a quedar en el cargo (Alcántara, 2004: 23). En este sentido, votar públicamente es un acto ritual legitimador que protege el consenso; en cambio, el voto en secreto lo rompería (Gaussens, 2019: 672-673).

El aspecto crucial del asamblearismo indígena es precisamente su capacidad de generar consenso o conformidad con las decisiones tomadas. Si indagamos en el habla de los comuneros entrevistados, podemos ver que la práctica asamblearia se relaciona fuertemente con el respeto y el principio de la mayoría, por lo cual el consenso equivaldría al "respeto a la decisión de la mayoría". El señor Cristóbal Santis describe el funcionamiento de las asambleas en Aldama con estas palabras: "El agente municipal *(cargo civil que representa el municipio en las comunidades que no son cabeceras)* expone los puntos a tratar, la información que va a dar y después pide opiniones. Dependiendo de la mayoría, los que votaron en contra respetan la decisión".

Algo interesante sucede en el discurso del señor Oreste Martínez de Tlahuitoltepec que dice lo siguiente: "Se hacen decisiones mediante la participación de cada ciudadano que da su punto de vista y luego toma parte en las votaciones. Así, la asamblea decide. Hay unidad. Si la mayoría dice que sí, se hace. Si la mayoría dice que no, no se hace".

Si ponemos bajo el escrutinio las palabras elegidas por el señor Oreste, descubriremos que la noción de la mayoría se vincula con la unidad. La comunidad es una y, mediante la expresión "la asamblea decide", adquiere características de un ser vivo, un todo animado y dotado con voluntad propia. La unidad definida por la totalidad (solo si estamos todos, realmente estamos unidos) es una idea a la vez lógica y simple. En cambio, la asociación de la unidad con la mayoría nos lleva a contemplar otros horizontes más complejos.

A propósito de estas reflexiones conceptuales, en el habla de muchos comuneros con los que tuvimos la oportunidad de entrevistarnos era posible identificar cierto rasgo compartido que consiste en recurrir al pronombre indefinido "todos", empleado en enunciados como "todos asisten" o "todos van" a la asamblea: "Cuando es asamblea general, *todos* se reúnen, platican, se ponen de acuerdo" (Chan K´in García de Nahá). O: "A la asamblea llega *toda la gente* del pueblo porque al que no llega le cobran multa" (Cristóbal Santis de Aldama). O también: "*Todo el mundo* llega a ver qué problema hay" (Gabina Valentín de Xochistlahuaca).

Hay razones para pensar que el uso del pronombre "todo(s)" se da más bien con cierta intención hiperbólica, es decir, tiene la función de enfatizar subjetivamente algo considerado relevante. Esto se nota en el discurso de la señora Vicenta Téllez de Tlalchichilpa que entrelazó ambas expresiones de cantidad en una sola oración, de tal modo que uno fundamenta al otro: "*Todos* asisten porque se va a tratar de algo que a todos nos interesa, entonces, la *mayoría* asiste". En este tipo de construcciones discursivas, "todos" y "mayoría" son lo mismo, con lo que estamos cerrando el círculo de la "unidad definida por la mayoría" y el respeto hacia su fuerza movilizadora.

El respeto frente a la toma colectiva de decisiones se proyecta también en la dinámica entre las obligaciones y los derechos comunitarios; esto

es, quien no participó en la asamblea con su presencia y voto (obligación), no está en posición para expresar su inconformidad después (derecho). Así funciona, por ejemplo, en el pueblo mazahua San Antonio de las Huertas, donde no es necesario participar en la asamblea, pero la persona que no asistió tiene que respetar las decisiones tomadas en su ausencia, como explica el señor Crisanto Maya.

La existencia de voces inconformes es un hecho. ¿Qué se hace al respecto? "En la asamblea la gente entiende y entra en un diálogo, pero en todos lados hay también esa gente que no le entra en todo y dice que no está bien lo que se va a hacer; pero al final respetan la decisión de la mayoría", comenta el señor José Ramón Miranda de San Antonio Pueblo Nuevo.

De este testimonio podemos rescatar que la inconformidad no se entiende tanto como un obstáculo para la producción del consenso, sino como uno de sus elementos orgánicos. Nos hace pesar que si la asamblea suprimiera estas voces, heredaría una bomba de tiempo en forma de diversos problemas latentes, causados por las frustraciones personales de quienes no habían sido tomados en cuenta para llegar a la decisión final. En contraste, estas emociones fuertes pueden aligerarse cuando los que votaron en contra sienten haber sido escuchados en un ambiente de respeto, aunque al final su postura no haya sido favorecida por la mayoría.

En el caso ideal, cuando los comuneros están reunidos en asamblea tratando durante largas horas un asunto, no se buscan confrontaciones ni culpables, sino soluciones (Hernández, 2017: 206-209). Desde el pueblo mixe Anyukojm Totontepec, Alcántara (2004) denomina esta aptitud: "saber delimitar la zona de conflicto". Asevera sentirse a gusto en una comunidad dotada de esta capacidad diciendo que: "en una asamblea se pueden discutir errores, fallas o hechos inadecuados de cualquier miembro de la asamblea, de la comunidad o del cabildo. La discusión puede ser tensa, pero sin temor a ser reprimido. Se debe tener la madurez y la capacidad de aceptar los conflictos, ya sea con el amigo, el compadre, el primo o quizá hasta con el hermano. Si afectan a la comunidad, se tratan y se resuelven en la asamblea, se deben asimilar" (p. 155).

En la práctica cotidiana, esto se llega a materializar con mayor o menor éxito, puesto que el principio de consenso al interior de la comunidad es nada más ni nada menos que un ideal orientador. Aun así, la búsqueda del consenso es una expresión de soberanía popular que, mediante el mecanismo de la asamblea, permite el ejercicio de la ciudadanía (Gaussens, 2019: 673).

Quiénes son "todos"

¿Cuáles son los criterios empleados en las comunidades para decidir quién tiene voz y voto en la asamblea?

Si la comunidad involucra a sus miembros en la asamblea con la meta de lograr consenso entre ellos, habría que preguntarnos por la delimitación de ese "todo(s)" al que tan frecuentemente se alude en los testimonios de los comuneros entrevistados. Vásquez y Gómez (2006: 165) mencionan que la asamblea, espacio donde se produce el poder del pueblo, puede ser tanto democrático como antidemocrático, dependiendo del nivel de participación de la comunidad. Los proponentes de las acciones pueden ser enclaves selectos por ser profesionistas, comerciantes o personas con mayor relación con el exterior. En cambio, el "todo(s)" tradicionalmente no incluye a los niños, hombres adolescentes, a veces tampoco hombres adultos solteros y a las mujeres. Desde la perspectiva actual de los derechos humanos, entre estos segmentos poblacionales excluidos es cuestionable la no participación de los hombres jóvenes, solteros y de las mujeres.

Para que un hombre joven pueda participar con su voz y voto en la asamblea, el criterio general es que sea mayor de edad, es decir, adulto de dieciocho años y más. Las prácticas locales difieren, pero es frecuente escuchar el argumento de que un hombre soltero que no se ha visto ante la necesidad de mantener una familia carece de la madurez necesaria para intervenir en las decisiones públicas. La marginalidad de los hombres solteros deriva del concepto de la ciudadanía comunitaria (la figura masculina del comunero casado), la que se adquiere cuando el individuo logra independencia

económica frente a sus padres y establece familia propia, lo cual lo convierte en alguien con obligaciones y derechos para intervenir en la vida pública de la comunidad (Hernández, 2017: 32). Esta posición no se relaciona con la edad, sino con el género y el estatus civil.

Esta limitante impuesta sobre los hombres jóvenes y/o solteros se agranda con un factor más: la timidez. Para el caso de Santa María Tlahuitoltepec, Vásquez y Gómez (2006: 166) señalan que, a pesar de que la participación de los hombres jóvenes en la asamblea es posible desde los dieciocho años, en la práctica se reduce, ya que muchos deciden no alzar la voz por el temor de quedar cuestionados. De acuerdo con los valores tradicionales, se supone que a corta edad y sin haber servido al pueblo la opinión de una persona aún no tiene suficiente peso. "Depende si los jóvenes tienen el valor de hablar en la asamblea", complementa oportunamente este dato el señor Sebastián Rodríguez de la comunidad tzotzil Chimhucum.

La posición de la mujer frente a las decisiones de orden público es igualmente compleja. La tendencia observable en la actualidad es que las mujeres van incursionando cada vez más en las estructuras del autogobierno comunitario, aunque existen diferencias significativas entre regiones y localidades. Es frecuente la situación en que la mujer tiene voz y voto en la asamblea no por sí misma, sino en representación de su marido. Como dice el señor Cristóbal Santis de Aldama: "En las asambleas solo participan hombres, mujeres casi no, solamente cuando no esté el marido. Así, la esposa va en su representación y tiene voto". En Chimhucum, otro pueblo de la región tzotzil, "si está el marido, la mujer no va a la asamblea, pero si no está el marido, tiene que asistir", explica el señor Sebastián Rodríguez.

Por último, en lo que concierne Santa María Tlahuitoltepec, el señor Oreste Martínez dice que "participamos hombres, mujeres y también jóvenes, porque a partir de los dieciocho años ya tienen la obligación de asistir a las reuniones"; sin embargo, Vásquez y Gómez (2006: 166) especifican que la participación de las mujeres en esta comunidad aún es reducida, con la excepción de las maestras que dieron servicio o las esposas de hombres con cargos mayores.

El género también funge como un criterio interesante en el momento de identificar las diferentes facetas y tipos de asambleas. Resulta que en algunos lugares existen asambleas para varones y otras para mujeres. Desde la región tzotzil, la señora Rosa Sánchez dice que en su pueblo Aldama, la máxima autoridad es la asamblea donde se reúnen todos, entendiendo por "todos" a los varones adultos, al menos que a la comunidad llegue algún apoyo oficial de inclusión social tipo Progresa-Oportunidades-Prospera y, entonces, se reúnen las mujeres.

Una clasificación bastante detallada de la participación en asamblea por género nos la ofrece la señora Rosa Morales de Jaltianguis: "Las autoridades hacen reuniones seguido, siempre toman acuerdos con el pueblo. Si se aprueba algo en asamblea, se hace; si no se aprueba, no se hace. Esto sería la asamblea general; pero también hay asamblea de varones y aparte asamblea de mujeres. Cuando hay proyectos con el pueblo, hay comités de mujeres, por ejemplo, el comité de salud es de pura mujer y también el comité para el apoyo del Sedesol *(Secretaría de Desarrollo Social)* que trae la leche. Y lo demás es para los varones."

Efectivamente, como se tratará en el subcapítulo dedicado al sistema de cargos, los diferentes programas sociales del Estado que llegan a las comunidades indígenas han sido un importante factor para una mayor participación pública de la mujer indígena.

Ahora bien, si avanzamos hacia la tipificación de las asambleas, no podemos pasar por alto la importante circunstancia de la tenencia de la tierra, la que marca diferencias entre los habitantes de una comunidad indígena. Esto puede ilustrarse gracias al testimonio del señor Chan K´in García de la comunidad lacandona Nahá: "Aquí somos cincuenta y dos hogares. Los hijos de los comuneros son treinta y tres, entonces en total son ochenta y cinco. Realmente los que están registrados y cuentan con el certificado de la procuraduría agraria son aquellos cincuenta y dos. Los otros treinta y tres no tienen registro, pero sí están apoyando a sus papás, quienes a veces son de tercera edad y ya no pueden trabajar en sus terrenos". Como podemos ver, como el derecho a cultivar la tierra para la manutención propia y familiar es

hereditaria, la generación de los hijos lo adquiere tras el fallecimiento de sus padres, los ejidatarios actuales.

Para arrojar un poco más de luz sobre las diferencias internas que se viven en las comunidades en términos de la tenencia de tierra y sobre su proyección en los mecanismos de la toma de decisiones, conviene relatar una experiencia que tuvimos en 2021 en San Francisco Oxtotilpan, la última comunidad del pueblo matlatzinca que existe en el país, situada en el Estado de México. El acercamiento a este pueblo se hizo desde una organización conformada por científicos independientes para ofrecer la realización de varios proyectos en conjunto con la gente local que trajeran ingresos a la comunidad. Estos proyectos estaban enfocados en la conservación de los ecosistemas locales, la comercialización a pequeña escala de los recursos comunitarios, siempre que fuera respetuosa con el medio ambiente y la cultura local, y una serie de talleres para incentivar la revitalización de la lengua ancestral, en riesgo de desaparición, desde los recursos y posibilidades de la misma comunidad.

Para lograr que las autoridades del pueblo (altamente desconfiadas por la experiencia previa negativa con este tipo de iniciativas) accedieran al diálogo, tuvimos que presentarnos primero en la asamblea de ejidatarios, reservada a los propietarios de la tierra en el pueblo. Con esta instancia se trataron las propuestas vinculadas al uso físico del territorio, bajo el régimen de ejido.

Por consiguiente, se optó realizar un acercamiento también con las autoridades de la delegación, con las cuales se platicó de asuntos culturales tanto de la ya mencionada revitalización de la lengua matlatzinca, como de la posibilidad de generar visitas turísticas a pequeña escala durante la celebración del Día de Muertos, acompañadas por la explicación de una persona local conocedora del tema. Para poder emitir una autorización, los delegados nos remitieron a los mayordomos y fiscales del pueblo (cargos tradicionales para asuntos religiosos), con quienes teníamos que llegar a un acuerdo para luego regresar a la delegación y poder proseguir.

Asimismo, los delegados propusieron tratar las propuestas también en la asamblea comunal, abierta a todos los comuneros o derechohabientes,

lo cual no fue posible por las medidas sanitarias tomadas durante la pandemia de Covid-19, ya que la afluencia de asistentes sobrepasaba el aforo permitido.

La circunstancia pandémica, sin embargo, no había perjudicado de la misma forma las asambleas ejidales que contaban con un número mucho más reducido de participantes (alderedor de cincuenta). Los delegados no se mostraron muy complacidos al escuchar que las propuestas se habían llevado primero ante la asamblea ejidal, diciendo que, de esta forma, los ejidatarios acabarían acaparando los beneficios económicos de los proyectos. Esto se debía, en parte, a las riñas que existían entre los comuneros que son propietarios de la tierra y los llamados avecindados, quienes, aunque gozan del estatus pleno de residentes en la comunidad, no son dueños de ningún terreno. Como una de las delegadas era precisamente una avecindada, el tema salió a flote y dio cauce a una negociación delicada.

Este recuento nos sirve para hacernos a la idea de que el fenómeno del asamblearismo indígena es algo sumamente complejo y de ninguna forma "perfecto", además de que, en cada comunidad, existe una problemática local a la que ninguna generalización puede hacer justicia.

Trascendencia

¿Cómo se utilizan las asambleas para legitimar las decisiones a futuro?

Además de mantener en marcha los mecanismos reguladores del conflicto social, el sentido del asamblearismo indígena descansa en la legitimidad y trascendencia en el tiempo. La asamblea donde los ciudadanos son partícipes y testigos de la toma de ciertas decisiones es el ámbito donde se fija el rumbo de la colectividad a futuro. Últimamente, las resoluciones suelen plasmarse en el documento llamado acta de asamblea, con lo que queda asegurada su permanencia.

El señor Vicente López, exdelegado del ejido mazahua La Concepción Chico, nos explica la utilidad de tales actas: "Cuando yo era delegado, en la asamblea levantábamos bien las actas de toda la comunidad y las hacíamos firmar, porque lo que se firma se tiene que hacer, a la mera hora no se vayan a echar para atrás. Así, uno puede reclamar: «No, aquí está tu firma, compañero, ¿vas a cumplir o no? Con tu propia firma te voy a meter a la cárcel, porque antes estuviste de acuerdo y ahora ya no». Y esa persona tenía que cumplir porque el acta vale mucho. Realmente no se trataba de meterlo a la cárcel, porque lo que nosotros queremos es que se le aplique al trabajo. ¿Iba a hacer un trabajo de tres metros? Pues, ahora va a hacer seis".

El señor Vicente también nos compartió otra vivencia (relativa a la electrificación de la comunidad), en la que se mostró útil el registro de la decisión previamente tomada en la asamblea: "En el pueblo seguimos adelante y trajimos la luz. La luz era de las compañías que nos trajeron los postes y nos dijeron: «Ustedes van a parar los postes». Así le hicimos en un grupo como de veinticinco personas. No todos le entraron, pero pues la gente que no está preparada no sabe. Y cuando llegaron los postes y los demás vieron que sí la hicimos, apenas quisieron ingresar y beneficiarse, pero ya no lo consentimos porque habíamos hecho la asamblea para gestionar la electrificación y no se vale que ahora, cuando todo está hecho, de repente quieran entrar".

Ahora que quedó ejemplificado el poder de la asamblea como un órgano legitimador de las acciones, no podrá soprendernos que haya habido numerosos intentos (exitosos o no) de controlar las asambleas comunitarias desde fuera. Una situación emblemática es la que están viviendo los mazahuas del Estado de México. La administración estatal controla el acceso al Centro Ceremonial Mazahua ubicado en la comunidad de Santa Ana Nichi. Dicho espacio étnico, hoy altamente politizado, por su aforo permite realizar asambleas de gran magnitud.

El señor Crisanto Maya reporta: "antes la asamblea se hacía cada primer domingo del mes, pero se complica porque solo hay espacio suficiente en el Centro Ceremonial Mazahua y para usar las instalaciones hay que

tramitar un permiso". Se ha producido una situación absurda en la que el pueblo mazahua tiene que presentar una solicitud frente a las autoridades oficiales para tener acceso a su propio espacio de reunión étnica. Así, al regular el uso del espacio físico, las instancias municipales y estatales logran controlar la frecuencia de las asambleas mazahuas.

Otro ejemplo procedente de la región mexiquense, bastante mediatizado, se relaciona con el intento de construir la autopista privada Toluca--Naucalpan por el gobierno estatal en 2007. El proyecto fue impuesto sin consultar a las comunidades otomíes por las cuales atraviesa, violando la integridad del territorio en los alrededores de San Francisco Xochicuautla, sus rutas sagradas y el llamado bosque de agua.

En medio de este conflicto, en Xochicuautla, ambas partes interesadas acudieron al mecanismo de la asamblea; los actores comunitarios para la protección de su territorio y las esferas gubernamentales para su expropiación. Los segundos hicieron intentos de manipular la asamblea para dar cauce al proyecto de la carretera. Transcurrieron varias reuniones convocadas por el Comisariado de Bienes Comunales de Xochicuautla, controladas por la presencia policíaca para impedir la entrada de las personas opuestas al proyecto, las que iban a denunciar la ilegalidad de dicha asamblea.

Por el momento, la balanza se ha inclinado hacia las comunidades locales, las que lograron frenar el proyecto. Tras la sentencia definitiva del Juicio Agrario, se declaró nula la asamblea de bienes comunales en la que se había aprobado la construcción, por el motivo de *quorum* insuficiente para la toma de decisiones (Leyva y Arriaga, 2020).

Tanto el caso mazahua como el otomí del Estado de México dejan testimonio de la vigencia de la que goza la asamblea en las comunidades indígenas, de tal modo que en algunos lugares se ha convertido en un espacio de disputa de poderes en el que es posible imponer el interés político bajo el disfraz de legitimidad.

Tercera institución: sistema de cargos

¿Cuál es el funcionamiento general de los puestos públicos en las comunidades indígenas?

La tercera institución inherente del autogobierno indígena es conocida por la antropología mexicana como el sistema de cargos. El término nace "de golpe" en el año 1937 en un artículo antropológico publicado en Guatemala (Sandoval, Topete y Korsbaek, 2002: 7). A partir de ese momento, los etnógrafos, al percatarse de la existencia de esta institución originaria, empiezan a analizarla e interpretarla.

Hay que imaginar esta institución indígena como una pirámide que consiste en diferentes puestos (cargos) tanto civiles como religiosos. La pirámide tiene lógica vertical; su base es constituida por numerosos puestos que no requieren tanta responsabilidad de los encargados y que tampoco les brindan un estatus social muy alto. Son cargos más bien ejecutores como el topil, policía tradicional o vocal, según la tradición de cada comunidad; por ejemplo, en la comunidad nahua San Isidro, el cargo más bajo es el tercer o último vocal, como explica el señor Crispín Amador: "El último vocal es operativo, el que carga el trabajo más pesado. Lleva los mandados de aquí para allá, tiene que llevar avisos a los señores que están haciendo una faena, tiene que llevar el agua a los peones, cargar todo y estar adelante. Si hay una asamblea, los tres vocales avisan, pero el tercero es el que tiene que tocar la campana".

En cambio, en el tope de la pirámide se encuentran los cargos que son de mayor prestigio, pero también de una gran exigencia económica, psicológica y moral para el representante. Estos son más decisores como el comisario, delegado o juez, dependiendo de la terminología de cada comunidad. Suelen relacionarse con una edad más o menos avanzada, años de servicio previo y la experiencia necesaria para su desempeño.

Los cargos con su carácter jerarquizado están pensados como un mecanismo de enseñanza y aprendizaje, mediante el cual los ciudadanos van pasando por un proceso de preparación para el servicio público. En algunas comunidades se otorgan los primeros cargos bajos a los niños en el umbral

de adolescencia (el cargo de topil en algunos pueblos oaxaqueños), los cuales tienen la función de ser los recaderos y ayudantes de las autoridades mayores. Incluso, a este nivel, el cargo exige del niño o joven bastante puntualidad y responsabilidad, en suma, le causa cierta incomodidad necesaria para entender lo que conlleva el servicio al pueblo.

En este contexto nos gustaría reproducir un gracioso testimonio que encontramos en el libro autobiográfico de Isaac Hernández Pérez (2015), originario de Nuevo Zooquiapam en Oaxaca. Apenas un adolescente, fue nombrado secretario en la presidencia municipal, cargo para el cual en aquel entonces no estaba suficientemente preparado. Por eso se dio de baja, aprovechando haber sido seleccionado por las autoridades y no por la asamblea, lo que habría implicado mayor compromiso con la gente del pueblo. En las propias palabras del Isaac Hernández: "Después de la segunda semana de año nuevo, no se presentó la persona que el pueblo había nombrado para secretario municipal, por lo que el mismo cabildo acordó nombrarme para tal cargo. [...] A medio año decidí abandonar el cargo por sentirme muy incompetente, pues los regaños del presidente eran constantes y, además, el cargo no era por decisión del pueblo" (2015: 53). Casi enseguida lo volvieron a introducir en otro cargo, esta vez el de topil, con el que se inician los hombres jóvenes en el servicio comunitario: "Al siguiente año, como fue natural, me volvieron a dar el altísimo cargo de topil, cargo que desempeñé con gran honor y con mucho entusiasmo" (2015: 54).

Regresando a la lógica del sistema de cargos, podemos ver que cada persona necesariamente tiene que iniciar asumiendo cargos poco significativos y paulatinamente ir subiendo de escalafón para poder alcanzar los puestos de alta importancia. El señor Crispín Amador de San Isidro explica: "Para que una persona llegue a ser la máxima autoridad, le llaman delegado ahora, tiene que escalar todas las responsabilidades menores en ese camino de experiencia. Todavía se respetan los usos y costumbres, y la gente acepta sus responsabilidades políticas para dirigir a la comunidad".

Para ascender, el carguero debe demostrar responsabilidad hacia la comunidad, capacidad de organización, disposición de trabajar sin goce de

sueldo y financiar diferentes actividades (sobre todo las ceremoniales) con recursos propios. Gracias a este servicio, el individuo queda al corriente con las obligaciones que conlleva la membresía comunitaria, es respetado y su prestigio social crece.

Desde otra región, los Altos de Chiapas, el señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum comparte lo siguiente: "Hacer los cargos es una obligación en nuestro municipio, Mitontic, de donde nos ordena todo la misma gente, la misma comunidad. No importa si uno es campesino, si no sabe leer y escribir, tiene que hacer todos los cargos porque es un municipio muy pequeño. No se puede brincar ningún cargo y entrar directamente, sino que tiene que pasar por todos".

Como es de esperar, en la práctica cotidiana, este principio está sujeto a diferentes modificaciones flexibles o hasta violaciones. La erosión de la subida por la pirámide de cargos se nota, por ejemplo, cuando un profesor ocupa directamente un cargo alto, debido a su preparación (Gaussens, 2019: 668); pero el mismo acto en otro contexto puede entenderse también como un arreglo pragmático que no tiene que ver con el rompimiento de la jerarquía de cargos, sino con el aprovechamiento del potencial humano. Precisamente de esto habla en su testimonio el señor Crispín Amador de San Isidro, estado de Hidalgo; actualmente reside en la ciudad de Toluca, donde se desempeña como profesor, lingüista y escritor. El señor Crispín nos cuenta la siguiente experiencia: "En mi pueblo me han invitado a tener un cargo y les dije: «Espérenme, me jubilo y vengo. Les voy a ayudar de ser topil, aunque vaya con un bastón a llevar el agua». Y se ríen: «No, de topil no te ponemos, te vamos a poner mínimo de secretario». Les pregunto: «¿Por qué?» Me responden: «Tú sabes escribir muy bien, ¿cómo te vamos a poner de topil? Nos sirves más como escritor que para andar cargando garrafones de agua»."

Podemos ver que lo que hicieron en San Isidro fue una especie de evaluación del capital humano, aprovechando la presencia de una persona con ciertas habilidades específicas, cuyo servicio en el cargo adecuado puede beneficiar a la comunidad entera.

Otro aspecto importante respecto al sistema de cargos indígenas es que funciona con base en el principio de rotación, es decir, el comunero acepta el cargo para cierto periodo, mínimo un año y máximo tres, y después lo devuelve a la comunidad sin poder volverlo a desempeñar. "Cada tres años se terminan los cargos y tienen que entrar otras personas que son elegidas por la gente en la asamblea", afirma el señor Francisco Camacho de Nahá: "En la asamblea se ve a las personas, quiénes son, quiénes tienen la capacidad de hacer un cargo y ver a su gente para que funcione; pero no puede ser la misma persona que la vez pasada porque luego hay problemas. Siempre tiene que cambiar, deben probar también otras personas". También la señora Juana Bautista de Cacalotepec es de esta misma opinión:

> Hace como tres años, los cargos municipales en mi pueblo eran de un año: terminas y te vas; pero últimamente algunas autoridades han estado dos o tres años, uno incluso estuvo cinco. Tiene que ver más con la presidencia municipal, se cambian las autoridades y los presidentes siguen ahí. Yo y algunos paisanos no lo vemos tan correcto porque a lo mejor la persona gobierna bien, pero el puesto es para estar un rato, para ver qué cosa uno puede o no puede hacer. No es eterno el cargo. También creo que no es bueno estar tan metido en el poder porque uno se va aferrando a un ideal y a un grupo.

Mientras la rotación de cargos funcione, se asegura que el poder no se concentre en las mismas manos durante mucho tiempo y que los cargueros puedan descansar entre periodos de servicio. Dado que todos en la comunidad "deben probar" diferentes cargos, en las comunidades suele haber listas, donde se señala el avance de cada comunero por el sistema de cargos, con todo lo cumplido y aún pendiente del servicio público; por ejemplo, el señor Cristóbal Santis de Aldama dice: "Yo ya no podría ser mayol *(policía tradicional tzotzil)* de nuevo, hay mucha gente esperando y no se puede repetir el cargo. Faltan unos seis años para mi nombramiento de agente o escribano, porque antes de mí hay gente que apenas les va a tocar su turno".

En cada regla hay excepciones. Dentro del cargo conocido como mayordomía hay versiones locales que son vitalicias, como sucede en algunas comunidades de la región mazahua. ¿Quiénes exactamente son los mayordomos? Dependiendo de cada comunidad, las mayordomías se dividen entre dos modelos: en el primero, los mayordomos son cuidadores de la iglesia y de las imágenes santas, a las cuales dan diferentes tipos de mantenimiento; en el segundo modelo, son personas encargadas de organizar y financiar un festejo religioso del pueblo o algún aspecto suyo. Hay lugares donde el mayordomo es uno solo, en otros lugares puede haber decenas o hasta centenares.

Regresando a la duración del cargo de mayordomo, por ejemplo, en la comunidad mazahua San Antonio Pueblo Nuevo, las mayordomías se heredan de generación en generación, de tal modo que cuando el mayordomo mayor fallece, el primer mayordomo chico toma su lugar (Korsbaek *et al.*, 1999: 267). Esto se sigue practicando aunque los nuevos mayordomos a veces ni vivan en la comunidad ni posean casa dentro de ella. Esto ayuda a fortalecer el arraigo de los habitantes hacia el lugar de origen, ya que el cargo los obliga a volver cada año por el motivo de la fiesta religiosa (Chávez, 2008: 75). El señor José Ramón Miranda que vive precisamente en San Antonio Pueblo Nuevo, lo ilustra en su propia vida:

> Yo serví cuarenta años en nuestra comunidad. Empecé muy jovencito y duré todos esos años con un solo cargo, el de mayordomo. Cuando cumplí los cuarenta años, me dijeron: «Ahora sí, si usted quiere seguir, es su voluntad, ya no es obligatorio. O si quiere descansar, hay jóvenes que pueden tomar su lugar. ¿Quiere nombrar a alguien, tal vez, a su hijo?» Y yo les contesté que sí quería descansar: «Si sirve lo que hice en los cuarenta años, está bien. Pero aun así seguiré cooperando con lo que nazca de la voluntad, con una o dos bombitas *(fuegos artificiales)* para la fiesta».

Dentro de la región mazahua también existen comunidades donde el ciclo de la mayordomía tiene duración menor. En San Pablo Tlalchichilpa, pueblo cercano a San Antonio Pueblo Nuevo, el servicio del mayordomo es

mínimo de un año, pero es bastante común que las personas permanezcan tres años o aun más. El cargo suele ser voluntario y el mayordomo puede renunciar por decisión propia. En tal caso, la comunidad busca un reemplazo, no sin antes tratar de convencer al actual que se quede al menos otro año (Guadarrama, 2013: 67).

Dado que el servicio público consume una parte respetable de la vida adulta, la mayoría de las personas da bienvenida a los periodos de descanso entre cargos. La señora Rosa Pérez del pueblo tzotzil Chenalhó nos acerca al funcionamiento de esta posibilidad de descanso al contar cómo fue la vida de su esposo, don Antonio Jiménez: "Si le llegaba algún cargo a mi difunto esposo, si le decían que iba a sustituir a alguien, tenía que aceptar, no podía negarse", relata la señora Rosa. "Entonces aceptó, terminó un escalón y, obviamente, ya no podía repetir el mismo, tenía que continuar con el siguiente. Es como la escuela primaria, secundaria y así en adelante. Si había tiempo, mi esposo descansaba entre cargos, pero si no encontraban a otra persona, venían y pedían que aceptara."

Notemos que en este breve, pero sumamente informativo recuento de la señora Rosa se conjuntan numerosos aspectos antes mencionados: la obligación a aceptar el nombramiento, el avance por los escalafones desde abajo hacia arriba, el desempeño de un solo periodo por cada cargo y el derecho a descanso entre cargos, mientras la situación lo permita.

Ni tradicionales, ni modernos

¿De qué modo se conjuga el plano pasado y el contemporáneo en los cargos comunitarios?

Ahora que conocimos a grandes rasgos el funcionamiento general del sistema de cargos, podemos avanzar hacia reflexiones más complejas sobre su posición en el aquí y ahora, partiendo desde su génesis histórica particular.

El sistema de cargos indígenas es el resultado híbrido de tres épocas históricas: precolombina, colonial y republicana. Recién conformada la

Nueva España, las autoridades originarias en las diferentes partes del territorio colonizado vivieron suerte distinta. Algunas fueron reemplazadas por las españolas, como sucedió en el México central, donde se concentró la mayor parte de la nueva administración colonial, mientras que otras se mantuvieron en forma debilitada, tal como se dio en las regiones periféricas de Oaxaca, Chiapas o Yucatán.

En sus contextos singulares, los sistemas de gobierno originarios mesoamericanos fueron combinándose con las instituciones de origen español, como los cabildos, gubernaturas, cofradías o mayordomías. Desde el siglo XIX entraron en el escenario y empezaron a mezclarse también las instituciones republicanas del México independiente. En medio de la inmensidad territorial de la Nueva España, y después México, en las diversas localidades este proceso tuvo transcursos diferentes. El resultado actual es que cada comunidad indígena cuenta con una pirámide particular de cargos, dentro de la cual puede variar el número de los puestos, sus denominaciones y funciones concretas.

Poco sentido tendría dedicarnos a la descripción minuciosa del sistema de cargos de cada una de las comunidades de las que proceden las personas entrevistadas para este libro. Haremos esta omisión no por querer restarle importancia a este tipo de descripciones, sino porque tal tarea nos consumiría tiempo y espacio que preferimos dedicar a otro tipo de reflexiones más bien comparativas.

Para conocer al menos un ejemplo representativo, adelante se reproduce el sistema de cargos en Anyukojm Totontepec o Totontepec Villa de Morelos en la sierra mixe de Oaxaca, cabecera del municipio homónimo, tal como lo describe "desde dentro" Alcántara (2004: 63-69). Desde los cargos más altos hacia los más bajos, la pirámide se organiza así:

- Presidente municipal: en mixe se le llama "el que cuida la casa" y es el cargo más alto dedicado a la gestoría y administración, cuidado del orden y la armonía al presidir las asambleas del pueblo.

- Síndico municipal: en mixe "el que abre y despeja los caminos y veredas", es el cargo que encabeza la ejecución de las obras poniendo siempre el ejemplo del trabajo. Sus subordinados son los regidores y topiles.
- Alcalde: en mixe "bastón mayor" o "el que hace justicia" es quien impone calma y seguridad; es desempeñado por personas que ya han cumplido con todos los cargos previos.
- Suplente primero del alcalde: en mixe "el que está al lado del alcalde", pero el cargo se ha transformado y ahora el suplente es más bien el compañero del síndico. Esto se debe al cambio de las necesidades locales, ya que hay más recursos y obras en la comunidad.
- Tesorero: en mixe "el que guarda o cuida el dinero", se dedica a administrar los fondos del municipio. Es un cargo de alta responsabilidad, pero no de toma de decisiones.
- Secretario(a): en mixe "el o la que escribe", un auxiliar que está al servicio del presidente, síndico, alcalde, suplente y tesorero.
- Regidor: en mixe "plato" (en referencia al plato en el cual los regidores ofrecen los alimentos ceremoniales como símbolo de su consagración al servicio de la comunidad), son los jóvenes que ya fueron topiles (véase el siguiente punto) y con el cargo de regidor pasan a ser ciudadanos respetables, de tal forma que tienen mando, voz y voto. Trabajan con el síndico en las obras una semana al mes.
- Topil: en mixe "ayudante del cabildo", es policía y auxiliar del síndico que ayuda con todo lo que surja durante la gestión. Puede ser todo niño o joven mayor a trece años que no asista a la escuela. El servicio es de una semana por mes durante un año.

Haciendo lectura de los cargos de Totontepec, podemos intuir la influencia de las diferentes etapas históricas. El presidente municipal (puesto político-administrativo del Estado con denominación paralela en mixe) convive con el puesto de alcalde (término y puesto español introducido en el periodo colonial, cuya función actual es la de juez) y con el topil (cargo de origen colonial con denominación proveniente de la lengua náhuatl que se

ha mantenido también en el ámbito mixe). El sistema, aunque arraigado en determinado contexto, se va adaptando en el tiempo según las necesidades de la comunidad, y su funcionamiento no está fijado en ningún reglamento escrito (Alcántara, 2004: 11).

En fin, los sistemas autogestivos indígenas crecen de un micelio epistémico complejo, donde la división estricta entre los elementos ancestrales y los modernos resultaría artificial. La dicotomía tradición/modernidad, percibida en los sistemas culturales originarios desde el Occidente, se ha prestado para perpetuar la imagen de un atavismo indígena, una "tradición" o "costumbre" estancada que se conserva con inercia interna, carente de sentido, de tinte machista y discriminatorio. Muchas veces "se reinventan las costumbres para reivindicarlas como núcleo mitificado de una identidad oprimida", asevera Gaussens (2019: 663-664). Bajo una observación atenta, los sistemas comunitarios indígenas realmente no son productos hechos, ni tradicionales ni modernos.

Para empezar, el sistema de cargos ha experimentado cambios constantes. No existe un núcleo fijo de cargos, algunos se van abandonando y otros van surgiendo en reacción al advenimiento de realidades nuevas. Por un lado, es lógico que la cantidad de cargos sea relativa al tamaño de la población y sus necesidades autogestivas: una comunidad pequeña suele tener pocos cargos en contraste con una más grande. Más allá de esta observación general, el aumento o decrecimiento del número de cargos en una comunidad puede señalar posibles rumbos tanto favorables como dañinos para la cohesión interna de la colectividad.

Un rumbo adverso es cuando los cargos comunitarios se van abandonando, el sistema de autogobierno erosiona y la colectividad se debilita. También puede pasar lo contrario y el número de cargos puede irse multiplicando conforme van creciendo los servicios disponibles en la comunidad y la necesidad de quienes los supervisen. Esto nos lleva a derroteros ambiguos donde el robustecimiento del sistema de cargos no siempre lleva a resultados mejores. Mientras el crecimiento del sistema mantiene en marcha los mecanismos autogestivos internos, el carácter gratuito de los puestos ligados a la idea

del servicio comunitario puede causar que la población tenga que asumir más puestos en menos tiempo y se acorten los periodos de descanso entre cargos. En consecuencia, es probable que la gente se vaya desgastando en lo personal y en lo familiar tanto económica como psicológicamente; por ejemplo, esta situación la reportan Vásquez y Gómez (2006: 166) del pueblo mixe Santa María Tlahuitoltepec.

Ahora bien, dediquemos unos párrafos al surgimiento de cargos nuevos. Un ejemplo significativo son los llamados comités gestores a patronatos: pequeños grupos de habitantes destinados al funcionamiento de algún servicio público de los que se van haciendo disponibles con los avances tecnológicos (agua potable, luz eléctrica, etc.). Los siguientes dos testimonios ejemplifican cómo funcionan los comités encargados del agua en dos comunidades distintas: la tzotzil de Santa Martha y la purépecha de Janitzio.

El señor Juan Gómez dice sobre Santa Martha, donde estos comités se conocen como patronatos: "Por un lado está el sistema de cargos tradicionales y otra cosa son los trabajos comunitarios, aunque también van de la mano, dentro de los cuales van los patronatos; por ejemplo, hay un patronato que se encarga de cuidar el agua. Anuncia si se rompe la tubería o si los manantiales tienen basura, entonces se convoca a la gente para que se reúnan y vayan a ver los tanques de agua y los manantiales".

Por su parte, el señor Everardo Hernández de Janitzio informa: "Yo tengo una comisión a nivel comunidad, soy el responsable de la electricidad. Me encargo de regular, cobrar y entregar el recurso a la autoridad inmediata. Se fija una cuota mínima para todos, mes con mes llega un recibo de luz y durante los doce meses del año tengo que pasar a cobrar casa por casa, comunero por comunero. Tengo que reunir la cantidad máxima; a veces, llega un recibo de hasta dieciocho mil pesos".

Desde los años 80, estos comités gestores se han ido mezclando con los cargos tradicionales, debido a la entrada de los programas sociales del Estado como Conasupo (Compañía Nacional de Subsistencias Populares) o Pronasol (Programa Nacional de Solidaridad). Un efecto interesante de estos programas ha sido el incremento de la cantidad de faenas en las

comunidades indígenas beneficiadas, ya que el Estado condicionaba el envío de recursos para obras públicas con la mano de obra gratuita que el pueblo tenía que proporcionar a cambio (Recondo en Gaussens, 2019: 680).

Sobre este tema contamos con el testimonio del señor Vicente López del ejido mazahua La Concepción Chico, quien afirma que en su comunidad no se maneja dinero como tal, sino que las autoridades gestionan apoyos y la comunidad completa con material y trabajo: "Aquí hubo apoyo con todo", dice el señor Vicente. "El dinero venía del gobierno federal, del gobernador del estado y del presidente municipal. Entonces, lo poco que hizo falta lo tuvimos que poner nosotros como trabajo porque aquí, ¿de dónde vamos a agarrar dinero?".

Por último, recordemos que los comités gestores se han posicionado como lugares de oportunidad para la participación pública femenina. Habíamos tocado este tema al exponer la problemática del acceso de las mujeres a las asambleas comunitarias. Se dijo que el surgimiento de los comités vinculados con los programas sociales del Estado estaba motivando el establecimiento de asambleas temáticas femeniles. Volveremos sobre este tema una vez más en la sección final de este capítulo.

"Medio teocrático"

¿Cómo entender la confluencia entre lo religioso y lo civil en los cargos comunitarios?

Al fluir la organización social comunitaria en el tiempo y espacio, en los sistemas de cargos se ha consolidado la presencia de tres aspectos complementarios: el religioso, el civil y el agrario. El orden religioso se remonta a la época colonial, parte de las cofradías y hermandades de origen europeo medieval, y es el que proporciona la mayor base para la "costumbre" indígena actual. En cambio, las instituciones agrarias están más apegadas al México posrevolucionario y más cercanas al derecho positivo occidental. Dependiendo del régimen de tenencia de la tierra, en cada comunidad existen dos figuras legales: la comunidad agraria (representada por el comisariado de

bienes comunales) y/o el ejido (representada por el comisariado ejidal). El orden civil curiosamente se sitúa en una especie de intersección entre los primeros dos órdenes.

Si enfocamos primero el orden religioso, podemos empezar con la afirmación básica de que el sistema de cargos tiene una importante función espiritual, cuyo objetivo es reproducir la identidad comunitaria y asegurar su relación equilibrada con el "todo". Los cargos comunitarios dedicados plena o parcialmente a cuestiones religiosas no se enmarcan en la organización eclesiástica católica, sino que son el producto de algo que podríamos llamar la religiosidad popular sincrética, donde confluyen los resultados de la cristianización efectuada a partir de la época colonial con el sustrato religioso mesoamericano.

En los países europeos occidentales del siglo XVI era común que las ciudades y pueblos estuvieran bajo el patronato de uno o varios santos. Como explica Ragon (2002), esta costumbre viajó también al territorio americano; en los primeros años de la colonización del futuro México (conocido como el Virreinato de Nueva España), la elección de los primeros santos patronos era motivada por las victorias militares y derrotas de los indígenas; por ejemplo, en México-Tenochtitlán (futura Ciudad de México), el primer santo fue San Hipólito, elegido el día que se rindieron los defensores indígenas de la ciudad. La elección de los santos patronos también acompañaba los actos fundacionales de los nuevos asentamientos en el territorio colonizado. En tales casos, los santos representaban la victoria de la fe católica y de la hispanidad en general. Por consiguiente, a cada santo elegido se le dedicaba una iglesia o un altar, se le confeccionaba una imagen y se le confería una renta para la organización de la fiesta anual, con lo que se perpetuaba el culto.

Este fue el contexto en que los santos patronos empezaron a introducirse también entre los grupos indígenas, acompañando la represión religiosa ejercida por los colonizadores sobre las poblaciones nativas. Así, los santos patronos y las creencias respectivas quedaron cada vez más injertados en el sistema de cargos en las comunidades originarias que se fue estableciendo desde el siglo XVI. "En un complicado proceso de ideologización

se localiza la resistencia popular que solo formalmente acepta los símbolos propuestos por los intereses dominantes" (Báez-Jorge, 1996: 109). Esto se traduce, según el mismo autor, en una religiosidad popular que media entre el pueblo y el poder colonial, misma que busca nuevas soluciones simbólicas, formas de identidad y de socialización ejercidas a través de las creencias y cultos alejados de la ortodoxia del Vaticano. En el entramado resultante se percibe la continuidad de las devociones prehispánicas y diversas simultaneidades cúlticas que define la religiosidad popular indígena hasta la fecha.

Esta autonomía religiosa se agudiza en algunos lugares al grado de que, como en el caso icónico de la comunidad tzotzil San Juan Chamula en los Altos de Chiapas, el edificio de la iglesia local no está bajo la administración de la iglesia católica, sino del municipio (regido por usos y costumbres) y el único rito católico que se practica en ella es el bautizo.

¿Cómo hablan de esto mismo los comuneros entrevistados para este libro? En su lenguaje, el fenómeno del catolicismo sincrético a menudo recibe el calificativo de "tradicional" o "tradicionalista", en oposición a lo protestante y también frente a la misma iglesia católica oficial representada por el Vaticano. La señora Juana Bautista de Cacalotepec dice:

> Mi pueblo no es muy fanático a la religión católica, es mucho más dado a la religiosidad propia, como los rituales de los cerros sagrados. Vulgarmente, nosotros les decimos «nuestras costumbres», lo que se hace es aprovechar las fiestas, como la patronal de la Asunción, para convivir. La gente no es de: «¡Ya viene la misa!» y van y llenan la iglesia. Sí hay concurrencia en la iglesia, pero no como en otras partes. La gente está más en las comidas que se hacen para los músicos y deportistas, y en la convivencia entre las familias en los tiempos de la fiesta.

Ahora bien, si queremos observar cómo se proyecta todo esto en la vida cotidiana en las comunidades, veremos que la manifestación más llamativa de la religiosidad popular sincrética es precisamente la celebración de las festividades religiosas, apenas abordada en el testimonio de la señora Juana. En ellas participa toda la población católica-tradicionalista de la localidad,

a veces incluso con invitados de las comunidades vecinas. Cada festividad está consagrada a un santo y celebrada en agradecimiento por la protección que brinda a la comunidad. Suele haber más de un santo en cada pueblo, entre los cuales destaca el santo patrón cuyo nombre a menudo aparece en el gentilicio de la comunidad. Por ejemplo, en San Francisco Xochicuautla, el santo patrón es San Francisco de Asís. También la importancia de los festejos desprende del estatus del santo; hay fiestas de santos menores y luego la llamada fiesta patronal en honor al santo patrón, la ocasión religiosa más importante del año.

En cada pueblo se festeja anualmente alrededor de una decena de festividades, aunque el número exacto varía según la región y el tamaño de cada comunidad. Para el caso de la isla Janitzio, el señor Everardo Hernández señala: "El pueblo está divido en dos barrios, norte y sur, y estos dos barrios están subdivididos en siete subbarrios: San Juan, San Pedro, San Nicolás, San Miguel y otros. Todos estos barrios llevan nombres de santos. Para hacer las fiestas, las comunidades indígenas siempre se justifican con un santo".

Regresando al sistema de cargos, el puesto más relacionado con la religiosidad son las mayordomías. Ya contamos con un antecedente sobre este tema, el que surgió a la par de la rotación de los cargos. En esa ocasión se expuso que los mayordomos pueden ser un cargo de ciclo limitado (de uno a tres años) o también vitalicio, y que la forma de entender este puesto varía entre una comunidad y otra, ya que en algunas se trata de los cuidadores de la iglesia y los santos, y en otras se les impone también la responsabilidad de (co)organizar y (co)financiar una festividad religiosa.

El señor Ascencio Ruiz nos informa cómo se siente ser el cuidador de la iglesia y de los santos en la comunidad tzotzil San Andrés Larraínzar, donde las mayordomías están compuestas por dos mayordomos mayores y dos docenas de mayordomos menores y auxiliares. "Cada quince días, los sábados, lavamos las iglesias", dice el señor Ascencio. "Empezamos desde las dos de la mañana y tenemos que terminar antes de las cuatro. Luego entramos como a las cinco de la mañana a sacar todas las flores con sus macetas, vaciarlas y limpiarlas. Eso nos puede llevar horas. Después empezamos a cambiarle las

ropas a cada santo, sacamos lo que tenía puesto y lo llevamos a nuestras casas a lavar. Si hacemos todo esto y pasamos de ser mayordomos, en el pueblo nos consideran para el cargo de regidores".

La última oración de este testimonio nos conduce muy oportunamente hacia otro punto de interés relacionado con las mayordomías: el involucramiento de la población en este cargo. En Larráinzar, el cargo de mayordomo se ve como un escalafón hacia otros cargos de mayor relevancia y responsabilidad, cuya área de competencia se amplía también hacia lo civil. En cambio, hay pueblos donde las mayordomías son muy independientes del resto del sistema de cargos.

"Es porque prácticamente se rigen por sí solos y buscan a sus sucesores cada dos años", explica el señor Luis Flores de San Francisco Xochicuautla, pueblo otomí. "Para la festividad del Señor de la Resurrección que se celebra a mediados de septiembre, los mayordomos no van a la delegación *(cargo civil mayor)* a solicitar apoyo, sino que salen directamente a buscarlo a todo el pueblo. Se le llama cooperaciones voluntarias y así es cómo recolectan para hacer la misa o para comprar cohetes, tamales y atole, todo lo que se ofrece en la noche. Me atrevo a sugerir que un ochenta por ciento de la gente del pueblo coopera, son bastantes. Quien no quiera cooperar, no pasa nada".

La variedad que el cargo de mayordomo puede adquirir incluso dentro de un solo grupo étnico es abrumadora. Entre los mazahuas, las mayordomías a veces son generalizadas y todos los habitantes tienen que involucrarse, mientras que en otros lugares únicamente participa una parte de la población, tal vez solo algunas familias; a veces es obligatorio asumir la mayordomía, la que es hereditaria y puede durar décadas, otras veces los mayordomos se eligen para periodos restringidos (González Ortiz, 2001: 19). Concretamente en San Antonio de las Huertas, las mayordomías se encargan de organizar una festividad y peregrinación religiosa al año, para lo cual se organizan por equipos de seis integrantes, uno "mayor" y cinco "chicos", y funcionan de forma patrilineal, de tal modo que el mayordomo mayor es el más viejo de la familia y los chicos son sus primos, hijos y sobrinos (González Ortiz, 2001: 25-26).

En otra comunidad mazahua, San Pablo Tlalchichilpa, el cargo de mayordomo se complementa por el del fiscal. Los mayordomos en Tlalchichilpa cuidan a los santos, acompañan las procesiones, en las fiestas religiosas piden apoyo a los comuneros para adornar las calles y recolectan ofrendas entre ellos, también cubren los gastos en música, comida o velas. En cambio, los fiscales solo aportan trabajo al hacer limpieza en la iglesia y adornar el interior (Guadarrama, 2013: 67). Como vemos, no solo en Tlalchichilpa, sino en las comunidades indígenas mexicanas en general, el cargo tradicional llamado "fiscal" no suele tener nada que ver con cuestiones propiamente fiscales en el sentido moderno de la palabra.

En Tlalchichilpa, la fiesta patronal se festeja los últimos días de agosto, pero los preparativos inician meses antes. Algo muy específico de este lugar es que, aunque el ejido lleva el nombre de San Pablo, la fiesta patronal se celebra también en honor a San Pedro (Chávez, Ramírez y Guadarrama, 2016: 10). Por eso, hay dos grupos de mayordomos mayores o principales, que son dos y dos, cada pareja al servicio de uno de los dos santos. Estos son auxiliados por los demás mayordomos "menores" que se encargan de los aspectos parciales del festejo (flores, cera, carreras, etc.), a los cuales se suman los fiscales quienes, como ya sabemos, no son responsables directos de la fiesta. Además participan entre cincuenta y sesenta colaboradores voluntarios que proporcionan cohetones, flores o castillos (construcciones pirotécnicas).

¿Cuál es el procedimiento para que la fiesta patronal pueda celebrarse correctamente de acuerdo a los usos y costumbres? La señora Vicenta Téllez, originaria de Tlalchichilpa, ha participado en la fiesta patronal de su pueblo durante décadas y nos comunica lo siguiente: "Unos días antes de la fiesta de San Pedro y San Pablo se baja la ropa de los santos, los manteles de la iglesia, y todo se lava a mano. Es el primer trabajo que se hace. Después se recorren las casas para poder hacer las cortaderas y se convoca a la gente de los pollitos para que vayan a las carreras de caballo".

La señora Vicenta toca dos temas. Primero, el lavado de los textiles que se encuentran en la iglesia: la ropa que visten los santos y los manteles de los altares. Estos textiles son recogidos por los mayordomos y algunos voluntarios,

transportados a caballo a los lavaderos para ser lavados por sus esposas, familiares y otras voluntarias, tendidos entre todos y al final planchados. Esta fase de preparativos finaliza cuando los santos son vestidos con ropa limpia, lo que permite llevar a cabo la fiesta (Chávez, Ramírez y Guadarrama, 2016: 13).

El segundo tema mencionado por la señora Vicenta son las carreras de caballos. Según Chávez, Ramírez y Guadarrama (2016), cuatro días antes del evento se realiza una colecta entre todos los comuneros para poder llevar a cabo las tradicionales carreras en las que participan hasta 150 jinetes, previamente invitados por los mayordomos, quienes compiten por parejas a 250 metros. Estas carreras se conocen también como cortaderas, ya que anteriormente, la pareja de jinetes jalaba y desgarraba un pollo vivo al competir (esta práctica ya se ha abandonado).

Para que esta tradición pueda tener lugar, los mayordomos principales acompañados por sus esposas, un mayordomo menor encargado de los corredores (jinetes), un fiscal y tres voluntarios van pasando de casa a casa para pedir apoyo de la gente. Se dona dinero o pollos como ofrenda a los santos, pero también se colectan flores de tallo largo, tales como gladiolas, rosas o alcatraces, las cuales van a llevar a los jinetes durante la carrera. En cada casa visitada, los mayordomos realizan un ritual que acompaña la entrega de estas ofrendas.

Después de estos antecedentes se realiza el festejo mismo, el que consiste en prácticas tanto rituales (misas) como de convivencia colectiva, acompañada por comida y música.

Ahora que agotamos, hasta donde nos fue posible, el tema del servicio comunitario en términos religiosos, vamos a trasladarnos hacia los diferentes modelos de traslape entre las tres áreas (religiosa, civil, agraria) que encierra el sistema de cargos.

Es notable que las interdependencias se pueden encontrar tanto entre lo civil y lo agrario como entre lo civil y lo religioso. En el caso del traslape civil-agrario hay que entender que, aunque se trata de dos esferas formalmente separadas, la tenencia de la tierra y la administración del territorio necesariamente están entrelazadas (Gaussens, 2019: 677), por lo que sería

difícil trazar límites exactos. Y en lo que concierne al traslape civil-religioso, vamos a detenernos un poco más en este tema. Primero lo revisaremos en general para luego escuchar las explicaciones particulares que los mismos comuneros nos brindan al respecto.

El primer comentario proviene de Gómez (2014: 53), quien explica en referencia a la zona maya que, desde la antigüedad, no existe división clara entre lo civil y religioso. Aunque algunos cargos comunitarios actuales no aparentan ser religiosos, en realidad cumplen con la función de tender puentes entre ambas esferas. Dado que esto no se limita a la región étnica maya, pareciera que se trata de un fenómeno sincrético de gran trascendencia histórica en México.

En cuanto al rumbo actual, es acertada la observación de Munguía, Delgadillo y Victoria (2016: 210) de que los cargos indígenas, caracterizados por una asociación cívico-religiosa durante mucho tiempo, en la actualidad tienden a especializarse en uno de estos dos aspectos para favorecer la tolerancia tanto religiosa como política. Efectivamente, conforme van penetrando realidades nuevas en las comunidades indígenas y entran en interacción con el sistema tradicional, en muchos lugares se ha reconocido la necesidad de separar lo religioso de lo civil para no dividir a la colectividad más de los necesario. Esto se nota sobre todo en la exclusión de los protestantes de los cargos relacionados con el catolicismo popular, pero su persistente integración en las estructuras del autogobierno civil. Por otro lado, como veremos a continuación, lo religioso y lo civil sigue siendo inseparable en muchos aspectos de la vida comunitaria a lo largo de México.

Si nos trasladamos a la región étnica mazahua, ubicada mayormente en el Estado de México, González Ortiz (2001: 27) reporta que existen relaciones de interdependencia entre la esfera civil representada físicamente por el auditorio, la esfera católica encarnada por la iglesia y la esfera étnica manifestada en forma de la capilla-oratorio familiar, un espacio sagrado dedicado a los santos y a la memoria de los antepasados. Debido a este traslape, entre los mazahuas se producían situaciones donde las autoridades supuestamente civiles ejercían autoridad en materia religiosa; por ejemplo, en las décadas

pasadas le correspondía al delegado municipal (cargo civil mayor) acudir a la casa del comunero que se negaba a participar como mayordomo y en forma de castigo recoger su yunta. González Ortiz concluye que esta vinculación de las jerarquías cívica y religiosa probablemente procede de una matriz cultural propia y generalizada entre todas las comunidades mazahuas.

Hagamos referencia a otro ejemplo procedente de la misma región mazahua, detectado por Korsbaek *et al.* (1999: 269). Estos autores observaron que el primer delegado municipal (cargo civil mayor de la comunidad) fungía al mismo tiempo como mayordomo mayor de uno de los barrios del pueblo llamado Santa Cruz. El segundo delegado era mayordomo chico de la mayordomía de la Virgen de Guadalupe. Por último, el comisariado ejidal, además de ser mayordomo chico de la fiesta de La Candelaria, tenía la autoridad de nombrar y promover a los nuevos mayordomos chicos de cualquier fiesta religiosa del pueblo.

Para interpretar este fenómeno podemos rescatar una serie de explicaciones, tal como nos fueron compartidas "desde dentro" por los comuneros entrevistados. "Hay separación entre lo religioso y lo civil, pero no de manera total", afirma el señor Everardo Hernández de Janitzio. "Siempre hay una interrelación porque la cuestión religiosa se apoya por la cuestión civil y la cuestión civil también se apoya por la cuestión religiosa".

Esta afirmación la complementa oportunamente con la analogía del trabajo doméstico que usa el señor Luis Flores de Xochicuautla: "Los quehaceres en la comunidad se dividen como en una casa: hoy lavas los platos, mañana barres, pasado mañana lavas ventanas, etcétera. También nosotros, en cada sección del pueblo, tenemos diferentes funciones para sacar bien la festividad del santo patrón. No sé si aplica esta palabra, pero se podría decir que nuestra administración es medio teocrática. Nos guiamos mucho por la fe y, obviamente, también por lo cívico con el municipio de Lerma".

Algo muy parecido nos fue aportado desde los nahuas de La Huasteca hidalguense por el señor Crispín Amador: "El delegado lleva todo el paquete: la parte política, la operativa y también la religiosa, pero dentro de cada una de esas partes hay responsables; por ejemplo, en la iglesia hay un

responsable y se coordina con el delegado. Le dice: «¿Vas a hacer la fiesta?» «Sí». «¿Cómo la piensas hacer?». «Pues, en la asamblea». «Órale, vente y platicamos»".

Aunque no todos los comuneros entrevistados hayan descrito este tema tan explícitamente como los que acabamos de leer, en la mente de muchos de ellos se nota, sin lugar a dudas, la confluencia omnipresente de lo tradicional--moderno y lo tradicional-civil. Dicho de otro modo, aunque no nombren este fenómeno directamente, en sus testimonios está asumido como un hecho y queda destacado mediante términos que difieren entre un discurso y otro.

El señor Cristóbal Santis de Aldama llama "lo tradicional" a los cargos populares-religiosos y "de la comunidad" a los cargos civiles. Siempre entre los tzotziles de los Altos de Chiapas, el señor Manuel Gómez de Santa Martha distingue en su discurso entre la "comunidad católica tradicionalista" (la religión popular o el catolicismo sincrético indígena), las llamadas "religiones" (iglesias protestantes), "los de la organización" (los zapatistas que por definición son católicos) y la "oficina" (los cargos civiles, opuestos a los religiosos que se desenvuelven en el edificio de la iglesia católica).

Para identificar estas realizaciones discursivas y encontrarles sentido, a veces se requiere de tiempo y paciencia. Al conversar con la señora Julia Cruz surgió la pregunta por la composición del sistema de cargos en la comunidad huichola Santa Catarina Cuexcomatitlán, a lo que la señora Julia contestó:

> *Señora Julia*: Está el cantador, el segundo es el topil, pero ellos son guiados por el gobernador de la comunidad. Es tipo presidente municipal.
>
> *Investigador*: Pero, entonces, el presidente municipal, ¿me imagino que ese es externo a la comunidad? Y el gobernador no es una persona enviada de fuera, ¿verdad?
>
> *Señora Julia*: No, porque mira: si yo te invito a la montaña, soy responsable de ti. ¿Vas a pisar un pantano? No, porque yo no lo voy a permitir. Pero si vas solo, es tu responsabilidad. ¿Por qué? Porque vas a pisar ese pantano por haberte atrevido a ir a un lugar desconocido sin los permisos de los que saben.

En este fragmento se nota el afán del investigador por descubrir qué relación guarda el cargo llamado "gobernador" en dicha comunidad huichola con el sistema de administración municipal y estatal, ya que la misma entrevistada acude al comparativo con el presidente municipal. Es importante mencionar que el presidente municipal encabeza el ayuntamiento, representa al municipio, es elegido por medio del sistema de partidos políticos y recibe remuneración; por tal razón, en algunas comunidades indígenas regidas por los usos y costumbres está visto como una figura ajena que no actúa según la lógica recíproca del servicio público comunitario. Por eso, en vez de aclarar el asunto, la comparación entre el gobernador y el presidente municipal generó más confusiones entre el investigador y la entrevistada. Sin embargo, en respuesta a la inquietud del investigador, la señora Julia aclaró que el gobernador realmente es un cargo tradicional que se responsabiliza por la comunidad.

En otra entrevista, conducida con el señor Cristóbal Santis del pueblo tzotzil Aldama, se puede apreciar la interlocución, cuya meta es asentar unos conceptos comunes que permitan la comprensión de la realidad que el entrevistado expone. Durante el diálogo se llegaron a negociar los términos "tradicional" y "oficial":

Señor Cristóbal: En Aldama hay mujeres con cargos. En el ayuntamiento laboran dos o tres mujeres, por ejemplo, la presidenta municipal.

Investigador: Entonces, ¿ustedes ven el municipio como algo externo porque son cosas que antes no existían en la comunidad, o sí lo ven como parte de lo tradicional?

Señor Cristóbal: Ahorita sí. En el caso del ayuntamiento, el gobierno es el que da la orden allá, pero tradicionalmente se hace lo que dice el pueblo.

Investigador: Para usted, ¿qué sería lo tradicional y qué sería lo oficial?

Señor Cristóbal: Como le digo, es que lo tradicional es lo tradicional. La mayordomía, el mayol, el cabildo, el alférez son los cargos que se encargan de organizar las fiestas tradicionales; pero el juez y el presidente se sabe que son del ayuntamiento, son oficiales.

Investigador: ¿Quién sería la más alta autoridad aquí en Aldama?

Señor Cristóbal: Pues, el presidente municipal.
Investigador: Es decir, el más alto es un cargo oficial, no tradicional.
Señor Cristóbal: Bueno, está el agente. Aldama tiene sus veintiséis comunidades y hay un agente municipal en cada una. Entonces, la cabecera municipal de Aldama, el centro, tiene su agente. Y aparte tiene el ayuntamiento que es para todo el municipio.

En el momento clave de esta parte de la entrevista, el señor Cristóbal –nos imaginamos que con cierta frustración por no lograr hacerse entender totalmente– acude a la tautología: "lo tradicional es lo tradicional". Después proporciona una lista de autoridades que se enmarcan en el cuadrante tradicional del sistema de cargos, el que delimita mediante la participación organizativa en las festividades religiosas, contraponiéndolo con varios ejemplos del cuadrante civil. En su papel ingrato de entrevistado, el señor Cristóbal remarca en su discurso los límites entre la organización de las fiestas religiosas (lo tradicional), la autogestión de la comunidad (cargos civiles que expresan "lo que dice el pueblo") y la gestión del municipio (lo oficial que proviene del sistema político-administrativo del Estado mexicano). La gestión municipal, dado que Aldama es la cabecera del municipio homónimo, se traslapa con el sistema ancestral interno de la comunidad, y se extiende hacia las demás comunidades a través del cargo del "agente".

Integrarse o ser integrado

¿De qué manera los comuneros entran en los cargos?

Cuando la asamblea lo toma,
tiene que aceptar.
Francisco Camacho (Nahá)

Participar en el autogobierno y la autogestión del pueblo donde uno vive es la principal obligación ciudadana dentro de las comunidades indígenas. Por

eso, en estos ámbitos, encontrarse con una persona que tuvo o tiene un cargo público no es nada excepcional y mucho menos algo exclusivo de los políticos por profesión. Revisemos esta problemática desde su cronología interna, contestando primero la pregunta: ¿Cómo un comunero adquiere un cargo y qué cualidades se toman en cuenta para que esto suceda?

Los criterios de elegibilidad para ocupar un cargo son básicamente de dos tipos. Primero, los de fondo que giran en torno a la honorabilidad y el bagaje personal de los candidatos (Gaussens, 2019: 669). Segundo, los formales como la residencia (ser comunero), edad (ser adulto), estado civil (estar casado), género (solo en algunas comunidades se admite la participación femenina) y ocupación previa de otros cargos (posicionamiento en cierto escalón de la pirámide).

En cuanto al factor de la honorabilidad, hay que entender que el servicio público se vincula con cierta conducta socialmente avalada. La obligación a servir y la expectativa moral de la comunidad se entrelazan y condicionan mutuamente en un interesante juego causal. Por un lado, dado que cada comunero en algún momento tiene que asumir algún cargo (factor A), debe cultivar la conducta ejemplar como antecedente (factor B) y, cuando le sea asignado el cargo, mantenerla durante el periodo de servicio. Por otro lado, si el comunero muestra buena conducta (factor B), más fácilmente será considerado para el cargo (factor A).

Dicho de otro modo, para la elección de un carguero,[6] la gente de la comunidad se basa en el conocimiento personal que tiene de él y en su buena fama. El señor Francisco Flores de Xochicuautla recuerda con palabras modestas cómo llegó a ser nombrado delegado hace unas seis décadas: “La gente en el pueblo no se daba cuenta de si uno tenía o no tenía estudios. Yo no sabía qué era una escuela, no sabía leer, nada. Y no sé si fue por cariño o quién sabe qué pasaba, pero la gente dijo: «Usted va a ser el delegado»”.

---

[6] “Carguero” es un término que semánticamente hace alusión al cargo y también a la carga.

O como asevera el señor Francisco Camacho de Nahá: "La persona elegida tiene que ser derechosa, o sea, que esté reconocida hacia arriba. Por eso hacemos asambleas y en ellas analizamos quiénes son los que van a participar en los cargos, porque nos conocemos exactamente".

Las cualidades morales que se buscan en las autoridades se trasmiten y enseñan de generación a generación a través del buen ejemplo y la plática. El señor Vicente López, exdelegado del ejido mazahua La Concepción Chico, valora la convivencia que alguna vez tuvo con las autoridades de la generación mayor: "Los señores grandes, ¡mi respeto!, porque nos educaban bien, aunque sea con palabra porque por escrito no sabían. Nos decían: «Mira, las cosas están así: así está bien, así está mal». De esta manera, uno al ser malo ya sabía adónde iba a parar."

Más allá de buscar a personas "decentes" para los cargos, también se espera que sigan dando buen ejemplo no solo a lo largo de su periodo funcional, sino también en lo personal y familiar: la vida entera.

En el pueblo mazahua San Pablo Tlalchichilpa, los llamados mayordomos de santos (los más altos en la jerarquía de las mayordomías) son elegidos por la gente de acuerdo con el criterio del buen ejemplo, es decir, no pueden estar separados o divorciados (Guadarrama, 2013: 66) y deben llevar una vida decente: "Tiene que ser gente que no tenga ningún vicio muy notable, sobre todo, que no sea un borrachito", advierte la señora Vicenta Téllez, originaria de este mismo pueblo.

Obviamente, la vida misma obliga a resignarse a requerimientos demasiado estrictos que no son compatibles con las personas de carne y hueso, y asumir cierta tolerancia ante diferentes vicios. Esto lo describe con mucho realismo el señor Sebastián Rodríguez del municipio tzotzil Mitontic: "Ser regidor tiene que ver con la conducta de la persona: que no sea agresiva, que no sea tan tomadora, que sea respetuosa con la comunidad y sus autoridades, que tenga una conducta más o menos buena, tal vez en el setenta por ciento".

Se podría decir que, en el plano ideal, el servicio comunitario refuerza y es reforzado por la vida misma de la persona: servir correctamente de alguna

forma equivale a vivir correctamente. Continúa el señor Sebastián: "Si alguien comete algún error, la autoridad tiene que preguntarle: «Señor, tú que pasaste como regidor, ¿cómo es posible que no puedas corregir a tu hijo o tu hija? ¿Qué hiciste durante un año con tu cargo? ¿Cómo es posible que lo hayas hecho sin ver a tus hijos?" Por su parte, la máxima exigencia moral se relaciona con los cargos más altos: "Alguien que ya pasó por la presidencia como autoridad tiene que dar ejemplo ante la sociedad".

El señor Sebastián nos habla desde la posición de un adulto mayor que vivió las transformaciones del sistema comunitario que, a su criterio, se está corrompiendo. A continuación, nos describe cómo antes se elegían las nuevas autoridades, o sea, a puerta cerrada mediante la consulta con los comuneros más respetados. Esta práctica, en palabras del señor Sebastián, hoy está cediendo ante un concepto de elecciones más "democráticas" realizadas en la asamblea general:

> Supongamos que yo soy algún representante de la comunidad, ya sea el presidente municipal, síndico o regidor. Entonces se hace una mesa redonda o una pequeña asamblea que yo coordino y a la que asisten, estratégicamente, las personas que tengan idea de las cosas, que sean respetadas en la comunidad, que les dicen caciques. En esa pequeña plática me pongo de acuerdo con ellos: «Señores, ya me falta poquito para que yo salga, para dejar mi cargo y mi trabajo. ¿Quién creen ustedes que vaya a ocupar mi lugar?» Y empieza la consulta. Si la mayoría dice que iba a ser tal persona, esa va a quedar en mi lugar. Así era antes. Pero hoy ya no, hoy elige directamente la comunidad sin tomar en cuenta los valores, las conductas, nada.

Mientras que para el señor Sebastián, abrir las elecciones a la participación popular masiva implica cierta pérdida de control y un debilitamiento moral, otros comuneros entrevistados son de la opinión de que la misma gente de la comunidad supervisa y avala eficientemente el comportamiento de los vecinos para postular a candidados deseables. Seguimos en la región tzotzil y la señora Rosa Pérez de Aldama observa lo siguiente:

> Cuando van a escoger una autoridad en la asamblea general, en el parque suben al templete quienes quieren ejercer el cargo, ya sea presidente municipal, síndico, tesorero o secretario. Los candidatos no tienen que presentarse porque la gente ya los identifica, conoce su experiencia de vida y ve su comportamiento. Toman en cuenta que tengan experiencia de trabajo en la comunidad, que no sean mujeriegos, que no tomen alcohol, que respeten a su pueblo y que traten bien a la gente.

Continúa el señor Cristóbal Santis, originario de este mismo pueblo: "La autoridad debe ser alguien con experiencia que tenga respeto por la comunidad. La misma gente lo califica, se da cuenta de cómo ha trabajado. La edad no tiene tanto que ver, pero como esa persona tiene que haber hecho algunos cargos previos, en eso se van años".

Esta serie testimonial tzotzil la cierra propiciamente el señor Pascual Gómez de San Andrés Larráinzar, comunidad cercana a Aldama: "La gente del pueblo elige quién va a ser autoridad. En la asamblea salen dos, tres, cuatro voces diciendo: «Es bueno que entre como presidente municipal fulano de tal porque es una persona honesta, de mayor confianza, lleva una vida respetuosa, comprende, tiene valor para ser autoridad y puede tener nuevos planes para nuestra gente»".

Escuchadas estas tres voces tzotziles, pasemos la palabra a un testimonio purépecha en que se habla de los efectos que genera el servicio comunitario satisfactorio a largo plazo. El señor Everardo de Janitzio enfatiza que un buen historial de servicio brinda a la exautoridad el gratificador de que los habitantes de la comunidad "se quiten el sombrero" en forma de respeto: "Yo leí el estatuto comunal de Janitzio y está muy completo y legalmente bien sustentado. Uno tiene que empezar a servir desde abajo. De esto se recibe un reconocimiento moral porque la gente es muy observativa. No prestan atención a lo que dice una persona, sino a lo que hace, eso es lo más importante. Cuando esta persona ya pasó por todos los cargos y cumplió con todas las funciones en la comunidad, si ya fue jefe de tenencia, integrante de los bienes comunales, de los cargos en el templo, ya le dicen «el tata». Los tatas, la gente grande, tienen el mayor reconocimiento".

Ahora bien, pasemos a los criterios formales que fundamentan la elegibilidad de los cargueros: residencia, género, estatus civil, edad y escalafón actual de servicio. Observemos cómo dentro del ejercicio de poder indígena aplica el principio de la pertenencia condicionada. Esto significa que el servicio público está casi siempre reservado a los comuneros mismos y no a cualquiera se le permite pasar a ser autoridad en el pueblo. Para explicar este condicionamiento, la señora Julia Cruz de Cuexcomatitlán dice: "Ser autoridad es un honor, es el sentido de pertenencia. Si tú perteneces a una familia, no te vas a alejar de ella porque sientes que es toda tu identidad. Y es parte de la identidad dar un servicio. Uno no puede ser una autoridad en la comunidad si no la conoce, si no es de ahí, si no vive ahí, si no construye su casa ahí, si no tiene su familia ahí y si no habla la lengua de ahí".

Si algo pudimos observar comparando los testimonios que nos habían proporcionado nuestros interlocutores, es que los criterios formales y de fondo (honorabilidad) no funcionan de manera aislada, es decir, el sentido que transmiten estos criterios en conjunto es diferente al que se percibe en cada uno por separado. Leamos primero dos testimonios en que se nos habla sobre estos vínculos para ofrecer una síntesis de la argumentación que encierran. El primero en compartirnos su punto de vista es el señor Chan K´in García de Nahá:

> La gente en la asamblea va buscando desde antes a quiénes respetan y quiénes van a quedar en los cargos. No van a meter a muy jóvenes porque no tienen idea de las cosas, a lo mejor van a buscar problemas, luego se enojan. Uno tiene que ser mayor de edad para que se entienda con la gente. Entonces, la gente busca entre los que sean mayores de edad y a esos nombran. Sí pueden elegir a más jóvenes o también solteros, pero sería un encargo un poco bajo. Uno debe tener una esposa e hijos porque si tiene hijos, ya es mayor edad y puede tener un cargo. Y si no hay hijos, también puede quedar, pero con un cargo más bajo, como de tesorero.

El segundo testimonio nos fue proporcionado por la señora Rosa Sánchez del pueblo tzotzil Chenalhó, quien ahonda en el aspecto relacionado con el papel de la esposa de una autoridad:

> A las personas las escogen por la asamblea general porque tienen la lista de quienes ya han ejercido un cargo y también de a quienes ya les toca. Cada matrimonio está apuntado en la lista. Delante hay gente más avanzada que ya ha ejercido cierto cargo y atrás hay gente que todavía tiene que llegar a ejercerlo. Otro punto a favor para que una persona obtenga el cargo es que sea mayor y lleve tiempo de casado. Se debe a que toda la familia participa. Cuando uno es mayordomo, para el matrimonio es un poco difícil estar siempre en las fiestas; por ejemplo, la esposa de un mayordomo, como mujer, se encarga de llevar el copal y en un recipiente va echando el incienso para que haga humo. Eso se hace para acompañar a la Virgen durante el camino, se dan tres vueltas en la cruz por el parque enfrente de la iglesia.

Para complementar el testimonio de la señora Rosa, cabe añadir que en algunas comunidades también es posible que la esposa desempeñe el cargo en nombre de su esposo. En San Pablo Tlalchichilpa, pueblo mazahua, la mujer funge como mayordoma y organiza la fiesta religiosa si a su marido se le complica por los tiempos. Sin embargo, la mujer es mayordoma por ser esposa del mayordomo y apoyarlo, no por un nombramiento personal (Guadarrama, 2013: 67).

Podemos hacer una lectura entre líneas de los testimonios personales recién expuestos, el lacandón de Nahá y el tzotzil de Chenalhó. Primero, desde el punto de vista de los comuneros, "matrimonio" implica "madurez", "paternidad" implica "mayoría de edad", "mayoría de edad" implica "experiencia, autocontrol y capacidad de diálogo" y "servicio comunitario" implica "mérito", cualidades que se relacionan casi por excelencia con el género masculino.

Según esta lógica, un joven o un hombre sin hijos no representaría gran aportación a la vida pública comunitaria por aún no tener "idea de las cosas" y

ser propenso al comportamiento desenfrenado que atentaría contra el principio del consenso entre la gente, aunado a no haber demostrado la capacidad de responsabilizarse por una familia propia. Esta valoración se complementa por la distribución del trabajo ritual entre ambos sexos, donde la esposa no actúa por sí misma, sino como un importante complemento del esposo.

Ahora bien, el criterio llamado "ocupación previa de otros cargos" es el siguiente factor que suele tomarse en cuenta para la elección de un candidato. Cuanto más una persona ha servido a la comunidad, goza de más respeto. Esto significa que la toma de un cargo no se decide ni entre una minoría, ni entre unos cuantos representantes, ni la intermedia una campaña de publicidad; el principio social que la rige consiste en un servicio continuo a la comunidad que trae como resultado la confianza fundamentada de los comuneros. Existe una relación directa entre el asamblearismo y la representación política de la comunidad, ya que los habitantes reunidos en asamblea escogen y nombran a las futuras autoridades, postulando a aquellas personas que conocen y saben que "trabajan bien". Por eso, a las personas que consideran tener mayor derecho a asumir un cargo por sus estudios, contactos, dinero o procedencia familiar se les preguntaría: ¿ya trabajaste para que me mandes? (Díaz, 2003: 114-115).

Obviamente, este criterio no aplica con la misma fuerza sobre todos los cargos. Algunos puestos menores de baja exigencia pueden ser ocupados "sin tanto ruido" por los candidatos escogidos por las autoridades en turno. Se trata sobre todo de los cargos operativos que conforman la plataforma amplia de la pirámide y sirven como trampolín hacia escalafones más importantes. El cargo de mayol o policía tradicional que caracteriza a las comunidades tzotziles pertenece entre los más bajos: "Para ser mayol, uno no se fía de cualidades, únicamente importa el hecho de que la persona quiera ser policía y nada más", explica el señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum. "Tampoco hay límite del número de policías. Constitucionalmente sí hay límites, en un pueblo chico tendrían dieciséis policías, pero en un pueblo donde se hacen las cosas con usos y costumbres no se limita a los que quieren ser policías".

Después de estas consideraciones previas que llevan a la postulación de un candidato, sigue la fase de las elecciones mismas. En muchas comunidades indígenas tienen una forma diferente al proceso electoral relacionado con el sistema de los partidos políticos. Esto se hizo posible, como ya sabemos, a partir de la reforma constitucional del 2001, con la que se rompió el monopolio de los partidos políticos para la representación popular, ya que se reconoció la autoridad indígena para elegir sus funcionarios y gobernarse de acuerdo con sus propias normas (González Galván, 2016: 302). Mientras que en el sistema mayoritario, el voto es secreto y se otorga respondiendo a una lista de candidatos propuestos por el mismo partido interesado, en el ámbito comunalicrático indígena la votación suele ser pública y realizada colectivamente y en tiempo real en un solo espacio, donde se reúne la asamblea del pueblo.

Es la voz de la asamblea la que decide quiénes ocuparán los cargos vacantes. Entre todos se arma una lista de candidatos y los presentes eligen por medio de votación. Aquí hay que destacar que tanto el hecho de ser propuesto como quedar elegido a menudo va contra el deseo de la persona afectada, para la cual el cargo significa donar trabajo durante un considerable periodo y ausentarse de la vida familiar. Aun así, tal servicio es generalmente aceptado, ya que no es impuesto de forma autoritaria desde alguna instancia mayor, sino que es exigido por la misma comunidad y aplica para todos (Maldonado, 2003: 9). Uno acepta servir y exige que también los demás sirvan. Además, sobre los que quieran declinar el cargo aplican sanciones tanto directas como indirectas. El señor Pedro Reyes de Jarácuaro resumió esta problemática de la siguiente forma:

> Difícilmente alguien dice que «no» a un cargo. No importa si eres profesionista o lo que seas, es un servicio dentro de tu comunidad porque esa es la parte que te corresponde. Tienes derechos, pero también tienes obligaciones. Por eso, cuando en la asamblea te dicen: «Usted nos va a representar para esto», ni modo, a ver cómo le haces. Si realmente no tienes tiempo para servir el tiempo completo, puede ser que la gente lo tome en consideración; pero normalmente

> si te nombran, es una falta de respeto decir: «No puedo» o «No quiero» porque es no querer colaborar con la comunidad, nada más lo estás queriendo todo para ti. Si dices que no, no te vuelven a elegir o simplemente te hacen a un lado.

Otro dato fundamental es que en una gran porción de las comunidades no se acepta que el interesado a un cargo se proponga a sí mismo como candidato. Cuando alguien empieza a decir que le gustaría tener cierto cargo o se propagan rumores de ello, la gente comienza a ubicarlo y generalmente evita proponerlo porque "por algo quiere" (Alcántara, 2004: 23). Como dice el señor Cristóbal Santis de Aldama: "Voluntariamente no se ha hecho todavía. Nadie ha dicho: «Yo quiero hacer este cargo». La gente lo tiene que proponer".

Esto se ve reflejado de una manera graciosa en las palabras del señor Pascual Gómez de Larráinzar, quien declaró primero que se había integrado en el cargo de regidor, pero inmediatamente se corrigió cambiando el hecho activo en pasivo al decir que en realidad fue integrado: "Yo me integré como regidor constitucional propietario. Bueno, me integraron, porque anteriormente no era igual como ahora que se pelean la cartera por tener un servicio público, anteriormente nada más lo hacía la persona por obligación del pueblo sin percibir ningún centavo". Del testimonio del señor Pascual se entiende con claridad que tener un cargo sin goce de sueldo es más que nada una ganancia moral.

Un caso aparte serían los cargos que requieren de un considerable sacrificio económico. En muchas partes de México existen cargos dedicados al mantenimiento y cuidado de la iglesia, a veces con la responsabilidad agregada de financiar una o varias fiestas religiosas. Uno de ellos es el mayordomo que el lector ya conoce, pero también hay otros cargos que funcionan bajo una dinámica parecida: el alférez, con significativas variaciones entre un lugar y otro. Como el requisito clave para desempeñar estos cargos es la solidez económica, las personas interesadas en invertir así sus recursos en la comunidad pueden proponerse a sí mismas. Este fue el camino que eligió el señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum: "Yo hice el cargo de alférez. No me

obligaron, yo lo pedí. «Quiero hacer esto», dije. Entonces, económicamente hablando, tuve que sacar para hacer la fiesta".

El discurso de nuestros interlocutores en torno a la obligación de servir contiene varios elementos llamativos. Uno de ellos es la voluntad personal de quien va a pasar a ser autoridad, considerada necesaria para que el servicio brindado a la comunidad sea uno de calidad; por ejemplo, el señor Ascencio Ruiz, originario de Larráinzar, utiliza la siguiente lógica argumentativa: cuando la decisión de aceptar un cargo nace voluntariamente, la obligación como si no existiera; sin embargo, una vez asumida, hay reglas a cumplir. El señor Ascencio dice literalmente: "No es obligatorio tener un cargo. Si no lo hacemos, no pasa nada, pero nosotros aceptamos de voluntad. Uno es aceptar el cargo y lo otro es que comprendas que hay condiciones, que hay obligaciones".

Lo recién dicho se complementa muy bien con las palabras del señor Crispín Amador de San Isidro quien dice: "Lo que me enseñó mi papá es que la responsabilidad te va abrir puertas a donde quiera que te pares y con quien te pares. Por eso, en mi comunidad no sirven los perfiles para que a uno le llegue un cargo, lo importante es que tenga voluntad. La gente dice: «Nosotros te podemos nombrar y vas a aceptar porque te estamos presionando, pero el cargo te va a implicar varias cosas y si no tienes voluntad, vas a dejar tirado el trabajo»".

En palabras de la señora Juana Victoriano y el señor José Ramón Miranda, paisanos de San Antonio Pueblo Nuevo, se vale declinar un cargo, en este caso una mayordomía, por falta de tiempo o por edad avanzada, al mismo tiempo que es común que la gente se autoinvite para colaborar por voluntad propia en las festividades religiosas. "Uno le pregunta al padre: «Ya va a llegar la fiesta, ¿qué le hace falta o en qué podemos cooperar?» Porque a veces nos invita el padre para que saquemos juntos la fiesta", dice la señora Juana. Y el señor José agrega: "Depende del gusto, de qué es lo que te nace".

La voluntad y el cariño por el trabajo van unidos. "Lo primero es mirar todo a su alrededor, cómo estamos, cómo vivimos", opina la señora Vicenta Téllez de Tlalchichilpa:

> Principalmente, se trata de tenerle amor a ayudar a sus prójimos, a sus semejantes, porque si trabajas con cariño, no te pesa y no te sientes cansado, a veces ni hambre tienes porque estás en lo que estás; pero también es cierto que vivimos en un país libre, entonces somos libres de decidir lo que queremos. Si queremos ayudar, que sea de corazón, y si no, pues también somos libres para decir que no. ¿Cómo vivimos ahorita? Cuántos jovencitos hay que todavía ni terminan la carrera y ya tienen dos o tres niños y esos niños tienen que comer. Todo está caro y yo veo muy difícil que alguien se entregue a un cargo en la comunidad. Entonces, ¿qué va a pasar? Viene un candidato político y el joven le dice: «Le voy a servir y lo voy a acompañar en su campaña acá y allá». Pero también veo que un joven hoy tiene toda la herramienta para servir. Lo primero y lo más valioso, la juventud. Lo segundo, la preparación, porque ahora la mayoría de los jóvenes son gente preparada. Entonces, yo le diría a un joven que sea muy noble, muy sencillo, que pise firme con los pies en la tierra y no se eleve sobre los demás.

Al tocar el tema de las posibilidades actuales de los jóvenes para asumir un cargo, el testimonio de la señora Vicenta se ve balanceado y comprensivo, tal vez, por estar enraizado en el contexto del Estado de México, una de las entidades más urbanizadas e industrializadas del país, donde los pueblos indígenas viven en medio de diversas fuerzas y presiones que ponen a prueba su capacidad colectiva de funcionar propia y distintivamente. En cambio, si nos trasladamos entre los tzotziles de Chiapas, una de las regiones étnicas más remotas y con alta vigencia de los sistemas socioculturales originarios, al leer el testimonio del señor Cristóbal Santis de Aldama notaremos un tono más estricto.

En este, la obligación por servir se plasma en una serie de verbos potentes como “negarse”, “tener que”, “no poder”, “obligar” o “deber” y se visualiza como un mecanismo arraigado en las costumbres implacables del pasado. Citemos al señor Cristóbal: “Ahora ya no se obliga a la gente, pero antes, cuando no había otras religiones y todo el pueblo era unido, todos tenían que tener un cargo. Se tiene que hacer así porque es la obligación de que cada uno tiene que dar un servicio a su pueblo. La gente no puede negarse porque si se niega, tiene que pagar una multa o un relevo”.

Por último, se nos antoja preguntar: ¿Un cargo siempre tiene que llegar de las manos humanas? Por extraña que pueda parecer esta pregunta, se justifica por un testimonio personal único que contiene la experiencia de un encargo enviado desde la esfera espiritual. La señora Rosa Pérez que nos lo compartió vive en el pueblo tzotzil San Pedro Chenalhó y fue esposa del reconocido curandero don Antonio Vázquez Jiménez. Existe todo un libro escrito en español y tzotzil sobre la vida y las enseñanzas espirituales de don Antonio, titulado *Ayudando a sanar* (Page, 2006). Nosotros tuvimos la fortuna de poder entrevistarnos con la señora Rosa a sus más de ochenta años de edad, y escucharla relatando algunos momentos clave de su larga biografía. De esta forma, pudimos entender que el matrimonio de don Antonio y doña Rosa fue uno marcado por vocaciones de servicio enviados desde "más allá" que fueron asumidas con gran persistencia y responsabilidad por ambos esposos.

Al lado de su marido curandero, quien paralelamente dedicó años de su vida al desempeño de diferentes cargos comunitarios, la señora Rosa ha sido cocinera en las festividades del pueblo durante más de cincuenta años. Lejos de lo que nos podríamos imaginar bajo el término cocinera, en Chenalhó se trata de un servicio prestado a la comunidad que consiste en encabezar y gestionar la preparación de alimentos para una cantidad elevada de comensales. Este servicio fue requerido de ella tras una experiencia onírica, la que describe con las siguientes palabras:

> Yo aún no tenía hijos cuando soñé que vino una mujer y un hombre ya grandes, y me trajeron el mensaje de si quería aceptar el cargo. Me dieron un azadón, seis cucharas y seis ollas de barro y dijeron: «Pero, no digas nada, hasta que se rompa el barro vas a dejar de servir». Por eso cumplí, di mi servicio cincuenta años. También soñé que, cuando quería retirarme del cargo, me preguntaron: «¿Por qué, si te di este cargo, si te di las ollas? Tú me dijiste que querías servirme y lavar la ropa a los santos». Es que, cuando yo iba a servir, me sentía muy enferma, entonces le iba a pedir perdón al Nazareno y ahí me curé. Dije: «No voy a rendirme». Y seguí sirviendo.

Espíritu de servicio
¿Cómo funciona el servicio público sin goce de sueldo?

El servicio aburre. No ganamos sueldo,
al contrario, perdemos tiempo y gastamos,
pero aprendemos de otros compañeros.
Juana Victoriano (San Antonio Pueblo Nuevo)

Si consideramos lo exigentes que son los cargos comunitarios en términos de tiempo y dinero, mismos que deben sacrificarse durante el periodo de servicio, habría que preguntarmos si la elección de un comunero para un cargo es un motivo para festejar o más bien para desesperarse. La respuesta estará en medio. Alcántara (2004: 26-27) afirma que en Anyukojm Totontepec, Oaxaca, realmente no existe la idea de que unos ganan y otros pierden en las elecciones comunitarias. Se da por entendido que cuando se trata de servicio gratuito, el que gana un cargo pierde en lo personal, ya que el beneficio en adelante no será para él, sino para la comunidad. Analógicamente, el que pierde como candidato en realidad gana porque puede seguir aportando como esposo y padre, y su familia no carecerá del sostén económico, al menos por un año en lo que se vence el periodo funcional de las nuevas autoridades. Por eso, al ganador no se le llama triunfador, sino simplemente "la persona quien quedó" [*sic*] y no se permiten aplausos al anunciar su elección.

Esta reflexión nos servirá de puente para dar el siguiente paso: analizar las dificultades y la satisfacción que trae el servicio público gratuito en las comunidades indígenas.

Para empezar, desde la lógica de la comunalidad, el ejercicio de cargos sin goce de sueldo tanto civiles como religiosos fomenta el espíritu de servicio: "Si no estás de acuerdo a estar en el cargo y perder tu tiempo, eso lo hubieras pensado antes de recibir la responsabilidad", advierte el señor Vicente López de La Concepción Chico. "No vayas a creer que ya te recibiste como jefe, ¡ay no! Aquí tienes que trabajar y si la gente ve que le echas ganas,

te agradece". El señor Vicente deja claro que, sin salario y sin acumulación de poderes sobre los demás, las ventajas utilitaristas de ser autoridad en un pueblo indígena son efímeras. "A mí, lo único que me dio orgullo de tener el cargo fue cuando el señor presidente me mandaba el material que yo solicitaba y la gente veía todo lo que llegaba", continúa el señor Vicente. "Lo que más me hizo contento fue que conseguimos todo lo que deseábamos: primero el panteón, luego la luz, carretera, agua potable y escuelas. Antes nosotros no teníamos nada, absolutamente nada".

Lo que se llevó el señor Vicente de los años servidos fue la satisfacción de haber realizado un buen trabajo y haber sido reconocido por ello entre la gente de su pueblo. En los planteamientos de la comunalidad, tal es el escenario ideal en que cada uno de los comuneros debe actuar en función de la comunidad, pensando en los demás antes que en sí mismo (Díaz, 2003). En cambio, una persona que dedique su esfuerzo únicamente al enriquecimiento propio se sale de la norma ética.

¿Qué pasaría si los puestos comunitarios fueran remunerados? Es una opinión bastante extendida entre los comuneros entrevistados que el espíritu del servicio se corrompería, algo que describe con elocuencia el señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum: "La política es diferente que hace años, ahorita es puro comprado, es decir, el que quiera ser presidente municipal va a ser de dinero; pero hace como cuarenta o cincuenta años no había dinero en el gobierno, el presidente municipal no tenía salario y lo mantenía la gente para que se pudiera sostener. Le llevaban maíz y frijol y, como en ese tiempo no conocían ni la estufa, le daban leña; pero ahora como el gobierno lo paga, en sí ya no da nada la gente y de ahí se echó a perder todo".

Mientras los cargos comunitarios sean sin goce de sueldo, funcionan como mecanismos de regulación del beneficio colectivo y de redistribución de la riqueza. En otras palabras, al sacrificar gran parte del ingreso familiar durante el periodo que dura el cargo o asumiendo los gastos que requiere la organización de una festividad religiosa, se obliga a los comuneros a hacer inversiones económicas en la comunidad a cambio del prestigio social.

La pregunta sería cómo se sostiene un comunero elegido para un puesto público. Resulta que cuando esta persona acepta el cargo, inicia un periodo en que la comunidad le ayudará para hacer las diligencias, pero él mismo debe vivir del fruto de su trabajo campesino, apoyado principalmente en su familia (Gómez, 2014: 53), a menudo la esposa es la que debe suplir una gran parte del ingreso.

Hace sesenta años el señor Francisco Flores, quien en aquel entonces era delegado en San Francisco Xochicuautla, nos describió cómo él y su esposa buscaban apoyarse mutuamente para mantener la economía familiar: "Cuando era delegado, tenía que andar en el pueblo arreglando los problemas. Mi esposa trabajaba raspando y haciendo pulque. Lo hacía para apoyar porque era difícil. Yo limpiaba los magueyes y a ella le tocaba ir con su bote de cuero y de acocote *(recipiente hecho con una especie de calabaza ahuecada)* a raspar, a sacar el aguamiel para vender el pulque y tener para la comida, para todo. El pulque era para venta, no para consumir en casa".

Este testimonio es del año 1963 y el pueblo de Xochicuautla, situado en las montañas que rodean el Valle de Toluca, se ha transformado, modernizado, crecido, y los magueyes y el pulque han dejado de dar sustento económico a sus habitantes. Sin embargo, el principio del servicio público gratuito se ha mantenido, aunque revestido con algunas prácticas recientes. En sintonía con esto, lo vivido por el señor Francisco y su esposa se asemeja en sus rasgos generales a lo que describe el señor Chan K´in García de la comunidad lacandona Nahá, ya que menciona que con el cargo de agente solo queda resistir y sostenerse como pueda: "El trabajo con la comunidad lo tengo que cumplir porque cuando te nombran y aceptas, ya está tu encargo y te va a ver la gente. Pues tiene que aguantar uno. No te paga nadie y tienes que buscar tu chambita, ir a vender artesanía, tu flecha, tambores o muñequitos de barro, los turistas lo compran y de eso vives".

Y si nos trasladamos desde la Selva Lacandona a la parte alta del mismo estado de Chiapas, podemos escuchar al señor Cristóbal Santis de Aldama contando lo siguiente: "El servicio me afectó mucho el año pasado tanto en lo económico como en lo familiar. Ser regidor es un cargo de mucho tiempo,

todos los días en las tardes abandonaba a mi familia, a mis hijos, a veces llegaba solo los domingos. Pero no podía negarme, es mi obligación cumplir mi servicio a la comunidad. Doy gracias a mi esposa que me ha apoyado bastante porque ella trabaja la artesanía".

Estos testimonios provienen de las personas que tuvieron cargos exigentes en cuanto al tiempo, pero, como ya sabemos, existen funciones dentro de las comunidades que son de importancia menor y consumen menos la vida laboral y personal de sus representantes. Desde San Andrés Larraínzar, el señor Ascencio Ruiz, uno de los mayordomos encargados del cuidado de la iglesia, dice: "El cargo afecta en lo familiar un poquito, pero sí la sacamos. A la iglesia llegamos los sábados y domingos, y entre semana salimos a trabajar en el campo".

Se había dicho que la necesidad de invertir recursos propios en el servicio público funciona como un mecanismo regulador de la riqueza al interior de las comunidades. Aunque en el plano ideal, la comunidad indígena se plantea como relativamente nivelada en cuanto a la posesión de bienes, de ningún modo sanciona la propiedad privada y tampoco impide que se generen desigualdades materiales. El sistema de cargos por sí mismo, aunque está apoyado en el principio de servicio gratuito, también experimenta condensaciones y sedimentaciones de poder y autoridad, por lo cual es posible que un grupo, familias o personajes en posición hegemónica, hagan valer ciertos discursos y prácticas comunitarias (Hernández, 2017: 32).

Como es natural que en la comunidad existan personas adineradas y otras económicamente carentes, estas circunstancias de alguna forma se toman en cuenta para el ejercicio de un cargo. De acuerdo con esto, el principio del servicio gratuito no se aplica rígidamente y, como veremos a continuación, cada comunidad evalúa en tiempo real las posibilidades de sus miembros para desempeñar un cargo (edad, salud, economía, tiempo), además de brindarles la posibilidad de declinarlo en determinadas circunstancias.

Es interesante observar cómo en los lugares respectivos se buscan y encuentran diferentes tipos de soluciones para este problema. Entre los testimonios personales de los comuneros destaca el del pueblo zapoteco Santa María

Jaltianguis. Es la única comunidad en la muestra entera donde se otorga una retribución por el cargo comunitario. "Ahorita ya les dan un pequeño recurso y más tiempo. Por lo regular, en el día se van al campo y en la tarde se reúnen y trabajan para el pueblo", asevera la señora Rosa Morales sobre el trabajo de las autoridades.

Otra estrategia que pudimos ubicar es la abolición de un cargo tradicional por el desgaste económico que imponía sobre sus representantes. En el pueblo nahua San Isidro dejó de existir el cargo de mayordomo, el puesto religioso más alto, para ser sustituido por el sistema de cooperaciones económicas. "Nosotros ya no tenemos mayordomo, se quitó precisamente porque él asumía todo el gasto de la fiesta patronal", cuenta el señor Crispín Amador. "Ahorita, para organizar actividades se usa un recurso económico que aporta la gente de la comunidad. Se acuerda un monto anual para el fondo común, por ejemplo, trescientos pesos, y después lo administran: tanto será para la fiesta, tanto para otra cosa".

En las palabras del señor Crispín se aprecia que la comunidad indígena puede deshacerse por decisión propia de uno de sus elementos tradicionales auxiliares –la institución de la mayordomía– sin que la lógica cultural sufra alteraciones críticas. La vida en San Isidro sigue y la fiesta religiosa se sigue practicando, aunque sus mecanismos de organización se hayan actualizado.

Ahora bien, el posible desgaste y agotamiento de las personas que asumen cargos sin goce de sueldo es algo que cada comunidad tiene que saber identificar y medir, dado que su cohesión interna y, en extensión, su misma existencia está en juego. Para dar un ejemplo muy interesante, el principio de servicio comunitario gratuito adquiere dimensiones muy particulares cuando se lo planta en el contexto del movimiento zapatista y la autogestión del territorio autónomo. Entre nuestros interlocutores es el señor Pascual Gómez quien se ha mantenido más cerca del zapatismo: participó en el movimiento (en sus propias palabras: "la organización") durante diecisiete años. De él retomaremos la siguiente reflexión sobre el servicio comunitario en las zonas de influencia zapatista casi tres décadas después del brote del movimiento.

La población chiapaneca que es parte o simpatiza con el zapatismo hoy se encuentra en oposición y resistencia frente al gobierno del país. El señor Pascual observa que el servicio comunitario en este contexto tiene que ver con un duro sacrificio en miras de una meta lejana: "Significa salir del sistema del capitalismo político y tener esa visión clara y amplia de que vas a sufrir cincuenta o cien años, primera, segunda y tercera generación, hasta que se cumpla el objetivo".

¿A qué se refiere el señor Pascual con este sacrificio? Nota que el gobierno empezó a generar distracción dentro del movimiento al enviar diversos programas sociales, trazando una línea entre los practicantes de la autonomía que no pueden recibir estos apoyos y los que sí pueden acceder a ellos: "Los que empezaron a hacer la lucha zapatista siguen estando con los brazos abiertos y con las manos vacías, y los que han venido en contra de la lucha son los que se benefician. Ahí se empezó a ver la desmoralización de la gente, se desgastaron".

Como los zapatistas están apartados del sistema de Estado, para mantener la cohesión y control territorial, la comandancia ejerce numerosas restricciones sobre la población participante en el movimiento que comprenden la necesidad de pedir permiso para salir temporalmente de la zona o para realizar ciertas actividades; por ejemplo, por experiencia personal sabemos que sin tal permiso, las personas no pueden dar entrevistas ni fotografiarse con la gente externa. Además, hablando específicamente del servicio comunitario, el señor Pascual identifica dos problemáticas que pesan sobre la población autónoma: la obligación de brindar cooperaciones económicas y el trabajo gratuito. Los jóvenes bilingües que tengan dominio de la lengua indígena y el español tienen que dar el servicio de maestro en las escuelas autónomas. Todo esto se convierte en algo excesivo que pesa sobre la vida cotidiana y hace, en las palabras del señor Pascual, que la gente "no aguante", que haya "desánimo", "desmoralización", "desgaste", "aburrimiento".

Obviamente, solo estamos recuperando un testimonio subjetivo concreto que no da cuenta de todas las aristas del funcionamiento interno del zapatismo. El movimiento se ha mantenido durante un tiempo considerable

en resistencia frente a las estructuras del gobierno mexicano, con lo cual ha demostrado su capacidad de supervivencia, autogestión y convencimiento de quienes lo conforman. Si el desgaste de la población ha llegado a su límite, los próximos años lo mostrarán. O también es posible que se trate más bien de una circunstancia que acompaña un proyecto autónomo que tiene que sostenerse por fuerzas propias.

Ahora bien, después de familiarizarnos con las principales dificultades que los comuneros viven al asumir el servicio público gratuito, hay que dedicar unas líneas a las posibles evasiones de esta obligación. El hecho de que los comuneros estén acostumbrados a funcionar dentro de un sistema basado en la participación ciudadana activa no significa que no exista la voluntad de escaparse de él. En realidad, decir "no" a un cargo es una práctica bastante común (Gaussens, 2019: 670) y entre los argumentos válidos para tal rechazo se encuentran los problemas familiares, económicos o de salud.

Para que el rechazo del servicio comunitario no se propague y descontrole, la comunidad se defiende imponiendo diferentes tipos de sanciones. Si un comunero declina sin justificación, existen diferentes formas para llamarle la atención y, en el mejor de los casos, regresarlo al sistema. En algunas comunidades se practican sanciones simples como amonestaciones y multas, pero también hay otras donde se practican castigos graves como ostracismo o expulsión del pueblo.

Las multas y compensaciones se usan básicamente para dos tipos de situaciones: representan una sanción impuesta sobre el comunero incumplido o funcionan como una forma en que este puede liberarse de la obligación de servir. El señor Juan Gómez del pueblo tzotzil de Santa Martha dice al respecto: "Cuando la gente ve que cierta persona ya lleva muchísimos años sin ningún cargo, entonces le pone uno. Si no acepta, se puede salvar todavía pagando una multa de tres o cinco mil pesos". Puesto así, el pago de la multa no es exactamente un castigo por falta de acatamiento, sino una forma de compensación a la que la persona interesada puede acudir para quedar exenta del servicio.

En el testimonio del señor Manuel Gómez de Santa Martha, padre de Juan Gómez, este sistema se resume de manera organizada y sumamente informativa. La obligación está vinculada a la voluntad personal por servir, al mismo tiempo que nos proporciona una tipología de situaciones en que este principio puede evitarse o hasta violarse: "Nadie puede decir no a un cargo, nunca ha habido un caso", dice el señor Manuel. "Como es una obligación, la persona siempre va a querer, es su decisión, su compromiso. Solo si se enferma o fallece, la sustituyen y pasa otra. Si uno quiere emigrar, es su obligación terminar primero su cargo. Si no lo termina, lo multan. Más adelante, si quiere otra vez un cargo, tiene que explicar los motivos y puede terminar todavía lo que queda pendiente. A menos que sea por un motivo que realmente desprecie ese cargo, que falte el respeto, ahí sí que lo descartan".

Si completamos las palabras del señor Manuel con otros testimonios personales, llegaremos a las siguientes situaciones que pueden retar el principio de servicio: muerte (irremediable y el cargo se turna a otra persona), enfermedad (justificación suficiente para declinar el cargo sin sanción alguna), emigración (obligación a completar el servicio o aceptar la sanción), arrepentimiento de haber abandonado el cargo (condicionado por el cumplimiento del trabajo pendiente) y desconsideración (estigmatización social grave).

Una de las justificaciones más razonadas y aceptadas para evitar el servicio público es haber cumplido con otro cargo recientemente. El señor Francisco Camacho de Nahá dice: "Como es servicio a la comunidad, tengo que cumplir, pero una vez terminado, puedo decir: «Ya basta». Ahora sí que nadie me moleste".

Sin embargo, nada en la vida aplica sin reparos, así que el mismo argumento que funcionó para el señor Francisco de Nahá no necesariamente tiene que funcionar para otros. Un intento fallido lo relata en su autobiografía Honorio Alcántara (2004: 21-28) de la comunidad mixe Anyukojm Totontepec. El señor Honorio ha radicado en la ciudad de Oaxaca desde pequeño, pero en 1999 le fue comunicado por teléfono que su nombre circulaba para ser propuesto para el alcalde o juez tradicional en su comunidad. Por extraño

que pueda parecer este tipo de llamado, hay que entender que las comunidades indígenas han reaccionado a la creciente migración y han desarrollado mecanismos para mantener a los comuneros ausentes dentro del sistema de autogobierno. De tal modo que en las asambleas del pueblo se discute sobre los paisanos que viven en otras partes, se llevan registros para definir en qué nivel del escalafón de servicio se encuentran y qué posición jerárquica pueden ocupar (recordemos que en la pirámide de cargos, cada puesto es precedido y condicionado por otros), hasta que se postula a los candidatos incluso *in absentia*. En ocasiones, si los cargueros recién elegidos no pueden venir a servir a la comunidad, pueden permanecer ausentes y suplir su presencia en la comunidad enviando remesas y encargando el puesto a sus esposas. O también, como en el caso de Honorio Alcántara, se puede requerir que las nuevas autoridades se trasladen al pueblo para su periodo funcional.

"Esta noticia me causó cierto descontrol, debido a que es necesario abandonar el trabajo, la casa y la familia por más de un año, sin ganar salario alguno o gratificaciones", dice Alcántara (2004, p. 21). Tomando sus precauciones, acudió al pueblo y en la asamblea expuso haber fungido recientemente como el presidente de la asociación de paisanos en Oaxaca. "Con este argumento logré que la asamblea aceptara que mi nombre fuera borrado, afortunadamente no fui propuesto como candidato", relata Alcántara (2004, p. 22). Pero, en 2001, ya fueron muy altas las voces a favor de que él fuera alcalde y de nuevo tuvo que dirigirse a su comunidad. Una vez en la asamblea, buscó un lugar dentro de la mayoría para no ser muy visto. Ese año había tres candidados para alcalde, Alcántara incluido. Resultó que el primero no quiso aceptar el cargo, argumentando que debido a su avanzada edad y mala salud no le sería útil a la comunidad. El segundo candidato se defendió diciendo que no hablaba bien el español. Cuando llegó su turno, Alcántara declaró que su intención no era no servir al pueblo y que con gusto lo haría en otro momento, pero aun así fue electo como alcalde para el próximo año.

Otra forma de lidiar con la obligación de servir no es declinar el cargo, pero sí ofrecer una alternativa. El señor Crispín Amador de San Isidro nos

presenta la situación hipotética de un paisano que, después de haber vivido y trabajado como maestro en una ciudad, se jubila y decide regresar a su comunidad natal: "Digamos que el maestro trae ganas de colaborar con el pueblo, pero está muy enfermo", plantea el señor Crispín:

> Entonces, ni modo que lo pongan de vocal *(el cargo inicial más bajo)* y que vaya cargando el agua. Mejor que le pongan la responsabilidad por la bomba de agua y que todos los días a las seis de la mañana suba a prenderla y a las diez a apagarla. Le sirve de caminar durante un año. Pero esto lo tenemos que platicar en alguna reunión. No es negar que el maestro sirva, es poner una propuesta que beneficie y satisfaga a todos para que la comunidad siga en el mismo nivel de desarrollo de trabajo.

Quinto intermezzo teórico: economía
¿Cómo funciona la distribución de la riqueza dentro de la comunalidad?

El sistema de cargos no remunerados es un intento colectivo de regular el ejercicio de poder, fundamentado en la premisa de que si un puesto público implica un buen salario y acceso a diversos recursos, existe la tentación de tomarlo por conveniencia económica propia y no por el espíritu de servicio a la comunidad. El servicio gratuito en las comunidades contradice los fines de lucro: no es inusual que, al cabo del periodo funcional, la situación económica del carguero empeore fuertemente por haber invertido sus recursos en la comunidad, descuidando sus actividades laborales y hasta generado deudas nuevas. La señora Rosa Pérez de Chenalhó dice: "Si vivo en una comunidad, es una preocupación ejercer un cargo porque tengo que buscar todo lo que se va a necesitar, sobre todo, dinero; lo que no se tiene, se pide prestado".

La concepción de la economía es crucial en el encuentro entre la cosmovisión occidental y la mesoamericana. Partiendo desde el escenario ideal, la economía originaria estaría orientada hacia el autoconsumo,

solidaridad y reciprocidad: no hay lugar para pensar en la acumulación de bienes en términos de capitalización, es decir, no se considera que el excedente tenga que ser reinvertido para que rinda ganancias aun mayores. Al contrario, se considera natural compartir el excedente con la comunidad.

Este principio económico se percibe con claridad en la organización de las festividades religiosas celebradas en honor a los santos que conectan y comprometen a la colectividad humana con lo sagrado con lazos de reciprocidad. Los recursos ingeridos por la organización de una fiesta de este tipo pueden ser enormes, a veces mayores a cien mil pesos. En la zona mazahua, un festejo puede consumir entre treinta y cuarenta y cinco mil pesos (Korsbaek *et al.*, 1999: 267). Entre los tzotziles de Aldama, en la preparación de una fiesta menor se gasta alrededor de sesenta mil pesos, pero en el carnaval la suma se eleva hasta cien mil.

En la comunidad mixe Asunción Cacalotepec, el gasto es aún mayor, como nos informa la señora Juana Bautista:

> Hay fiestas cada año y, desde antes, la gente va apartando quien va a atender dentro de uno, dos o tres años. Siempre hay varias personas diciendo: «Yo ya pedí para atender la banda musical dentro de tres años». Y en esos tres años que faltan se ponen a juntar su dinero, porque es un gasto terriblemente fuerte. Para atender a una banda, ahora es un promedio de ciento cincuenta o doscientos mil, porque hay que dar almuerzo, comida y cena durante cinco días, y se compra un carro lleno de cerveza. Entonces, la gente piensa así: «Voy a trabajar a otro lugar, luego regreso al pueblo y atiendo la banda». Es toda una vida de ahorro, pero así convive la gente, disfruta la comida, el baile, la fiesta con todo el pueblo. A veces se da el lujo de invitar al pueblo y a todas las rancherías. Es terriblemente grande, es muchísima gente. Todos borrachos y felices disfrutando el evento.

Desde la perspectiva de una persona criada en el cuño cultural moderno-capitalista, la organización de tal fiesta podría parecer un despilfarro. De hecho, este comportamiento económico ha sido interpretado desde el capitalismo occidental como una falta de visión empresarial que predetermina a las

comunidades para seguir generando y perpetuando subdesarrollo y pobreza (Martínez Luna, 2003c: 134). Sin embargo, la organización de las fiestas del pueblo encaja naturalmente en la lógica de una economía ritual, solidaria y de prestigio como la originaria mesoamericana, donde los gastos suntuarios son una inversión que permite reafirmar a la comunidad en su unidad e identidad (Gaussens, 2019: 676). Los habitantes de las comunidades indígenas no necesariamente perciben el valor como algo determinado por las relaciones de mercado y lo que ganan con la organización de una fiesta religiosa en términos símbolicos prepondera sobre el beneficio puramente económico de la alternativa: el ahorro.

Estos postulados no deberían entenderse románticamente. En realidad, los comuneros, quienes han experimentado en sus propias carnes los principios económicos rituales (inversión de recursos en la relación grupal con lo sagrado) y de prestigio (inversión de recursos personales en la colectividad a cambio de respeto y reconocimiento), lo último que hacen en sus testimonios es idealizar estas aportaciones. Entre los tzotziles de los Altos de Chiapas, uno de los cargos tradicionales que requiere de mayor sacrificio económico es el de alférez y los diferentes testimonios reflejan de manera realista el peso que recae sobre quien lo ejerce. "Es un escalón muy difícil porque aquí en Aldama festejamos el carnaval y los que cubren todos los gastos son los alférez", dice la señora Rosa Sánchez. "Ellos tienen que contratar a los hombres monos o los hombres negros, los que tienen máscaras, para que bailen. Los monos son entre quince y veinte, danzan, tocan la música tradicional y sirven el postre y, por ello, les pagan su diario. Pero cuando el alférez compra todo: trago, refresco, comida; es ofrenda, los monos comen de ahí y no cobran".

"Si uno tiene el cargo de alférez, tiene que sacar de su propio bolsillo", coincide su tocaya la señora Rosa Pérez de Chenalhó: "Por ejemplo, en el carnaval, en las pasiones, se gastan más de cien mil pesos. No cualquiera puede ser alférez, lo va a dejar en quiebra, por eso escogen a las personas que tienen dinero para hacer el carnaval".

Siempre en la región tzotzil, en la comunidad de Chimhucum, el alférez hace lo siguiente: "Tiene que darle comida a todo el ayuntamiento",

dice el señor Sebastián Rodríguez. "De entrante, el alférez da una comida sencilla: atole, un poco de pan o tamales, de esta manera ya cumple. Luego se tiene que rezar, los regidores van a la iglesia y ahí tienen que hacer oraciones por el alférez. Con base en eso, durante tres días se hace la fiesta. Y en el segundo año de servicio, el alférez da otra comida, esta vez pura carne, a los ayudantes que van a hacer la fiesta".

También en Xochistlahuaca, pueblo amuzgo situado en la Costa Chica de Guerrero, la solvencia económica es un requisito para que una persona pueda pedir y ocupar el cargo relacionado con la organización de la fiesta religiosa; en este pueblo se trata del mayordomo. La señora Gabina Valentín nos explica:

> El mayordomo puede ser cualquiera si tiene lana. Él mismo toma la decisión que quiere serlo. Entra en octubre y durante un año, cada mes el día 12, tiene que pedir misa de San Miguel, tiene que dar café y pan, es puro gasto. Y el 29 de septiembre es el día del patrón San Miguel y el mayordomo hace la fiesta patronal que va a durar casi quince días. Él la paga toda y no recibe ningún salario, él solito con su familia da de comer al pueblo, manda a preparar toros o res porque tiene que haber mucha comida. También organiza danza en su casa que la gente va a ver. En septiembre, el mayordomo ya cumplió el año, entonces le toca a otra persona.

Aunque en Xochistlahuaca, la mayordomía brinda prestigio social y la posibilidad de ocupar en el futuro algún otro cargo alto (Ramírez, 2013: 17), la señora Gabina advierte que "ya se está perdiendo porque el pueblo está viendo que es mucho dinero y es muy difícil conseguir quien quiera ser mayordomo".

Para que los gastos enormes que consume una fiesta se diluyan y pesen menos sobre los organizadores, en el pueblo mixe Santa María Tlahuitoltepec se ha optado por dividir esta responsabilidad entre varias personas que conforman los llamados comisionados de festejos. "En Tlahuitoltepec es muy diferente la mayordomía a los comisionados de festejos", aclara el señor Oreste Martínez:

> En otros pueblos, el mayordomo se entiende como el que da comer a la gente y a la banda en la fiesta. Y para nosotros no es así, la mayordomía es un servicio para la iglesia. Los mayordomos hacen la limpieza de la iglesia y ponen las velas. Aquí llamamos comisionados de festejos a los voluntarios que dan de comer a la banda y a la gente que visita en la ocasión de las festividades. En cada fiesta se nombran alrededor de quince o dieciocho comisionados. Se buscan tres comisionados para contratar una banda de cierta comunidad, otro le da desayuno, almuerzo y cena, y así se van turnando por cuatro días. Lo otro es que la comisión es por una fiesta nada más, pero los mayordomos son de todo un año.

Naturalmente, no todos los puestos dentro del sistema de cargos requieren un sacrificio económico de tal magnitud. En las comunidades donde el cargo de mayordomo no compromete a las personas a sufragar los gastos de una fiesta, sino a cuidar la iglesia, el servicio encierra gastos de otra índole como la necesidad de retribuir a los ayudantes sin los cuales la labor en la iglesia no podría llevarse a cabo. En palabras de la señora Rosa Sánchez de Aldama:

> Mi esposo es mayordomo y lo que más se nos dificultó fue la situación económica porque se tiene que prestar *(entiéndase: pedir prestado)* para ejercer ese cargo. Se hacen gastos. Mi esposo tiene que salir a buscar trabajo, a trabajar el café, a limpiar la milpa y a otras actividades, entonces se descuida un poco la parte del hogar; mis hijas menores se encargan de cuidar a las gallinas, de hacer el frijol o las tortillas. Lo otro es que mi esposo debe salir a cuidar la iglesia porque de eso se encargan los mayordomos. Tienen que tener la iglesia limpia, adornarla, cuidar las flores y las velas. Es difícil porque para todo esto tienen que buscar auxiliares o ayudantes y tienen que sacar de su propia bolsa para el pago de los refrescos, o sea, tienen que llevar refrescos a quienes les quieran pedir ayuda. Entonces, los mayordomos se encargan de ir a visitar cada casa y pedir ayuda, pero con la idea de que la gente no siempre va a poder; por ejemplo, a veces rechazan la invitación porque tienen algún familiar enfermo, entonces los mayordomos tienen que ir a otra casa. Actualmente es más difícil porque ya quedan muy pocas personas que ejercen este cargo tradicionalista.

En forma de un breve paréntesis, expliquemos que el gasto en refresco es una especie de gesto simbólico, a veces entendido en términos espirituales (como ofrenda a lo sagrado), a veces en términos más bien sociales (agradecimiento y compartición con los demás). El señor Juan Gómez de Santa Martha comenta: "La ofrenda tiene que ser refresco de envase, porque ya es típico. Es algo que ha prevalecido mucho en la cosmovisión tzotzil, de que la Coca *(Cola)* es algo sagrado, incluso la usan los curanderos en las ceremonias. Yo siento que fue impuesto con el capitalismo porque en otros casos se ofrece el aguardiente de la caña fermentada".

Otro mecanismo para prevenir el peso económico del servicio comunitario es avisar a los futuros representantes que les va a tocar un puesto y, al darles la noticia por adelantado, hacer posible que realicen los preparativos necesarios. Hablando de las mayordomías, en el pueblo mazahua San Pablo Tlalchichilpa, los cuatro mayordomos principales se dedican a trabajar y ahorrar dinero durante un año, y algunos incluso migran temporalmente a la ciudad para solventar los gastos de la fiesta patronal. Estos incluyen el pago a la banda de música, la compra de fuegos pirotécnicos (castillo, cohetones, toritos), la organización de las misas y la preparación de la comida para toda la comunidad (Chávez, Ramírez y Guadarrama, 2016: 14).

Otro ejemplo nos lo aporta la señora Nayeli Zapote de la comunidad otomí El Dexthi, la que dice respecto al cargo civil mayor: "El delegado solo ocupa un cargo social, no tiene ni pago ni nada, entonces es un poco difícil para él porque tiene que moverse con sus propios medios. Por eso, el que va a ser delegado es avisado años atrás para que el año que le toca lo reserve para no trabajar".

En el caso de que una persona no sea nombrada por el pueblo, sino que simplemente tenga interés en ocupar un puesto ceremonial con exigencia económica por motivos personales, puede dedicar un periodo para ahorrar y, una vez que se encuentre en condiciones que lo posibiliten, solicitar que le sea asignado dicho cargo. El señor Sebastián Rodríguez dice sobre esta práctica entre los tzotziles de Chimhucum: "Si el señor o muchacho no tiene dinero para ser el alférez, tiene que esperar y primero buscar dinero. A lo

mejor lo puede conseguir en dos, tres o cuatro años. Y si alguien tiene dinero antes, puede cumplir con el cargo directamente al siguiente año".

A veces, el periodo de preparación económica puede ser muy prolongado. En San Juan Chamula, otra comunidad de la región tzotzil, el encargo para ser mayordomo se le comunicaba a la persona hasta quince años antes. El señor Juan Gómez hace una comparación entre Chamula y Chenalhó, dos pueblos cercanos geográficamente que practican dos soluciones distintas respecto a los gastos que van de mano con el cargo de mayordomo como organizador de la fiesta patronal. "En Chamula, antes era obligatorio ser mayordomo y el cargo no se delegaba un año, sino diez o quince años antes", nos informa el señor Juan. "La persona tenía que trabajar duro para conseguir ese dinero porque ya sabía cuánto iba a gastar. En cambio, Chenalhó es más pequeño que Chamula y ahí es más moderado porque no obligan a la gente para que sean mayordomos. Si uno sabe que no tiene dinero, mejor no le entra porque se va a quedar endeudado. Pero si la persona lo toma como algo sagrado que quiere cumplir, entonces ve la manera de cómo resolver el gasto de su propio bolso".

Vamos a cerrar este subcapítulo regresando a lo dicho en un inicio: los comuneros están lejos de romantizar el sistema de cargos. A las nuevas autoridades se las consuela y se les dirigen palabras de aliento cuando están por iniciar su periodo funcional. Entre los mixes de Anyukojm Totontepec se les diría, por ejemplo: "Trabajando unidos ni sentirán cómo pasa el año y cuando menos lo esperen, estarán preparándose para la entrega del cargo" (Alcántara, 2004: 34).

Una satisfacción "pesadita"

¿Con qué actitudes los comuneros aceptan los cargos?

La palabra "cargo" remite en un sentido literal a la carga que representa prestar el servicio público (Gaussens, 2019: 670). "Yo fui comandante, agente municipal, luego comisariado", el señor Francisco Camacho de Nahá

va enumerando los cargos cumplidos: "No descansé entre cargos porque la gente ve cómo eres y te sigue mandando al cargo. Es algo pesadito porque a las autoridades nos hablan todo el día de allá para acá. A veces, cuando es emergencia, tenemos que movernos hasta Palenque, Ocosingo, San Cristóbal o Tuxtla".

El señor Pedro Reyes, quien actualmente preside el Consejo Regional de las comunidades purépechas en Michoacán, coincide en que el ejercicio del cargo absorbe la jornada entera: "Con el servicio a la comunidad se pierde totalmente el día". "Por ejemplo, ahorita me voy a Morelia, eso implica tiempo, dinero y esfuerzo, y ese día nadie me lo paga. Lo hacemos única y sencillamente por el compromiso moral, porque se va a acabar nuestro periodo y por lo menos podremos decir: «En nuestra gestión, esto fue lo que hicimos». Porque tarde o temprano, en una asamblea general, nos van a cambiar y vienen otros".

¿Acaso no estaría interesante indagar sobre las actitudes con las que las personas involucradas enfrentan este servicio gratuito? ¿Cumplen con esta obligación con gusto, a regañadientes, con objeciones o sin cuestionamientos? ¿Prevalece una actitud marcada, sea positiva o negativa, o más bien hay sentimientos encontrados?

Al evocar los testimonios recién reproducidos, nos podemos dar cuenta de que ser el portador de un cargo está visto ante todo como pérdida de tiempo; pero ojo, ya que la locución "perder el tiempo" puede entenderse en dos sentidos: en el sentido literal de que uno deja de ser el dueño de su tiempo y, por ende, no puede aprovecharlo, y en el sentido figurativo para decir que algo carece de sentido (se dice: "es una pérdida de tiempo"). ¿Cuál de estos dos sentidos le atribuyen los comuneros a la obligación de servir?

Al analizar sus posturas, se nos revela con claridad que el servicio se entiende exclusivamente de acuerdo con la primera noción, en la que el carguero deja de ser dueño de su tiempo. En contraste, el segundo sentido, donde cierta actividad carece de sentido, no se manifiesta en sus testimonios personales en absoluto. Al contrario, la satisfacción que las autoridades sienten es precisamente por los logros y el agradecimiento de la gente del pueblo para el que trabajan.

Para transitar desde la preocupación por la pérdida del tiempo hacia el encuentro con el sentido y la satisfacción, a veces se necesita precisamente un poco de tiempo. "Pasé algunas horas con mi mente divagando, preocupado, desconcertado y molesto", Alcántara (2004: 28) describe su estado emocional durante los primeros momentos después de haber sido elegido como el juez tradicional en Totontepec. La gente en la calle lo saludaba, lo reconfortaba con bendiciones, le deseaba que tuviera fuerza, buena salud y que le fuera leve el año que los iba a representar. Así, poco a poco se le vino a la mente que para su comunidad era alguien sano, bueno y útil, y su estado emocional mejoró.

Experiencias muy semejantes se pueden encontrar dentro del grupo de los comuneros que fueron nuestros interlocutores. La mayoría de ellos ha tenido uno o varios cargos civiles y religiosos, y algunos otros, a pesar de que no habían ejercido un puesto público, sí estaban al corriente con las demás obligaciones comunitarias: tequios y cooperaciones económicas. Ni uno solo expresó la actitud de desaprobación o rebeldía frente al servicio gratuito, pero se podría decir que la postura prevaleciente entre ellos fue una especie de resignación, fundamentada a la vez por la responsabilidad y la inevitabilidad. "Es obligatorio ejercer los cargos. Como uno forma parte de la familia, de la comunidad, no es de querer hacerlo, es tener que hacerlo", dice la señora Rosa Sánchez de Aldama.

Hay un testimonio, el del señor Luis Flores de San Francisco Xochicuautla, que se distingue porque en ningún otro se hace sentir con tanta insistencia la complementariedad de lo "pesadito" y lo "agradable", usando las mismas palabras que nuestro interlocutor. "Tener el cargo fue muy agradable. Me fascinó porque uno adquiere un compromiso, hay que ser responsable", dice el señor Luis en un punto de la entrevista, para mencionar un poco más adelante: "Digamos que fue pesadito; tanto como una carga no, ni difícil ni preocupante, pero sí tenía que poner algo de mi bolsillo; pero realmente no sentí el peso, insisto, fue muy agradable tomar el cargo y estar representando a mis vecinos".

Ya se ha dicho bastante sobre los pesares del servicio gratuito. Ahora, desde los comuneros que los han vivido, ¿cuáles son los gratificadores que les permitieron sobrellevarlos?

Empecemos con el caso concreto de las mayordomías en el pueblo mazahua San Pablo Tlalchichilpa. La señora Vicenta Téllez, originaria de esta comunidad, nos comparte que "no se requiere más que tiempo, dinero y las ganas de apoyar porque se entrega uno también". Esta entrega puede estar motivada por la fe religiosa porque la mayordomía es un cargo tradicional católico, pero también por el respeto y el estatus social que brinda o simplemente por el hecho de que algunas personas disfrutan de gestionar y organizar el festejo del santo (Guadarrama, 2013: 67).

Sin embargo, una de las más grandes retribuciones, muy frecuentemente nombrada por los comuneros, es la de "tener voz". El señor Luis Flores de Xochicuautla resume este derecho diciendo que para que una persona pueda emitir una opinión sobre cómo se lleva la organización en su pueblo, primero necesita saber del tema. Este conocimiento se adquiere precisamente a través del servicio público:

> Cuando iba a las asambleas, yo fui de esas personas que criticaban a nuestro jefe de sección *(cargo civil medio)*, porque no hacía las cosas como yo creía que era conveniente en su momento. Después me dieron el cargo y lo acepté con gusto. Me di cuenta que así tenía más voz y voto. Entonces, más adelante, los jefes de sección ya no me podían decir: «En las instancias municipales me dicen que no se puede hacer esto». Porque yo les contestaba: «Espérame, te dirán que sí, pero debes llevar tales y tales requisitos». O sea, yo ya tenía más formas para exigir.

Naturalmente, el servicio aportado por el carguero es observado y analizado por la gente. De este modo, la nueva autoridad debe dar un servicio de calidad si quiere tener derecho a voz y voto en el futuro. Contamos con un ejemplo muy llamativo relatado por la señora Rosa Pérez. Pasó toda su vida adulta dando el servicio comunitario como algo que podríamos llamar "cocinera en

jefe" en las fiestas de su pueblo, San Pedro Chenalhó en los Altos de Chiapas. Hoy, en el ocaso de su vida, recuerda con qué esmero se entregaba a este trabajo fatigoso:

> Cada vez que se iba a hacer una fiesta llegaban las autoridades a mi casa a pedirme el servicio. Entonces, yo siempre salía, saludaba y les preguntaba a los cargos mayores qué querían primero: café, pan o alguna otra cosa que pudiera ofrecer. El servicio que yo daba le agradaba mucho a la gente. Yo tenía una voz alta y dulce. Los demás repartían mal la comida y la gente se quejaba, pero yo repartía de manera muy equitativa y justa. Pareciera que solo daba órdenes, pero no, trabajaba muchísimo, tenía el control, medía la carne. También rezaba al santo patrono para que todo salga bien, que no haya violencia, pleitos, envidias. Me entregaba a mis peticiones. He colaborado también con otros pueblos, estuve por ejemplo en Acteal. Tengo mucho que contar, soy muy conocida y prestigiada. Cada vez que hay una fiesta, las autoridades me buscan hasta que me encuentran y luego tienen que entrar hincadas con respeto hasta que yo acepte la invitación. Mientras no acepte, no se levantan, aunque pasen horas ahí.

En este caso, el resultado de toda una vida de servicio es una confianza firme y asegurada, acompañada por alto prestigio. Siguiendo esta misma lógica, brindar un servicio deficiente tendría el efecto contrario. Sería una verdadera pérdida de tiempo sin ganancias económicas ni simbólicas, como dice el señor Pedro Reyes de Jarácuaro: «Cuando se termine mi periodo de servicio y me cambien, no quiero que me dé pena. Yo quiero seguir teniendo voz y voto en las próximas asambleas, pero si no hago nada en el cargo o dejo todo el trabajo tirado, ¿cómo voy a opinar, cómo voy a decir cosas frente a la gente?".

En los ojos de los demás, lo que hace la diferencia es el acto frente a la palabra vacía, es decir, la credibilidad se gana actuando. Desde la experiencia del señor Everardo Hernández de Janitzio, la gente diría de un comunero que debate con abundancia sin hacer nada al respecto: "Él habla mucho, pero no asume el trabajo". El señor Everardo añade que a tal persona se la deja de

tomar en serio: "Si la asamblea te propone para un cargo, tienes que aceptar porque si no, estás perdiendo el crédito y el reconocimiento".

En cambio, como atestigua el señor Crispín Amador de San Isidro, las personas reconocen el estatus y defienden a los que entregaron su servicio al pueblo. Dirían: "Oye fulano, no te metas, no te puedes comparar con él. Él cuándo fue autoridad anduvo subiendo este cerro bajo cuarenta grados de temperatura cargando agua para los que trabajaban en la faena. Y tú no lo has hecho".

Poco a poco estamos entrando en el meollo de la satisfacción que genera en las personas un servicio bien entregado. Como ya vimos, esta satisfacción está condicionada por la valoración social, es decir, se refleja en la aprobación por parte de los demás. "Ya te acostumbras a la vida de la comunidad", dice el señor Oreste Martínez de Tlahuitoltepec. "Hacer los cargos es servicio comunitario que ciertas veces te cuesta económicamente, pero la gente lo aprecia". Por su parte, el señor Crispín Amador de San Isidro recuerda: "Yo coordiné dos años la carrera atlética porque me gusta el atletismo, aunque no corro más que diez metros. Compré agua y fruta, mandé a hacer playeras y medallas para los corredores, dos mil recuerditos, estampas de San Isidro Labrador y no alcanzaron. Gasté de mi bolsa como quince mil pesos. No estoy obligado, lo hago porque me gusta, porque se ve bien".

En la expresión "la gente lo aprecia" del señor Oreste y "se ve bien" del señor Crispín está presente el valor del reconocimiento que no es otra cosa que un nuevo conocimiento de alguien ("re" es prefijo de repetición e intensidad), es decir, si anteriormente se conocía a alguien en cierta faceta, el servicio comunitario tiene el poder social de volver a conocerlo una vez más, en condiciones "mejoradas". Para que este segundo conocimiento pueda hacerse realidad, es necesario observar a la persona actuando.

Si un acto está bien visto, generalmente va acompañado con un agradecimiento explícito. La señora Vicenta Téllez de Tlalchichilpa percibe que la gente de la comunidad está agradecida por el servicio que recibió de ella: "Me di la tarea de ocupar mi tiempo para la gente y trabajé quince años sobre eso sin recibir un solo peso", asevera la señora Vicenta. "Inicié a dar el servicio cuando la gente me dijo: «Queremos que nos lleguen apoyos.

Nosotros te daremos contactos, lo que podamos». Y eso hicieron. Yo no les quería aceptar, pero no faltaba quien me llevara una torta diciendo: «Ten, estás cansada, vimos que te fuiste bien temprano a trabajar». La gente está muy al pendiente de lo que hace una persona y se pone muy agradecida".

Por último, un ejemplo muy grato proviene de la comunidad tzotzil Chenalhó, donde dos de nuestros interlocutores están involucrados en un servicio comunitario especializado dentro de la fiesta religiosa: el señor Emanuel Arías como músico tradicional y la señora Rosa Pérez como cocinera en jefe.

El señor Emanuel está a cargo de un ensamble de música tradicional que es contratado para las fiestas del pueblo por las autoridades mayores. Por quincena, estos músicos cobran entre 300 y 500 pesos, respecto a lo cual el señor Emanuel dice que es más servicio que trabajo. Entonces, ¿qué lo motiva a tocar en las fiestas? Dice hacerlo para que prevalezca el pueblo de Chenalhó (al proteger y preservar su identidad), es decir, para asegurar la continuación de la tradición local y contribuir a que su pueblo no cambie.

Cuando se avecina una fiesta, los músicos tradicionales suelen acompañar a las señoras cocineras durante el tiempo en el que preparan la comida para toda la comunidad, amenizando desde la una de la mañana. Su servicio es apreciado: "Lo más bonito es cuando el grupo y sus sones tienen armonía, mientras estamos haciendo la comida", dice la señora Rosa Pérez.

Para rematar el tema de la satisfacción que se llevan los cargueros a cambio de su servicio, recalquemos que los testimonios personales no se caracterizan por idealizar esta problemática. La preocupación por la manutención económica que se sufre al trabajar sin goce de sueldo, el cansancio físico y psicológico, el alejamiento temporal de la familia son solo algunas de las circunstancias que se repiten en los testimonios de los comuneros, y que los llevaron a usar el eufemismo "pesadito" para describir este trabajo no remunerado. Al mismo tiempo, los resultados que aligeran este peso son el agradecimiento observado en los que reciben el servicio, la satisfacción al ver los frutos del trabajo propio y el prestigio adquirido en medio de la colectividad, mismo que se traduce en autoestima y en el derecho a ser escuchado con respeto.

En fin, algo se pierde y algo se gana, se despiertan sentimientos ambiguos. Por eso, una teorización abstracta sobre este tema no tendría la misma fuerza informativa si no fuera complementada por los ejemplos cotidianos y subjetivos. Por variados que sean y a pesar de lo imposible que sería averiguar su "veracidad", ayudan a balancear la imagen general del servicio comunitario indígena. Por un lado, nos alejan de las acepciones idealizadas, tales como la conclusión sencilla de que el espíritu del servicio entre los pueblos indígenas es puro y genuino, y como tal debe ser una fuente de inspiración. Por otro lado, estos testimonios ayudan a defender la práctica del servicio comunitario para que no sea tan fácilmente rechazado desde otros escenarios culturales, por ejemplo, mediante la conjetura de que es una especie de trabajo forzado que atenta contra los derechos individuales. Así, dentro de cualquier teorización, el valor del *ejemplo* es un elemento metodológico irremplazable. Solo ejemplificando se logra captar la vida misma con todas sus contradicciones y ambigüedades.

Servicio bien hecho

¿Qué habilidades y conductas distinguen a un buen carguero?

El principio de consenso que rige la organización comunalicrática requiere de las autoridades indígenas una considerable inteligencia emocional y social. Ante todo, los portadores de cargos mayores deben ser capaces de negociar con diferentes tipos de personas y tratarlas con empatía y sensibilidad para fortalecer el consenso dentro de la comunidad. Las autoridades tienen que saber relacionarse también con las de otros pueblos, con funcionarios y administrativos del sector municipal y estatal, con ancianos o con jóvenes, con individuos o con la población reunida en asamblea (Díaz, 2003: 114-115). El éxito o fracaso de una asamblea depende en gran medida de las autoridades que presiden la mesa de debates, y de su capacidad de conciliar y hacer converger las opiniones (Gaussens, 2019: 673).

En el plano idóneo, las autoridades deben respetar las reglas de juego plasmadas en la locución: "mandar obedeciendo", es decir, rendir cuentas y no imponer unilateralmente su voluntad sobre la expresada por los comuneros. "Están para servir, para atender, para obedecer", dice la señora Juana Victoriano de San Antonio Pueblo Nuevo.

"Una autoridad consulta con su pueblo qué es bueno para su desarrollo y qué no se puede hacer en la comunidad", dice el señor Pascual Gómez de Larráinzar. Recíprocamente, los comuneros respetan y obedecen a sus representantes, aunque conservan el derecho a corregirlos cuando la situación lo requiere: "Entre los que somos autoridades, cada uno manda igual, parejo", explica el señor Chan K´in García de Nahá. "Así llevamos todo el tiempo hasta que termina nuestro periodo y entran autoridades nuevas. A partir de ese momento, nosotros ya no vamos a manejar nada, nomás escucharlas, pero sí vamos a estar dentro de la comunidad, no tenemos que faltar".

Al conversar sobre las cualidades deseables que un servidor público debería tener, el respeto es probablemente la palabra más entretejida en los testimonios de los comuneros entrevistados, algo que da cuenta del valor que se le atribuye a esta actitud y conducta humana en las comunidades originarias mesoamericanas. El respeto suele estar acompañado por otros términos semánticamente adyacentes como humildad, honestidad o paciencia. Por consiguiente, todos estos valores confluyen y permean en la concepción del trabajo y servicio comunitario. Dentro de la cultura tzeltal de Chiapas (Gómez, 2014: 42-43), el trabajo y el respeto son dos principios básicos y complementarios; *a'tel* (el trabajo) significa saber y hacer, e *ich'el ta* muk' (el respeto) significa tomar en cuenta al otro, vivir sin dañar y buscar la armonía tanto a nivel individual como social y espiritual. Una persona equilibrada se conoce como *nakal yo'tan* (su corazón habita dentro de él), alguien tranquilo y humilde en su actitud.

Las huellas de lo anterior se pueden entrever en el lenguaje de los comuneros entrevistados, quienes tienden a desligar el servicio público de las ambiciones personales y de la competición con los demás. Al contrario, en las autoridades se enaltecen las habilidades sociales conciliadoras con las

que es posible apaciguar los conflictos y prevenir las rupturas críticas en la textura social.

"El que quiera ser autoridad, que sea honesto y respetuoso hacia la gente", opina la señora Nayeli Zapote de El Dexthi. "Obviamente una autoridad tiene que cumplir su cargo tenga o no el apoyo de la gente, pero es mejor cuando lo tiene y para eso tiene que ser humilde".

También el señor Crisanto Maya de San Antonio de las Huertas nos comparte la sensación de orgullo por el trabajo en equipo que llevó a cabo siendo delegado con el comité de doce integrantes. Para él, el respeto mutuo fue la clave del éxito; el equipo entregó el cargo en tiempo y forma sin haberse desintegrado, en cambio, los comités actuales son más reducidos y aun así se descomponen por diferencias políticas. El señor Crisanto afirma: "Si ustedes me dicen: «La próxima semana vengo a visitarte, invita a los integrantes de cuando fuiste delegado», yo los reúno. Aún convivo con ellos, nos tomamos un refresco, hay un respeto hasta la fecha".

Otra faceta del respeto hacia la gente y la paciencia, la destaca la señora Vicenta Téllez de Tlalchichilpa: "Yo tengo buena paciencia para explicarle a la gente, siento como si fueran mis hermanos porque todos somos mazahuas aquí", explica. "Porque hablo mazahua, una vez me mandaron a una comunidad donde las señoras no entendían el papeleo. Y ya les empecé a explicar en mazahua hasta que me entendieron".

¿De dónde viene tanta enfatización del respeto y humildad como contraparte de la prepotencia? Reyes (2013: 129) nos ofrece una introspección en la lógica cultural mixe, donde la palabra *Ëy–tsujajtën* (bien-bonito, bueno-bien, el bienestar) sugiere la vida plena y saludable al estar en buenas relaciones con todo lo que nos rodea. En la concepción mixe, el ser humano y las comunidades que forma se enfrenta al reto de mantener el equilibrio y la armonía. El equilibrio refiere que el mundo es un sistema coherente, ordenado y balanceado que, sin embargo, puede ser trastocado por la discordia.

El desequilibrio resultante se manifiesta con riñas, pleitos, violencia, enfermedad o mala suerte que pueden acarrear desgracias comunales o

personales. En cambio, practicar relaciones de respeto con la familia y los demás comuneros ayuda a equilibrar la existencia en general, desterrar el caos de las vidas y hasta evitar enfermedades. Recordemos haber escuchado de estos planteamientos en el capítulo primero, donde se contrastó la cosmovisión antropocéntrica occidental con la biocéntrica mesoamericana y, en el marco de la segunda, se describió la relación entre los hombres y su entorno como una especie de vasos comunicantes. Ahora, volvemos a tocar el tema, al señalar que si una comunidad humana funciona con base en respeto, tendrá una relación balanceada con todo lo demás que la rodea.

Estas relaciones respetuosas deben permear también entre la población y sus autoridades. Regresando a la región tzeltal, Gómez (2014) explica cómo se genera la sabiduría en el ser humano y cómo repercute sobre la concepción del servicio público en la comunidad originaria. La perspectiva tzeltal opera con la metáfora de la entereza del corazón. Una persona única en su corazón es sabia, balanceada e internamente unida; en cambio, una persona que tiene dos corazones está cargada de desequilibrio, angustia y traición. ¿Por qué es tan importante el corazón para los tzeltales? Este órgano no se relaciona con lo afectivo como en el imaginario occidental, sino con la esencia que constituye y rige a cada persona. Por eso, el corazón reside simbólicamente en el mismo centro del cuerpo: el abdomen. Cuando una persona va generando aprendizaje, el conocimiento se va integrando en su esencia o en su corazón. Cuanta más sabiduría tenga, más se acerca a lo tzeltal colectivo –los hombres verdaderos–: se entiende como un solo corazón, el "ser tzeltal".

Este es el punto donde la sabiduría se enlaza con el gobierno. Una persona única en su corazón goza de autonomía personal porque se vigila a sí misma desde su interior; aunque es autónoma como individuo, también es hábil para relacionarse con los demás y sabe llegar al consenso con la comunidad. El ser sabio se manifiesta en todas las facetas del trabajo que la persona hace, y también al ejercer un cargo comunitario. Una persona así, al formar parte de un solo corazón tzeltal, sabe manejar hábilmente la novedad sin abandonar la tradición y resolver con originalidad los problemas, según la costumbre de la comunidad.

Esta reflexión nos conduce hacia otro aspecto que abunda en los testimonios de los comuneros entrevistados, el que podríamos llamar, de acuerdo con la terminología corporativa actual, trabajo en equipo. Dado que la columna vertebral de la comunalidad es el espíritu colectivo y que el gobierno se basa en el principio asamblearista de "mandar obedeciendo", a las autoridades indígenas en las pequeñas comunidades se les dificultaría buscar aislamiento y trabajar por su cuenta apoyándose solo superficialmente en los demás para imponer sus intereses personales.

Además de que el sistema de cargos funciona bajo el principio de jerarquía (relación de autoridad entre un puesto inferior y uno superior), también sucede que el mismo rango se distribuye entre un grupo de representantes. En algunas comunidades no existe un solo delegado, sino varios. La máxima autoridad civil se reparte entre dos o más personas que ejercen el cargo al mismo tiempo. Estos pueden estar nivelados u ordenados jerárquicamente. Mientras vamos bajando hacia la base amplia de la pirámide de cargos, los puestos se hacen cada vez más numerosos e incrementa la probabilidad de que varios cargueros del mismo rango tengan que colaborar directamente, como es el caso de las mayordomías o regidurías en algunas comunidades.

El trabajo en equipo es la habilidad número uno que debe ponerse en práctica al ejercer un cargo. Esta fue la recomendación que recibió el señor Francisco Flores cuando entró en el cargo de uno de los tres delegados que tiene su pueblo San Francisco Xochicuautla: "Nos llamaron a la presidencia municipal para presentarnos a toda la comunidad", recuerda el señor Francisco. "Un colega me dijo: «Lo veo joven para ser delegado, pero pues respétense entre todos y actúen con autoridad para que se hagan los trabajos en la comunidad, porque de este modo no van a tener problemas»". La recomendación cayó en tierra fértil, como continúa diciendo el señor Francisco: "Teníamos que trabajar los tres y repartirnos el trabajo para llevar a cabo lo que se necesitaba. Estuvo dura la tarea pero, como dicen por ahí, con el favor de Dios se encomendaba uno. Así se lograron muchas cosas y cumplimos los tres años juntos".

Curiosamente, más de medio siglo después, el sobrino del señor Francisco, el señor Luis Flores, también tuvo un cargo relevante en Xochicuautla, fue jefe de la tercera sección del pueblo. A diferencia de lo que había vivido su tío, el señor Luis experimentó varios gajes del oficio que a continuación nos relata:

> Llegué a ver que en la delegación las juntas empezaban normalmente a las siete y media de la noche y terminaban hasta las tres de la mañana porque se quedaban ahí en discusiones muy agresivas. Después me di cuenta por qué pasaba esto: los problemas de cada una de las secciones del pueblo los llevaban a la delegación, es decir, los jefes que no se podían poner de acuerdo en su propia sección trataban de arreglar ese problema en la delegación. Obviamente eso alargaba las juntas. Entonces, en esos momentos yo les comentaba: «Perdón, yo respeto las decisiones de ustedes, pero yo soy de otra sección, no conozco a su gente y no sé cómo se administran, ustedes deben resolver sus asuntos. En esta junta estamos para tratar lo general: iglesia, panteón, camino, agua, lo que nos atañe a todos». A algunas personas no les gustó, pero a la mayoría sí les agradó.

Para que el equipo trabaje bien, los comuneros señalan que se necesitan actitudes y conductas favorables (respeto, humildad); y la capacidad organizacional. "Cuando se camina en equipo, todo es de manera colectiva", asevera el señor Everardo Hernández de Janitzio. "Ese es el detalle, primero se necesita el entendimiento y el respeto: «¿Qué hiciste, qué problema tuviste, qué te faltó, que te sobró? A ver, vamos a resolver aquí el asunto. ¿Cómo te ayudamos?». Y de inicio se delegan funciones: «Tú haz esto, tú haz aquello, ve y cumple esa comisión». Nos organizamos y planeamos; por ejemplo, yo le digo al otro compañero con el que ando: «Mañana hay que salir a tal parte, organízate y vamos a echarle ganas»".

Algo parecido nos comunica también la señora Vicenta Téllez de Tlalchichilpa, quien destaca la combinación de la capacidad de liderazgo (ella lo llama "buen convencimiento patronal") y la suficiente empatía y habilidad práctica para proponer a la gente dinámicas a las que puedan acceder,

por lo cual "nunca me dijeron que no". Cuando la señora Vicenta organizaba reuniones mensuales con la gente de la tercera edad en Tlalchichilpa, planificaba así: "Vamos a venirnos todos los lunes de cuatro a cinco de la tarde, porque es cuando todos ya dieron de comer a los niños después de salir de la escuela, ya hicieron lo que tenían que hacer en el día, entonces podían asistir sin descuidar tanto a la familia".

Otro rasgo llamativo del autogobierno indígena es la solidaridad que se expresan las autoridades entre un periodo funcional y otro para segurar la continuidad del trabajo iniciado. Las autoridades en turno dan recomendaciones a las recién elegidas para prevenir que se repitan los mismos errores que ellas habían cometido. Se supone que cada nueva autoridad debe superar a la anterior, porque solo así es posible que la comunidad progrese (Alcántara, 2004: 34, 83).

El señor Francisco Flores, ex delegado de Xochicuautla, lo describe con las siguientes palabras: "Cuando cumplimos los tres años que dura el cargo, nombraron a los tres nuevos delegados y estos siguieron adelante, porque les habíamos dejado la obra de la escuela primaria para que la continuaran. Les dejamos el problema a los nuevos y les dijimos qué había que hacer. Y ellos continuaron a parar ese edificio".

Pero *tempora mutantur* (los tiempos cambian) y, según algunos comuneros, con el paso del tiempo se va abandonando la solidaridad y el respeto entre los representantes de los cargos, además de la humildad necesaria para preguntar y dejarse orientar por las autoridades que ya se van del cargo: "Las autoridades hoy ya no investigan cómo deben de trabajar, cómo deben de resolver situaciones, cómo deben de actuar ante la asamblea, ya no se hacen esas preguntas", lamenta el señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum. "Cuando yo crecía, las nuevas autoridades le llevaban sus tragos al pasado presidente municipal, al pasado síndico y les pedían consejos. Preguntaban cómo trabajaron y qué debían hacer ahora ellos mismos. Y como les llevaban trago, las pasadas autoridades tenían la obligación de explicarlo todo".

Servicio fallido

¿Qué sanciones les esperan a las autoridades incumplidas?

Resumiendo algunas de las reflexiones previamente hechas, podemos decir que en cada invitación colectiva a una conducta "buena" (culturalmente aprobada) está presente una sanción (si no obedeces, te pasará esto), la cual puede ejercer más efecto en las personas que la motivación positiva (haz esto porque es lo correcto). Gracias a los testimonios reunidos en este libro pudimos identificar la importancia de lo que llamamos el "buen ejemplo", es decir, el fortalecimiento de los principios socialmente avalados, mediante la observación del comportamiento cotidiano en personas concretas. La forma en cómo se conduce una persona es constantemente evaluada por la pequeña colectividad; el comportamiento considerado como ejemplar es gratificado en forma de prestigio, el discrepante es condenado y a menudo también sancionado, todo en nombre de la unidad que sostiene la existencia de la comunidad.

La libertad, un valor tan aclamado, es de carácter individual, mientras que la pertenencia a "algo" es social. Žižek (2008), al retomar la idea del gran Otro de Jacques Lacan, explica cómo es posible que algo tan efímero como una idea pueda sostener la existencia de un ser humano, a tal grado que hasta sea capaz de sacrificarse a sí mismo por ella. Esta idea, el llamado gran Otro, es "sustancia de los individuos que se reconocen en él, la base de toda su existencia, el punto de referencia que proporciona el horizonte último de sentido, algo por el que los individuos están dispuestos a dar su vida, aun cuando lo único que realmente existe sean estos individuos y su actividad" (p. 20).

Como podemos derivar de Žižek, el acto de pertenecer siempre involucra mínimo a dos actores. Aunque cada individuo es libre para actuar según su mejor interés y consciencia, su libertad se ve acotada por la noción de la pertenencia condicionada. Así, la Comunidad (la gran idea) es la que vigila el "buen ejemplo", a través de los ojos de quienes posibilitan su existencia: "A pesar de su papel fundador, el gran Otro es frágil, insustancial, propiamente

virtual, en el sentido de que tiene las características de una presuposición subjetiva. Existe solo en la medida en que los sujetos actúan como si existiera" (Žižek, 2008: 20).

Si partimos del principio de "motivación-disuasión" que da sostén a la pertenencia grupal y que justifica la exigencia del "buen ejemplo", se pueden realizar varias reflexiones interesantes. La primera consistirá en trazar una conexión entre el buen ejemplo y la concepción del aprendizaje en las culturas mesoamericanas. Para ello, tomaremos como referente la lógica cultural de los tzeltales de Chiapas, tal como se explica en el libro de Gómez (2014).

Para los tzeltales, la base para el aprendizaje es que el estudiante se esfuerce por observar lo que sucede en su entorno y después por sí mismo procese e incorpore lo observado. El aprendiz no debe confiarse en recibir el conocimiento mecánicamente, esperando que algún benefactor se lo vierta en la cabeza con un embudo, sino ejercer una actividad mental autónoma. Debe hacerse las preguntas a sí mismo, en vez de preguntar a los otros, beneficiándose de que estas preguntas sean propias y originales, no simples paráfrasis de lo dicho o escrito por alguien más. ¿De dónde vienen las respuestas? Al aprendiz le llegan consciente o inconsciente, pero ambas formas van reconfigurando su modo de ser. Así, en la perspectiva tzeltal, el aprendizaje es una experiencia que se resignifica en el momento de ser adquirida para quedar incorporada en la esencia (el corazón) del aprendiz.

En este autoaprendizaje, a través de la observación de otros, no existe la figura del maestro, tal como la conocemos desde la cultura occidental. El maestro tzeltal es un enseñante que debe ser quien es para que el otro aprenda de él. Y como al enseñante no lo define el título de maestro, sino su propia forma de ser, no es posible aprender de quien no sea una persona sabia.

Donde no hay maestros que impongan y administren el conocimiento, depende solo del aprendiz si aprende o no. Si no trae la predisposición para dejar que la información entre en su esencia-corazón, no aprenderá nada; pero si está dispuesto y aprende, la cantidad de información adquirida por sí misma no importará nada si no sabe darle el uso adecuado en su vida, pues

lo que realmente importa es la actitud que la persona sostiene frente al conocimiento mismo y a la visión del mundo que tendrá con base en él. Por eso, Gómez (2014) concluye que en la cultura tzeltal no están muy bienvenidas las preguntas, ya que se prefiere que el otro observe y elabore sus propias conclusiones.

¿Dónde exactamente reside la conexión entre todo esto y la práctica social del "buen ejemplo"? Se encuentra presente en el postulado tzeltal de que la observación solo puede realizarse donde hay hechos y actos, ya que del habla vacía (sin acciones) no se observa y tampoco se aprende nada. En los testimonios reunidos en este libro, muchos comuneros enfatizan el valor atribuido a quien no solo habla, sino también actúa. En este sentido, el ejercicio de poder a través de los diferentes cargos públicos es una especie de enseñanza-aprendizaje colectivo que se realiza constantemente mediante el acto de observación de las conductas de las autoridades.

Ahora bien, si el "buen ejemplo" es un mecanismo de aprendizaje social y un identificador de las conductas discrepantes de la norma, ¿de qué desviaciones posibles estamos hablando? En los testimonios que nos brindaron los comuneros se visualiza una colección de conductas reprobables en las autoridades, las que ofrecen un buen espejo a los ideales de servicio comunitario. Las posibles desviaciones incluyen: fallas morales en la vida personal del carguero durante el servicio público; incumplimiento de las normas del comportamiento ritual; incumplimiento con la comisión asignada dentro del cargo desempeñado; mal manejo de recursos públicos. Algunas de estas transgresiones pueden ser simplemente mal vistas; otras son intolerables y seguidas por un castigo.

Para hacernos una idea más específica, el señor Cristóbal Santis de Aldama nos proporciona uno de los testimonios más completos sobre la tipología de sanciones. Describe una situación hipotética donde el transgresor es el representante del cargo menor llamado mayol, policía y auxiliar comunitario: "Digamos que alguien es mayol y está fallando en algo, por ejemplo, le falta respeto a alguna autoridad o a su superior. Entonces se tienen que juntar los ancianos y entre todos le van a llamar la atención. Si no les hace caso,

antes se lo castigaba con golpes, pero esto ya no lo vi, me lo platicaron mis papás, ahorita ya es diferente. Dependiendo del grado de error que comete, le ponen la sanción de dar refresco o pox *(aguardiente)*. Solo si es muy grave, si faltó el respeto por dolo o por borracho, lo tienen que encarcelar para que reflexione, tres horas o un día, hasta que siente cabeza".

En el testimonio del señor Cristóbal figuran la mayoría de las sanciones ampliamente aplicadas en las comunidades indígenas en México. Estas se manifiestan en primer lugar como el señalamiento público (vergüenza), mismo que puede tomar diferentes cauces: desde la llamada de atención y una conciliación colectiva hasta la privación de servicios, destitución del cargo, desconocimiento u ostracismo. Esta dimensión simbólica, donde se juega con la imagen personal del transgresor en el escenario colectivo, se complementa por algunos castigos más objetivos en forma de diversas compensaciones y multas. Los castigos físicos, comunes en el pasado, han sido en gran parte reemplazados precisamente por sanciones de este tipo.

Antes de dedicarnos a los pormenores de todo aquello, nos pondremos la siguiente pregunta: ¿Cómo se reconcilia dentro de los testimonios de los comuneros el ideal del servicio comunitario y la conciencia de que no siempre es respetado en la práctica? Para obtener la repuesta, pediremos prestadas las palabras del señor Everardo Hernández de la comunidad purépecha Janitzio. En su discurso se va desarrollando la siguiente lógica argumentativa acerca del ideal del servicio comunitario y sus transgresiones:

- Primero, se menciona a Octavio Paz (famoso poeta y ensayista mexicano, 1914-1998). Es el referente externo del que parte el señor Everardo al considerar que para el mexicano la fiesta es una forma de evadir la realidad, la misma que se ha asociado con el subdesarrollo de los pueblos indígenas.
- Segundo, el señor Everardo coloca a Octavio Paz contra las prácticas personalmente observadas, argumentando que las fiestas en una comunidad indígena sirven no para evadir, sino para unir e integrar a la colectividad y que, finalizada la festividad, sigue un periodo de trabajo acelerado durante el cual se recupera el monto gastado.

- Tercero, se explica que la fiesta es organizada por los portadores de diversos cargos, quienes se llevan a cambio el prestigio social en la comunidad porque la gente local observa quién actúa y quién solamente habla.
- Cuarto, se menciona a Andrés Manuel López Obrador (político y presidente de México en el sexenio 2018-2024). Es el segundo referente externo usado por el señor Everardo, quien parafrasea al presidente diciendo que las comunidades indígenas en Oaxaca saben manejar los recursos recibidos por parte del gobierno con eficiencia y transparencia, por lo que no hace falta más que canalizárselos y dejar que los gestionen internamente.
- Quinto, con base en lo dicho por el presidente de la República, se asevera que en las comunidades indígenas se practica una constante rendición de cuentas, mientras que dentro de la administración oficial del Estado los recursos suelen desviarse.
- Sexto, en reacción directa a lo anterior, el señor Everardo utiliza la forma incluyente "nosotros" para hablar sobre la práctica del servicio gratuito en las comunidades originarias en general: "Nosotros, la gente de las comunidades indígenas lo hacemos con amor al servicio porque nos planeamos, nos organizamos".
- Séptimo, conectando dicho ideal con la vida propia, esta misma información se aterriza a nivel personal: "Yo me planeo".
- Octavo, el señor Everardo condiciona lo anterior al utilizar la tercera persona gramatical (él, ellos), afirmando que depende del espíritu de cada persona si el servicio comunitario se lleva a cabo de modo deseable o no deseable. Siempre en la tercera persona, el señor Everardo califica el espíritu de servicio de los que tuvieron el mismo cargo que él (comisión de luz), observando una práctica concreta desviada del ideal: la pérdida de aproximadamente la mitad del monto recolectado dentro de la comunidad para el pago de estos servicios. Señala que también en su propio periodo de servicio, su ayudante lo incitaba a prácticas reprobables al proponer comprar comida para los dos del dinero recolectado.
- Noveno, esta vivencia se traslada a la primera persona gramatical del singular (yo), señalando haber rechazado la propuesta a gastar una parte del

recurso con la justificación de que el servicio a la comunidad debe ser dado gratuitamente y los gastos personales deben solventarse del bolsillo propio. Con esto, se llega a mencionar una vez más el ideal del servicio y, además, asociarlo con uno mismo.

- Décimo, el señor Everardo concluye balanceando la cara "amable" y la cara "ceñuda" de la norma social. Primero se apega a la motivación positiva argumentando desde la ética y moral que él mismo sostiene ("yo tengo principios"). Después advierte las consecuencias desagradables que lo puedan afectar si se desviara de esta norma moral, las que consisten en la vergüenza pública ("yo no quiero que me señalen, mi misión es seguir en la comunidad").

Lo último que dice el señor Everardo puede entenderse al mismo tiempo como el punto final y el resumen del discurso entero: la posibilidad de una sanción moral —el señalamiento público del culpable— que en una colectividad pequeña tiene la función disuasoria. ¿Funciona siempre? El señor Everardo es escéptico: "A esa gente los señalan en la asamblea porque es la que juzga y bajo acta dice: «¡Que entreguen el dinero que se llevaron!» Pero aun así hay muchos que no se aguantan y roban".

El sometimiento del culpable al señalamiento público puede aplicarse también en situaciones mucho menos graves que el mal manejo de recursos, como las causadas simplemente por negligencia. El señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum reporta qué pasaría, por ejemplo, si el comité o patronato de luz eléctrica descuidara sus deberes: "Si se va la luz, sale toda la gente diciendo: «¿Dónde está el patronato, por qué no tengo luz?» Se convoca una reunión urgente, salen a buscar al patronato y ver por qué no cumple. Lo traen y les dice: «Es que fui a buscar trabajo, tuve un compromiso, discúlpenme». El asunto se mete a consideración en la asamblea y se somete a votación: «Está bien, vas a dar tu multa, cinco cajas de refresco. Ve a arreglar la luz, córrele»".

En este testimonio resalta el hecho de que el descuido haya sucedido porque el carguero necesitaba trabajar y buscar manutención, sin embargo, ante los ojos de la comunidad esto no justifica que desatienda su comisión.

Otro ejemplo parecido, esta vez relacionado con la organización de una fiesta religiosa, proviene de la comunidad otomí San Francisco Xochicuautla. El señor Luis Flores, exjefe de sección, cuenta lo siguiente: "Ya se viene la fiesta del pueblo. Yo como autoridad ya cumplí con adornar las calles, poner los programas, todo lo que me corresponde. Si en la otra sección del pueblo, a la que le toca poner los castillos, no se ponen de acuerdo, simple y sencillamente en la asamblea los van a señalar: «Oye, ¿cómo van con su castillo?» «Es que no tenemos dinero». Estas personas van a ser señaladas porque aquí nos guiamos mucho por el «¿qué dirán?» Y sus principales jueces van a ser la gente [*sic*] de las otras secciones que sí cumplieron. Como todos tenemos parientes por todos lados, qué vergüenza que el de la tercera sección le vaya a decir al de la primera: «Entonces, ya no vas a poner tu castillo, ¿verdad?»".

En este testimonio se identifica el telégrafo de la familia extensa ("todos somos parientes") como la circunstancia que pone en marcha el mecanismo de la vergüenza pública, ya que las noticias y chismes viajan rápido y no hay un rincón de la comunidad al que no lleguen tarde o temprano.

Hay casos en los que el señalamiento público puede ir seguido por un intento de arreglo, mediante la llamada de atención. Una forma muy tradicional de hacerlo nos la comparte el señor Crispín Amador desde la comunidad nahua San Isidro, donde aún existe la institución ancestral del consejo de ancianos. En San Isidro, los ancianos o los llamados "principales" son los exdelegados del pueblo, los comuneros destacados, quienes habían cumplido con todos los escalafones del sistema de servicio público. A estos se les convoca junto con la asamblea en casos muy delicados, como el que describe a continuación el señor Crispín:

> Digamos que uno de los integrantes de la autoridad comunitaria golpeó a su esposa y a su hijo. Es cuando se reúnen los ancianos y le hablan muy fuerte para llamarle la atención; pero el pensamiento náhuatl no es un grito, una mentada, un sombrerazo, es mucho el decir: «Habla con tu corazón, piénsale. Es tu hijo y tú le faltaste al respeto. Él te va a ayudar, él no quiere eso para ti. No te hubiera gustado que te trataran así de niño».

En cuanto a las llamadas de atención hay un modelo específico que consiste en la supervisión constante entre un cargo y otro. A continuación, nos apoyaremos en dos testimonios provenientes de la región tzotzil, los que hablan de lo mismo desde posiciones distintas. El señor Manuel Gómez de Santa Martha explica cómo las personas con el cargo de fiscal deben supervisar el servicio brindado por los portadores del cargo menor de mayordomo. Por su parte, el señor Ascencio Ruiz, mayordomo de Larráinzar, explica en qué medida él mismo y sus compañeros en el cargo toman en cuenta el guiado moral que les imponen los fiscales. Como el servicio religioso brindado por el mayordomo está dotado de cierta exigencia moral, son inevitables las llamadas de atención constantes, aunque las transgresiones que cometen tal vez no transcurran durante las horas del servicio, sino en sus vidas personales.

"Si los mayordomos toman trago, pegan a su esposa o hacen algo mal, para eso están los siete fiscales. Ellos cuidan para que no hagan mal y que cumplan con su cargo", señala el señor Manuel Gómez.

"Los fiscales nos dicen cada domingo a los mayordomos que no debemos de tomar", reconoce el señor Ascencio, mayordomo. "Nosotros sabemos que no se debe, pero de pronto nos echamos un trago fuera de la iglesia, o sea, la recomendación es que no se debe, pero a veces no cumplimos".

Gracias a esta especie de diálogo indirecto entre ambos comuneros tzotziles podemos intuir que el cumplimiento de la norma no es implacable, sino algo que se está jugando constantemente entre los supervisores (fiscales) y los supervisados (mayordomos). Por ello, el señor Ascencio dice que el consumo ocasional de alcohol no se da dentro de la iglesia, sino fuera del recinto sagrado y que pasa solo "a veces". No tendría gran sentido tratar de corroborar si esto es cierto o no, esto es, si los mayordomos realmente evitan beber alcohol dentro de la iglesia o si el señor Ascencio solo dice no hacerlo para defender su imagen frente al entrevistador. Para nosotros es más interesante que el mayordomo entrevistado intenta atenuar la transgresión que conscientemente comete con ciertas herramientas discursivas, porque así nos revela la tensión entre el principio moral y el comportamiento reacio, dos elementos que no se encuentran en oposición, sino más bien en una relación de negociación.

La relación moral entre los fiscales y los mayordomos nos está conduciendo con naturalidad hacia el tema de la tipología de sanciones. Entre estas destaca por su singularidad el concepto del autocastigo que el culpable se impone a sí mismo. En Totontepec, Oaxaca, cuando un regidor se ausenta o llega tarde al trabajo o a una reunión, la autoridad mayor lo invita a que él mismo se penalice; generalmente se opta por una noche en la cárcel y por la entrega de una reja de refrescos (Alcántara, 2004: 81). Si al lector se le hizo extraño que el culpable tuviera que ser encarcelado por llegar tarde al trabajo, hay que entender que la cárcel comunitaria no es un espacio diseñado para aislar al delincuente del resto de la sociedad durante periodos prolongados, sino como un espacio incómodo –algo al estilo de una hermita a corto plazo, como se nos antoja pensar– de autoreflexión y autocrítica. Sin embargo, en la vasta mayoría de casos, sobre los castigos deciden las autoridades, a menudo con la participación de la asamblea del pueblo.

Un tipo de castigo leve es la compensación del daño causado; por ejemplo, en el caso de un desvío de recursos o un robo, la solución puede ser la reposición del bien enajenado. "Hace unos veinticinco años, el tesorero se llevó el dinero del fondo común del pueblo", cuenta el señor Crispín Amador de San Isidro. "Lo que hicieron en la comunidad fue obligarlo a que regresara el dinero. Le hicieron las cuentas y sí lo devolvió todo".

Encima de la reposición del bien o recurso económico, la comunidad puede exigir también una multa adicional, como nos comparte el señor Cristóbal Santis de Aldama: "Si alguien comete un error así, lo tiene que reconocer y pedir disculpa. En la asamblea se le habla y la gente dirá que tiene que reponer lo que se llevó y dar refresco. Un ejemplo. La comunidad tiene su fondo en la agencia municipal y cada fin de año, el agente tiene que rendir su corte de caja antes de dejar el cargo. Una vez, un agente municipal tomó una parte de los fondos y luego tuvo que pagar la cantidad que faltó. Además, le pusieron la sanción de dar refrescos a la comunidad".

Un contexto bastante específico en que también pueden aplicar multas es el comportamiento ritual de las autoridades. Entre los tzotziles de Chiapas, el alférez, el cargo designado a financiar y coorganizar la fiesta patronal,

está sujeto a varios requerimientos conductuales ligados a la religiosidad popular local. Como explica el señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum, quien alguna vez fue alférez, no solo el portador de este cargo, sino también su esposa deben apegarse estrictamente a las reglas: antes de la celebración del festejo religioso, el matrimonio debe mantener abstinencia sexual durante una semana y la mujer no debe bañarse, salir a la puerta ni tocar agua fría para que no llueva durante el evento. Del cumplimiento depende el éxito del festejo, desde el mantenimiento de la relación respetuosa con el santo hasta las condiciones meteorológicas amenas. Para fortalecer la decisión y disciplina del matrimonio, la comunidad nombra a un rezador o rezadora, una persona que se dedica a orar por ambos para que "no cometan errores". Si a pesar del rezo ocurre uno, el esposo y la esposa pueden ser multados —se les pide dar trago o refresco—, pero no se les priva del cargo.

Obviamente, cuando la situación lo amerita, al culpable sí se lo destituye del puesto. "En mi comunidad tenemos tres delegados", explica la señora Vicenta Téllez de Tlalchichilpa. "Entonces, si el primero no nos está trabajando como debe ser, le damos de baja y subimos al segundo". La señora Vicenta está usando el plural porque para dar de baja a una autoridad se necesita el acuerdo en la asamblea.

Al respecto, el señor Francisco Camacho de Nahá especifica: "Hasta nosotros podemos ir a la cárcel, aunque seamos autoridades, porque si nos estamos pasando de listos, la gente lo ve y dice: «¡Háblale al guardia!» Luego depende de qué tan grave es el problema. Si la gente ve que no les conviene, cambian a la autoridad y ponen a otra persona".

También en el pueblo nahua San Isidro a los transgresores se les hace una llamada de atención y si no tiene efecto, se procede con la destitución. Como en esta comunidad se respeta la secuencia que define la jerarquía de los cargos, una autoridad que es retirada del puesto a la mitad del periodo funcional tiene que enfrentarse con la obligación de volver a repetir el escalafón no concluido. El señor Crispín Amador aclara: "A veces, una autoridad inicia sus funciones bien, pero en el camino empieza a tomar mucho alcohol, sobre todo, y tiene conflictos con su pareja. Entonces se le pregunta: «¿Quieres seguir? Pero no

vale tu media gestión, no te cuenta". Y la persona debe decidir si termina su gestión o más adelante vuelve a empezar desde cero".

El señor Crispín también recuerda el caso en que una autoridad del pueblo fue responsable por un mal manejo de los recursos comunitarios. Según su testimonio, esto es lo que siguió: "En la asamblea preguntaron: «¿Y esto qué?» «Pues sí, me equivoqué». Y ya empezó a decir la gente: «Pues que continúe». Y otros: «No, no nos sirve, hubo discrepancias de dinero. Que se vaya». Pero al final, la decisión no se sometió a votación porque los que la determinaron fueron los ancianos, los que ya fueron delegados. Ellos dijeron: «Que se vaya, nadie de nosotros ha hecho eso y es una vergüenza, por lo tanto, se cambia en este momento. Nombren a otro»".

Cuando una persona es destituida del cargo, su futuro puede tomar diferentes rumbos. Como aclara el señor Oreste Martínez, para el caso de Tlahuitoltepec, durante cierto tiempo la persona que por alguna razón fue desconocida por la gente del pueblo queda excluida de la dinámica de los derechos y obligaciones: "El presidente municipal junta a la gente y dice: «Esta persona no está cumpliendo, ¿qué le hacemos, sigue o lo cambiamos?» Y la asamblea dice: «Lo cambiamos». Entonces, esa persona ya no podrá tener otro cargo o tal vez sí, pero con el tiempo".

Es interesante observar cómo la reacción a los delitos cometidos por las autoridades varía entre una comunidad originaria y otra, incluso, dentro de una misma región. Mientras que una posible reacción puede ser la simple decepción, en otra comunidad el resultado puede ser el desconocimiento o hasta la expulsión del culpable. En el pueblo otomí El Dexthi parece prevalecer una postura resignada ante las conductas reprobables de las autoridades que no desemboca en ningún castigo, al mismo tiempo que en las comunidades vecinas existen sistemas de sanciones bastante marcadas. Esta es la comparación que hace la señora Nayeli Zapote de El Dexthi:

> Muchas veces ha habido problemas por mal manejo de dinero, pero solo es una cuestión sentimental, de decepción de la persona: «A veces se llevan el dinero, pues ya». La comunidad no reacciona de otro modo. En mi pueblo no hay

> sanciones, pero hay algunas cercanas donde sí aplican castigos, principalmente la privación de los servicios, por ejemplo, del agua potable. O simplemente niegan a esa persona de la comunidad porque, al final de cuentas, lo que hizo afecta toda su relación con la gente; por ejemplo, si va a solicitar algún tipo de documento con las autoridades, no puede hacerlo a nombre de su comunidad.

En la comunidad tzotzil Aldama, el mismo delito causaría no solamente el desconocimiento público del culpable, sino su expulsión directa. La señora Rosa Sánchez explica: "Si una autoridad, incluso el presidente municipal, hace algo indebido dentro del municipio o comete un delito, la asamblea lo sustituye, lo multa, lo puede meter a la cárcel o lo corre. Alguna vez, el presidente municipal se robó como diez millones de pesos, la comunidad lo expulsó y él se escapó".

Por último, a modo de cierre de este subcapítulo quisiéramos hacer el siguiente apunte. Por llamativos que sean los procedimientos para la corrección y/o sanción de las autoridades en las comunidades indígenas, no hay que olvidar que lo que se considera como delito en una comunidad no tiene que verse de la misma manera en otra. A veces, las prácticas "desviadas" las genera la comunidad misma, de tal forma que dejan de ser desviaciones y se convierten en prácticas establecidas y colectivamente avaladas; por ejemplo, entre los testimonios reunidos apareció el caso de la comunidad tzotzil Chimhucum. El señor Sebastián Rodríguez, originario de este lugar, es de la opinión que los mismos comuneros propician las prácticas corruptas:

> La corrupción que se da en el gobierno del país ya existe también en las comunidades indígenas. Todos saben cómo se roba. Yo no sabía que funcionaba así cuando regresé a mi pueblo, pero vi que la gente sabía muy bien cómo manejar el dinero; por ejemplo, el presidente municipal reporta: «Aquí está el dinero para que hagan su obra». «Vale, queremos calle, ¿de cuánto dinero disponemos?» «Nos enviaron 400 mil pesos». «Bueno, vamos a seleccionar el empresario que nos va hacer la obra», es decir, la gente de la comunidad no deja que lo haga el presidente municipal, ellos mismos buscan a los empresarios.

> Entonces, encuentran a tres empresas constructoras para encargar una calle de mil metros lineales y les dicen: «Tenemos tanto dinero, a ver quién hace mejor la obra; pero, a ver, señores empresarios, ¿quién da más dinero para refresco y para la inauguración?» Uno de los empresarios dice: «Yo doy cien mil pesos para la inauguración más cien cajas de refresco». Entonces, esos cien mil pesos se reparten entre la gente, pero con eso disminuye la calidad de la obra; en lugar de ponerle tres cuartos de varilla, le ponen medio; en lugar de poner seis, le ponen cuatro.

Como muchas veces hemos reiterado, nuestro trabajo no consiste en averiguar si los acontecimientos descritos en los testimonios personales son verídicos o no, lo que nos compete es analizar su presencia dentro del discurso de la persona y acceder a la lógica argumentativa que los envuelve. Aunado a esto, sería inadecuado concluir sencillamente que en las comunidades originarias se tiene una capacidad moral superior a otros modelos sociales. Lo único que podemos afirmar es que cada comunidad originaria cuenta con una axiología para clasificar lo permitido y lo prohibido, y suele utilizar los mecanismos de control propios, tales como la asamblea o la autoridad de los personajes respetados, para canalizarlos y regularlos.

La ley y el sentido común

¿Cómo se ejerce la justicia dentro de una comunidad indígena?

El tema de las sanciones que esperan a las autoridades incumplidas nos lleva, naturalmente, a la problemática general de la justicia y la ley que aplica a todos los comuneros. Cada comunidad indígena dispone de un sistema de costumbres locales que permite ejercer justicia y se conoce como derecho consuetudinario. Es un tipo de derecho basado en la tradición, independiente del derecho positivo de origen occidental que rige la ley del Estado. A partir de la reforma de la Constitución mexicana del año 2001, los sistemas normativos indígenas pueden aplicarse siempre y cuando respeten los

derechos humanos (González Galván, 2016: 302), pero ¿acaso es posible equiparar la costumbre con la ley?

Para contestar esta pregunta, Gaussens (2019) afirma que la costumbre no es pura y estática, sino una combinación variable de ambas fuentes del derecho: la tradición local y la ley del Estado. En las prácticas comunitarias del gobierno estos dos sistemas aparentemente opuestos se entremezclan y el derecho positivo se acomoda al consuetudinario (en materia agraria, municipal y electoral). Por eso, los tribunales comunitarios están sometidos a la autoridad de los tribunales estatales y solo pueden decidir en casos que conciernen al interior de la comunidad, tales como los pleitos entre los habitantes, conflictos entre comunidades vecinas o asuntos de la cultura originaria local (Navarrete, 2008: 63). Otros casos como daños físicos graves, homicidios o asesinatos se remiten a los tribunales del Estado.

Respecto a este entrelazamiento contamos con múltiples testimonios personales de los comuneros entrevistados; por ejemplo, la señora Julia Cruz de Cuexcomatitlán dice: "Cuando hay un pleito, el topil *(cargo bajo auxiliar)* da el aviso al presidente municipal y él aplica lo que debe de acuerdo al uso y costumbre. Si es un delito menor, en la comunidad tienen sus formas particulares de resolver los problemas internos; pero si es un delito grave, hay que ir a la cabecera municipal y es cárcel".

Las diferencias entre ambos sistemas son significativas y la más visible es el carácter escrito del derecho positivo y oral del derecho consuetudinario. En cuanto a la tradición jurídica occidental, su forma codificada es prescriptiva y completa, pero también se presta para prácticas sedimentadas que no pueden abandonar tan fácilmente los carriles del precedente. En cambio, la tradición indígena sufre menos de tal rigidez, ya que su carácter no escrito le permite permanecer más flexible ante la diversidad de los casos.

Dicho de otro modo, la ventaja del derecho basado en la costumbre es su capacidad de mirar cada situación de manera singular y buscar soluciones "a la medida" de cada conflicto. Alcántara (2004: 29) dice que mientras desempeñaba el cargo de alcalde o juez tradicional en Totontepec, carecía de experiencia con el área jurídica, pero conocía los usos y

costumbres, y también disponía de algo que a veces se le olvida a la ley: el sentido común.

También el señor Francisco Flores de Xochicuautla recuerda que, cuando tenía el cargo de delegado, tuvo que lidiar y resolver conflictos sin preparación previa: "La gente se quejaba y pedía que los delegados hiciéramos justicia. Quién sabe cómo, pero sí la hacíamos. Pero hace sesenta años no había mucha queja ni mucho delito en el pueblo, durante los tres años de servicio tuvimos unos tres o cuatro casos".

Precisamente por seguir la tradición de cada localidad, las prácticas sociales referidas como "usos y costumbres" varían entre un lugar y otro. Esto explica por qué es posible que, frente a un solo acto reprobable, en las diferentes comunidades puedan existir soluciones diametralmente distintas (tema que tocamos en el subcapítulo anterior al hablar sobre los patrones penales que aplican en los cargueros). Además, en cada comunidad, el sistema de derecho no se mantiene fijo, sino que reacciona a las nuevas necesidades. Los derechos reconocidos para las mujeres, tales como su participación reciente en las asambleas, son tal vez uno de los ejemplos más visibles de ello. Otro cambio que actualmente está en proceso es la reacción del derecho consuetudinario a la problemática de los derechos humanos. Si en el pasado, el sistema de la justicia comunitaria permitía ejercer castigos físicos, esta práctica está en retroceso por su clara incompatibilidad con la Constitución mexicana. En el siguiente testimonio que nos aportó la señora Rosa Morales de Jaltianguis se sintetizan varias aristas de este tema:

> En mi comunidad hace poco empezaron a saquear las casas porque como algunas personas están en los Estados Unidos tienen cosas muy bonitas. Entonces, unas personas empezaron a abrirlas y a llevarse lo que encontraran, sobre todo, los tanques de gas. Entonces, la comunidad investigó y a los primeros que encontraron fueron precisamente a los que robaban los tanques de gas. A esos los encadenaron, les colgaron los tanques de los pies y los pasearon por todo el pueblo para que los niños vieran que no era bueno robar y si robaban, les iba a costar. Y después los sacaron del pueblo, los desconocieron.

¿Qué podemos rescatar de este testimonio? Primero, la manera en cómo la comunidad se ingenia una solución espontánea a la medida de la transgresión concreta (robo de tanques de gas). Segundo, el mensaje explícitamente moral del castigo basado en el señalamiento público, seguido por la cancelación de la residencia de los culpables en la comunidad (expulsión). El mensaje contiene una moraleja dirigida al resto de la población; por un lado, debe disuadir a las personas de un nuevo intento y, por otro, educar a la juventud para prevenir este tipo de conductas. Tercero, la aplicación de un castigo que puede afectar la integridad física de los culpables (encadenamiento y arrastre de los tanques).

Este testimonio de Santa María Jaltianguis es probablemente el más llamativo e intenso de todos los reunidos. En ningún otro se mencionó un castigo físico recién practicado, pues en la mayoría se describían sanciones inclinadas a la reconciliación de las partes involucradas.

Ahora bien, contamos con varios testimonios de los comuneros entrevistados donde se resume el sistema de justicia comunitaria. Los más completos provienen de la comunidad nahua San Isidro y la lacandona Nahá.

En lo que concierne a la primera, nuestro informante clave será el señor Crispín Amador. Dado que su testimonio contiene la descripción más extensa y detallada sobre el sistema de la justicia originaria, estaremos acudiendo a él abundantemente a lo largo de este subcapítulo. En cuanto a la tipificación de los delitos, el señor Crispín indica que se reconocen como delitos leves los que son tratados en la asamblea general; los semigraves cuando su resolución en asamblea se complementa también por la presencia del consejo de ancianos, y los graves que se remiten al ministerio público, es decir, a las instancias municipales extra comunitarias. El señor Crispín deja claro lo característico que es, a todos estos niveles, ejercer la justicia con el afán de reconciliar a las partes involucradas, aunque esta estrategia obviamente resulta más funcional en el caso de los pleitos interpersonales, interfamiliares y los delitos leves. Cuando ambas partes acceden a la reconciliación, el culpable se disculpa con el perjudicado y le compensa el daño causado. Por su parte, los casos semigraves se resuelven en asamblea con la presencia de

los ancianos, quienes tienen la palabra final, y casi siempre se prefiere llegar a un arreglo comunitario para evitar que el caso se remita al tribunal judicial oficial. Por último, incluso cuando se produce un caso grave, la comunidad suele manifestar solidaridad con el culpable, quien acaba ante el ministerio público y también con sus dependientes: cónyuge, hijos.

Para tener un punto de comparación, nos trasladaremos a la comunidad de Nahá, desde donde las autoridades Chan K´in García y Francisco Camacho explican el sistema de justicia entre los mayas lacandones. Nos informa el señor Chan K´in:

> Si alguien hizo algo malo, la primera vez se le perdona, la segunda todavía, pero si no comprende, la tercera vez ya le aplican más duro; por ejemplo, si se trata de un robo, solo hay una multita de doscientos o quinientos pesos, depende del caso. La gente en asamblea se pone a hablar: «Esta vez está perdonado, ¡no le vayan a cobrar muy caro!; pero si se repite, lo vamos a meter al bote porque no comprende». Y si el dueño perdona a quien robó, las autoridades no pueden sancionarlo; pero, por ejemplo, si vemos que machetearon o mataron a alguien, nosotros no nos metemos porque esto no lo podemos solucionar.

El señor Francisco Camacho complementa lo dicho por su compañero: "lo que no se pueda resolver en la comunidad se tiene que hacer arriba en el municipio, hasta Ocosingo; pero aquí casi no pasa, todo se arregla. Tenemos un reglamento para eso. Cuando sucede un problema, se cobra una multa. O, por ejemplo, cuando unas personas se toman sus cervezas, se pasan de listos y empiezan a pelear, para eso tenemos cárcel".

Estas descripciones generales del sistema de justicia dejan evidencia de una gran autosuficiencia comunitaria en esta materia, la que toca sus límites con la gravedad del caso (daños corporales severos, homicidios, asesinatos, etc.) y su traslado al área de competencia municipal con la posible remisión hacia las esferas aún más altas.

Otra evidencia relevante que nos dejan estos testimonios es la voluntad colectiva de mantener el control de los conflictos dentro de la misma

comunidad y regular las relaciones interpersonales e interfamiliares de manera satisfactoria. Por "regulación satisfactoria" entendemos la búsqueda de soluciones internas que permitan apagar el conflicto, prevenir que tenga secuelas en el futuro y proteger los recursos humanos de los que dispone la comunidad.

Basave (2011: 69) considera que "una sociedad que se basa en la letra de la ley y nunca se yergue por encima de ella desaprovecha el alto nivel del potencial humano". Si nos damos a la tarea de analizar el ejercicio de justicia, tal como nos lo aportan los comuneros a través de diferentes casos y anécdotas, veremos que el aprovechamiento del potencial humano es el elemento clave que divide ambos sistemas jurídicos. El derecho positivo procura aislar al delincuente mediante el encarcelamiento, buscando al mismo tiempo el castigo para el culpable y la protección para el resto de la sociedad. Retomando las reflexiones de Martínez Luna (2003b: 129; 2003c: 140-141), el derecho positivo está basado en la noción del individuo y, por eso, razona desde los intereses de cada persona, vista como independiente de las demás. De allí que la actitud del culpable se analiza en aislamiento, sin prestar demasiada atención a que se desprende de un hecho social.

En cambio, el derecho indígena prefiere apaciguar las causas del problema y reincorporar al transgresor a la vida social. Por eso, el encarcelamiento a largo plazo no es algo prominente dentro en la organización social indígena, por considerar que, en vez de aportar soluciones, representaría un nuevo problema para la comunidad. Se prevén las consecuencias que traería a ambas familias involucradas la larga separación del culpable del resto de la colectividad, la del delincuente y la afectada por sus actos: "Mi comunidad no ha tenido cárcel desde el 1978", nos comparte el señor Crispín Amador de San Isidro. "La gente dice: «¿Qué arreglamos con meter a alguien en la cárcel?» Un día se murió un señor alcoholizado adentro y la gente dijo: «¿Ya vieron? Se murió solo, nadie lo vio. Su familia lo pudo haber ayudado». Ahora, cuando hay un conflicto, se resuelve en la asamblea. Se hace la conciliación y se acuerdan las multas".

A diferencia de San Isidro de donde procede el señor Crispín, en la mayoría de las demás comunidades sí se cuenta con una cárcel del pueblo.

Sin embargo, no está diseñada para aislar al prisionero durante periodos prolongados, más bien se entiende como un espacio para "enfriarse", reflexionar y sentar cabeza. Algunos comuneros entrevistados nos dicen que a los culpables se los envía a la cárcel para que "descansen una noche" ahí, sea un eufemismo o una leve burla. Otras veces, el delito amerita un poco más de tiempo tras las rejas. El señor Juan Gómez de Santa Martha explica: "Cuando alguien comete algún delito, como pegar a su mujer o andar tomando y golpear a alguien de la comunidad, entonces vienen los mayoles que son los policías tradicionales, lo llevan con los jueces y ahí se arregla todo. Si el delito es grave, lo meten a la cárcel entre tres y cinco días, no le dan ni cobija ni comida, y encima le ponen una multa".

¿Qué sigue? El señor Manuel Gómez de Santa Martha añade que el culpable va a ser confrontado por la autoridad. Al respecto, mencionemos que cada localidad cuenta con el llamado agente rural, figura que representa el municipio y que se encarga de resolver los conflictos menores: "Al amanecer, lo van a ver y preguntan: «¿Por qué buscaste pleito?» Él contesta: «Sí, me perdí, tengo un problema». Y después depende. Si la persona lastimó bastante al otro, va a ir directo al ministerio público, pero si fue poquito, la sueltan".

Lo interesante en el testimonio del señor Manuel es la forma en cómo el agente rural cuestiona al que está "descansando en la cárcel", apelando a su consciencia. La autoridad designada no solo resuelve el caso, sino que también emite un juicio moral, llevando a cabo un diálogo constructivo para apaciguar las partes involucradas en pleito. La palabra "autoridad" no solamente alude a un funcionario investido de poder que exige obediencia. Trazando el origen de la palabra, la etimología de "autoridad" desciende hasta la raíz latina aug- (como en *augere*: aumentar, promover, hacer progresar) para describir a una persona dotada de superioridad en función de un determinado saber, plasmado en la fuerza de convicción, poder demostrativo y prestigio moral (según DECEL). En este mismo sentido, es posible entender también el concepto expandido de autoridad en las comunidades originarias, algo legible entre las líneas de los discursos personales reunidos en este libro.

Para ahondar más en esta materia, observemos que la resolución de conflictos menores en las comunidades indígenas va por niveles. En los pueblos como Santa Martha, para apaciguar el problema en sus gérmenes, el primer paso sería confiar en la intermediación de la familia, respetando la jerarquía generacional. "Cuando es un delito pequeño, primero convocan a los familiares mayores y tratan de resolverlo con ellos", comenta el señor Juan Gómez. "Si el delito fue cometido por el hijo, negocian los padres. Y si lo hizo un padre de familia, vienen los abuelos. Si fuera un abuelo, probablemente intervendrían los hijos". También en muchos otros casos, los comuneros entrevistados señalaban que solo se acude a las autoridades cuando el pleito no llega a resolverse entre las personas involucradas y sus familias. Pareciera que es un principio bastante extendido.

Otro hallazgo muy relevante fue el valor atribuido a la asamblea en la resolución de conflictos. En palabras de numerosos comuneros, la "máxima autoridad" del pueblo no es el portador de un cargo alto, sino la asamblea del pueblo. Los ejemplos cotidianos que nos fueron compartidos dejan un claro testimonio de que la colectividad misma participa en el ejercicio de la justicia; la reunión es presidida y coordinada por la autoridad mayor del pueblo (por ejemplo, el delegado), pero la toma de decisión final es colectiva.

El señor Crispín Amador dice al respecto de la comunidad de San Isidro: "Cuando surge un conflicto, se convoca una asamblea extraordinaria. El delegado preside y dice: «Este señor le dio dos cachetadas a su esposa y ella aquí se está quejando». Y la gente empieza: «¿Por qué pasó?» El esposo culpa a su esposa diciendo: «Miren, yo me fui a trabajar, yo compro las cosas para comer, pero llego a casa y encuentro a mis hijos sin comer, mientras ella anda en el argüende por allá». Si es cierto, le toca sanción a la señora. Pero casi nunca pasa porque las señoras dicen: "El señor no me encontró en casa porque fui a traer leña. No tenía ninguna porque ayer, él se embriagó y ya no la trajo». Entonces, suele salir sancionado el varón".

En las comunidades donde se mantiene funcionando el consejo de ancianos, se repite el escenario que el lector ya conoce del subcapítulo, donde

se analizaron las sanciones impuestas sobre las autoridades incumplidas: en determinados casos, la asamblea puede ampliarse por la participación de los "principales" o "pasados", las personas experimentadas tras una vida entera de servicio público. Esto puede suceder también al ejercer justicia sobre los comuneros que en ese momento no son cargueros. El señor Crispín dice al respecto: "Si el asunto es sencillo, por ejemplo, que se llegan a pelear dos borrachos, le toca resolver a la asamblea general. Pero hay casos más serios, como el adulterio, cuando los que intervienen son los ancianos".

En este segundo caso la asamblea opina, pero la posición valorativa de los ancianos tiene mayor peso para tomar la decisión final. Lo anterior nos permite construir una imagen del ejercicio de la justicia donde la colectividad, apoyada en diferentes grados en sus autoridades, expresa un fuerte juicio moral sobre la conducta de sus propios miembros. Ante un acto considerado como reprobable, la comunidad observa y denuncia. Seguimos en la comunidad San Isidro donde, como dice el señor Crispín, "en el río hay un espacio donde se bañan las mujeres y otro para los varones. Si un hombre pasa a bañarse por donde hay puras mujeres, lo reportan. Las autoridades van, lo sacan de ahí y ¡derechito a la delegación!".

Este ambiente de supervisión moral puede verse a través del prisma del vaso medio lleno (como una circunstancia beneficiosa) o medio vacío (una circunstancia limitante). Puede prevalecer la postura de que la observación constante amarga la vida personal de cada individuo, o también es posible pensar que ayuda a mantener en vigencia el orden social, al cuidar los valores definidos desde la cultura local. Cuando indagamos dentro de los discursos personales en búsqueda de las sensaciones que les genera a los comuneros la vida dentro de la colectividad, en la mayoría de los casos nos encontramos con la valoración de la pertenencia y del convivio al interior del pueblo, es decir, se inclinan a expresar el gusto de vivir dentro de una pequeña y delimitada colectividad. Sin embargo, intuimos que el vaso proverbial nunca realmente será ni llenado ni vaciado, y el cobijo que brinda la colectividad debe causar también ciertos malestares, aunque no contamos con testimonios que lo confirmen en voz alta.

Como alguna vez se dijo, la pertenencia a cualquier grupo humano tiene que ver con que una persona posee un lugar y al mismo tiempo es poseída por él. Una forma concreta de cómo un lugar posee a su residente puede ser el chisme, el cual por su acepción peyorativa representa el vaso mitad vacío de la comunicación humana: de alguna manera es necesario, ciertamente es inevitable y puede resultar desagradable para quienes sean su blanco.

El chisme es necesario e inevitable porque representa un particular vehículo de comunicación en las comunidades donde todos conocen a todos, sea de una manera más o menos directa. La vigilancia permanente entre los miembros de la comunidad mediante el chisme asegura la continuidad de las normas sociales (Serrano, 2014: 179). "Pueblo chico, infierno grande", afirma el señor Gabriel Sosa del pueblo zapoteco San Martín Tilcajete, quien opina que su pueblo destaca por sus tradiciones, pero le falta "limar" algunos aspectos de las relaciones internas, sobre todo, en la cuestión de envidia (Erdösová en colaboración con Sosa, 2022: 31).

Cuando la pequeña comunidad resguarda sus valores tradicionales y acude a los diferentes mecanismos y canales sociales (incluyendo el chisme) para señalar a quienes se desvían de la norma, de alguna forma contribuye a generar un ambiente intolerante con los vicios. Esta reflexión no fue explícitamente expresada por ninguno de los comuneros entrevistados, pero está muy presente de manera indirecta. Un ejemplo de ello es el testimonio del señor Emanuel Arías del pueblo tzotzil Chenalhó, músico por profesión, quien antes formaba parte de un grupo de banda. Sin embargo, con el paso del tiempo decidió cambiarse a músico tradicional, una función cultural sujeta a la lógica del servicio comunitario. La motivación para este cambio fue evitar el vicio del alcohol, extendido en el ambiente de la banda, e incursionar en un contexto que él mismo considera más sano. Dado que la profesión del músico tradicional no es suficiente para sostenerse económicamente, el señor Emanuel la complementa con el cultivo de la milpa y del cafetal.

Gracias a esta reflexión pudimos relacionar el ejercicio de la justicia comunitaria con el interés que la colectividad expresa por mantener su propia continuidad moral. Esto se logra debido al concepto de autoridad, el cual

no solo implica una posición elevada dentro de una jerarquía social, sino también un prestigio moral plasmado en la capacidad de dialogar, demostrar y convencer, lo anterior con el apoyo de los habitantes reunidos en asamblea, quienes defienden colectivamente ciertos valores. Uno de estos valores es la unidad interna de la comunidad, la que posibilita su autosuficiencia y supervivencia. Por eso, los pleitos y delitos menores ocurridos en su interior se procuran resolver a través de la plática y análisis, buscando el desenlace deseable, que no consiste tanto en castigar a los culpables, sino en convencer a ambas partes de que dialoguen y lleguen a un acuerdo; más que la emisión de veredictos, se trata de un esfuerzo por intermediar.

¿Para qué sirve la conciliación en términos sociales? "Finalmente, somos un pueblo tan pequeño que nos conocemos todos y nos vamos a topar a cada ratito", observa la señora Rosa Morales de Jaltianguis, pueblo zapoteco. "Por eso, un pleito se tiene que mediar para ser resuelto. Ambas partes van al lugar del litigio y como el primero vale igual que el segundo, el alcalde *(juez tradicional)* dice: «Vamos a medir y dividir el metro que se está peleando, medio para ti y medio para ti». Se resuelve ahí mismo, es una reconciliación. La otra instancia es el ministerio público en Ixtlán, donde está el juez municipal, pero a mi pueblo casi no llega y también nosotros evitamos ir allí".

Como vemos, el principio de conciliación es funcional en unidades sociales pequeñas y relativamente cerradas, donde se apuesta a las relaciones de la buena vecindad, las que se cuidan eliminando las causas de los conflictos y no solo tratando sus consecuencias. Así, regresamos al tema de la compensación, es decir, el mecanismo que ayuda a deshacer la razón del pleito. Anteriormente, habíamos escuchado de la compensación en dos ocasiones diferentes: primero, en la parte del libro donde se analiza cómo un comunero puede quedar exento del trabajo comunitario colectivo; y segundo, en el subcapítulo dedicado a las autoridades incumplidas. En este momento estamos volviendo a tocar el tema para ver cómo se reconcilian por compensación los conflictos surgidos entre los comuneros a causa de daños materiales.

El señor Crispín Amador de San Isidro ejemplifica: "Si el burro de Juan se metió a la milpa de Pedro, llaman a los dos y Pedro se queja: «Es que el burro se comió cien plantas de maíz». No se sabe si sus cien plantas de maíz iban a dar cien mazorcas, pero a Juan le va a tocar regresar cien mazorcas cuando coseche. Y lo van a estar vigilando para que cumpla".

Un caso un poco más enredado que versa de la propiedad privada lo comparte Alcántara (2004). En la comunidad mixe de Totontepec, donde el autor desempeñaba el cargo de juez tradicional llamado alcalde, se produjo un pleito por un venado temazate. El animal se metió en el patio de una vecina, quien lo atrapó y vendió, después fue acusada por un señor que supuestamente estaba correteando y buscando el mismo venado, por ello, proclamaba que le pertenecía. Alcántara como alcalde se vio en la necesidad de buscar una solución y cuenta lo siguiente: "Una señora muy agitada me alcanzó diciéndome que quería arreglar un asunto. Le respondí que me esperara en el palacio *(municipal)* y al regresar de la casa después de desayunar citaría a la otra parte para aclarar el asunto. Continué mi camino pensando en el caso porque quizás era único. Entramos a la oficina y cada quien tomó asiento, los cuestioné acerca del caso y los dos comenzaron a discutir, cada quien alegando sus razonamientos" (2004: 101).

Después, lo que hizo Alcántara fue recuperar el acta de la asamblea, donde se prohibía la caza de los temazates. Al señor que reclamaba su derecho le dijo que no se podía comprobar que el venado en disputa era el mismo que sus perros correteaban. A la señora le advirtió que tampoco se podía comprobar si el venado llegó solo como ella decía o correteado por los perros del otro señor. Concluyó demostrando que la caza del temazate es prohibida, por lo que se procedió a liberar el venado, acto que debía de hacerse entre los tres. El señor se negó y se alejó enojado, pero la señora sí acompañó al juez a soltar el animal.

Lo relevante en el suceso descrito por Alcántara es tanto el afán del juez por buscar una resolución justa y objetiva del pleito (al sustentar su decisión por un acta de la asamblea) como por reconciliar a ambos vecinos, algo que logró solo parcialmente, ya que una parte (la señora) accedió y la otra parte (el señor) no. El tercer aspecto llamativo es el procedimiento ante la falta de

evidencia, ya que no había forma de darle la razón a ninguna de las dos partes. Para ello, en las comunidades antes existían o aún persisten prácticas ancestrales de ubicación de objetos enajenados. El señor Sebastián Rodríguez nos comparte cómo trabajan los llamados adivinadores en su comunidad de origen Chimhucum, y cómo se articulan con las autoridades para el ejercicio de justicia. "En ese entonces había creencia de que, si hay un robo, hay que llamar un adivinador", explica el señor Sebastián:

> Digamos que se perdieron unos borregos, entonces buscan un adivinador para saber quién los robó. Puede ser que se queje primero la persona a la que los demás están culpando, o puede que sea el que perdió sus borregos. Entonces, la autoridad manda a llamar a ambas partes y les dice: «Cómo supiste que él te robó? No, pues, que venga el adivinador». Hacen una consulta con quien sabe de estas cosas. Hay muchas clases de adivinadores. Hay unos que ponen sal en un traste a la brasa con fuego encendido, la sal brinca, el adivinador ve hasta dónde llegó, le ponen otra sal, brinca y así hasta llegar a la casa de quien robó. Hay veces que sí es cierto y ahí están los borregos. Entonces entran, se junta la familia y ahí mismo se arreglan entre ellos.

En el testimonio del señor Sebastián podemos descubrir el siguiente procedimiento: se produce un pleito, intervienen las autoridades, se convoca al adivinador, si la adivinanza resulta, se señala al culpable y se llega a la reconciliación familiar con la intermediación de las autoridades.

Hay casos en que la conciliación no trae frutos. Un ejemplo de esto nos llega desde Janitzio, donde las autoridades designadas para la resolución de los conflictos menores son los llamados jefes de tenencia. El señor Everardo Hernández dice:

> La persona perjudicada acude a los jefes de tenencia que mandan un citatorio al otro vecino y se hace un careo, donde cada quien manifiesta lo suyo, hasta que las autoridades les dicen: «Somos paisanos, concilien, traten de recomponer el daño y no se sigan viendo como enemigos». Pero a veces una parte no quiere

> eso y dice: «No, levántenme un acta, yo voy a proceder con el agente del ministerio público». Como está en su derecho, las autoridades dicen: «Aquí está el documento, nosotros ya cumplimos, pero no quedó de nosotros».

Ahora bien, si conjuntamos el requerimiento del "buen ejemplo" (moralidad colectivamente custodiada) con el de la "buena vecindad" (esfuerzo por eliminar tensiones crecientes), llegaremos a que la comunidad está interesada en proteger su imagen también respecto al exterior, sobre todo, frente a las comunidades adyacentes con las cuales guarda una especie de vecindad extendida. Escuchemos lo que nos comparte el señor Crispín de San Isidro:

> Una vez, un señor tomado molestó a una señorita de otro pueblo. Su padre se vino a quejar, pero en vez de ir a la autoridad judicial municipal se vino al pueblo a ver a las autoridades, diciendo: «Yo vengo porque los respeto, porque somos vecinos y varios amigos aquí, por eso vengo por una justicia. Pero si ustedes no la hacen, me voy a pasar al ministerio público». Yo le dije al señor que causó el problema: «Si el padre de la señorita pasa al ministerio, te amolas. Te van a detener y meter a la cárcel por lo menos unos meses porque es una menor de edad. Y creo que no es cómodo para el pueblo. El señor nos respeta y por eso vino primero aquí». Entonces se le aplicó una multa y trabajo comunitario, y a la perjudicada simplemente se le pidió una disculpa y se le invitó: «Ustedes sigan visitándonos y qué bueno que vengan. Igual, si te vuelve a suceder algo, avisa y vamos a intervenir». Siempre se ha cuidado mucho la imagen de la comunidad. Inclusive, en el caso de que un hombre quede detenido y la esposa se quede sola con los hijos, la comunidad cuida a la familia. No en el sentido de que le den de comer, sino que no vaya alguien a gritarles y cosas así, todos están escuchando y viendo. Entonces, la comunidad se protege por sí sola.

En este extenso y detallado testimonio confluyen varias preocupaciones: además de la imagen pública de la comunidad se busca la resolución temprana de un pleito que podría escalar y empeorar las relaciones intercomunitarias, por lo cual se cuidan las condiciones de buena vecindad no solo internas, sino

también externas. Asimismo, se protege la integridad de los que sufren las consecuencias de un acto reprobable de un familiar, asumiendo que la culpa no se extiende a ellos. Con todo lo anterior, la comunidad afianza su cohesión frente a su propia gente y también las miradas fuereñas.

Mujeres con cargo

¿Cómo encaja el ejercicio del cargo comunitario en las vidas de las mujeres?

Nueve de nuestros interlocutores fueron mujeres: comuneras de nueve comunidades distintas. Las invitamos a participar con sus testimonios a pesar de que, tradicionalmente, las mujeres en las comunidades indígenas no suelen entrar en el servicio público como figuras independientes. Generalmente, se relacionan con el sistema de cargos como esposas de las autoridades, es decir, si al marido le toca un puesto público, la esposa lo acompaña y asume una parte específica de las responsabilidades.

De entre nuestras interlocutoras, este es el caso de la señora Rosa Sánchez del pueblo tzotzil Aldama, cuyo esposo en los tiempos de la entrevista tenía el cargo de mayordomo. "Dentro de la comunidad tradicionalista si a un hombre le dan un cargo, su esposa no puede decir que no quiere", aclara la señora Rosa. "Al menos que la mujer sea de otra creencia religiosa y, entonces, los esposos lo resuelven entre ellos; pero la mayoría de las mujeres aceptan cuando le otorgan un cargo a su esposo".

Sin embargo, las demás entrevistas realizadas con mujeres nos permitieron problematizar en este esquema y descubrir otros patrones bajo los cuales el género femenino puede involucrarse en el ejercicio de poder comunitario. Hubo un grupo de mujeres comuneras que pudieron desarrollar un oficio o una profesión y el trabajo las llevó fuera de su pueblo; conversamos con las señoras Julia Cruz (comunidad huichola Cuexcomatitlán), Rosa Morales (comunidad zapoteca Jaltianguis), Gabina Valentín (comunidad amuzga Xochistlahuaca) y Nayeli Zapote (comunidad otomí El Dexthi), todas ellas artesanas bien

posicionadas, y con la profesora normal Juana Bautista (comunidad mixe Cacalotepec). Aunque algunas de estas mujeres siguen residiendo en sus comunidades y otras no, todas mantienen lazos con sus lugares de origen y de alguna manera participan en sus sistemas de autogestión. La señora Juana como paisana de Cacalotepec, radicada en la ciudad de Oaxaca, se involucra en la vida de su pueblo al financiar algunos aspectos de la fiesta patronal.

Por último, pudimos entrevistarnos también con varias mujeres portadoras de cargos que dan este servicio de forma independiente. Tal es el caso de las señoras Vicenta Téllez, promotora comunitaria Progresa, y Juana Victoriano, suplente del representante del Comisariado de Bienes Comunales, quienes proceden de dos comunidades mazahuas: San Pablo Tlalchichilpa y San Antonio Pueblo Nuevo, respectivamente. También hablamos con la señora Rosa Pérez (tzotzil) que ha fungido más de cinco décadas como la cocinera principal en las fiestas de su pueblo, San Pedro Chenalhó, y también como acompañante de su esposo que cubrió una larga cadena de cargos comunitarios.

Con el desglose de esta variedad de contextos pretendemos llamar la atención sobre el hecho de que la posición de la mujer indígena comunera no es ni estática ni de un solo tipo, y que cada uno de los papeles que nuestras interlocutoras desempeñan tiene su propio significado, relevancia y porción de poder. Sin embargo, en este último tema del presente capítulo nos vamos a detener sobre todo en el tercer grupo, las mujeres portadoras de cargos. Son ellas quienes tienen que imponerse en mayor medida sobre la noción tradicional (masculina) de la ciudadanía comunitaria y darle un giro.

En cuanto al panorama general en las comunidades indígenas actuales, Gaussens (2019: 684) asevera que la tradición siempre ha sido de doble filo y que hoy sigue existiendo la herencia tradicionalista que margina a las mujeres del ejercicio del poder comunitario. “Solamente el hombre puede ser autoridad en el pueblo”, confirma la señora Julia Cruz de Cuexcomatitlán; “pero la mujer tiene la misma autoridad que el hombre, cuando así lo demuestra mediante el acompañamiento. A lo mejor su esposo tiene la razón, a lo mejor ella y se respaldan uno al otro”.

Un lugar donde pudimos trazar a fondo las transformaciones actuales de la posición de la mujer en el servicio público es San Francisco Xochicuautla, pueblo otomí situado en los cerros del Valle de Toluca. "Nunca ha habido delegadas en mi pueblo, puros hombres hasta ahora", afirma el señor Francisco Flores que tiene más de ochenta años de edad. Su sobrino, Luis Flores, especifica (desde una perspectiva actualizada) qué ha sucedido en las últimas décadas: "He visto casos de comunidades donde las mujeres entran en los cargos por cuota, porque se adoptan marcos legales desde las empresas o las instituciones del Estado. Dicen: «tiene que haber tantos hombres y tantas mujeres porque si no, no cumplimos con la cuota». Y a veces buscan por dónde conseguir más mujeres".

Vamos a abrir un breve paréntesis para ejemplificar lo que dice el señor Luis a través de otro testimonio, esta vez de la isla de Janitzio en la región purépecha. El señor Everardo Hernández describe lo siguiente: "Anteriormente, la situación en Janitzio era como en la sociedad en general y en los cargos públicos había puros hombres; pero esto ya está rebasado. En las asambleas ya participa la mujer, da su opinión, debate. El gabinete de autoridades de bienes comunales ya está integrado de manera repartida: mitad hombres y mitad mujeres. Se dan estos cambios porque los abogados y las licenciadas desde el tribunal agrario dicen: «Según las nuevas formas de gobierno tiene que ser el 50% de mujeres y el 50% de hombres, también para integrar un comité de bienes comunales»".

Como se nota, en ciertos lugares hay una considerable influencia de las políticas oficiales de género que procuran balancear la proporción de ambos sexos en la administración pública, mediante la discriminación positiva; pero donde esto no sucede la situación va evolucionando por inercia propia. El señor Luis Flores continúa con su reflexión: "Aquí en Xochicuautla no se da por cuota, más bien la misma población va asumiendo y absorbiendo nuevas ideas y, naturalmente, la mujer se va haciendo parte del sistema. Las mujeres han tenido más voz por estar físicamente en las asambleas, porque la gente las ve ahí y las propone para el cargo. Una vez a mi esposa la propusieron para un puesto en la delegación. En ese entonces,

las personas mayores no lo permitían, con palabrotas decían que va a ser una «vieja»; pero un poco después, cuando me tocó a mí un cargo, entró la primera mujer a la delegación como vocal o secretaria. Y en la siguiente administración, de 2012 a 2015, ya había tres o cuatro mujeres con cargos que figuraban como jefas de sección o cobradoras. Y en la administración actual me parece que ya hubo una mujer delegada por primera vez".

A pesar de estos avances en materia de los derechos femeninos, entre nuestros interlocutores, hay quienes hacen comentarios desde lugares más tradicionalistas. El señor Cristóbal Santis del pueblo tzotzil Aldama dice al respecto: "Existe el machismo en las comunidades. Todavía la gente del pueblo no ha entendido bien que la mujer y el hombre tienen los mismos derechos, todavía no se les quita de la cabeza que el hombre tiene que mandar".

Desde otra comunidad tzotzil, Chimhucum, el señor Sebastián Rodríguez nos explica uno de los trasfondos del tema de género que se proyecta en una forma conservadora de concebir el funcionamiento de la familia: "La gente en mi pueblo dice: «La escuela lleva muchos años y yo nunca voy a ver la cara de una moneda. Mejor voy a buscar trabajo para ver dinero». Y piensan lo mismo de sus hijos: «Ya acabó la secundaria, ahora que busque mujer». Y la hija apenas está saliendo del sexto grado de primaria y ya que busque marido, ya la están ofreciendo, porque si pasa más de dieciocho años, ya no se casa y se queda solterona".

Aparte del elemento más "denunciado" (el machismo ligado a los valores tradicionales), Aguirre (2003: 6) señala que también hay candados menos visibles, una especie de filtros de control que limitan la participación política de la mujer. Entre ellos, la desinformación general de las mujeres, la cual se origina debido a que no asisten a las asambleas. Tanto la causa como el efecto de esta falta de participación son los sentimientos de miedo, temor, vergüenza e inseguridad, generados por el desprestigio que recae sobre las mujeres que deciden involucrarse en la vida pública, actividad considerada como inapropiada para el género femenino. Aunado a esto, en la comunidad se despierta celo por quienes llegan al poder.

Otro factor importante es que las mujeres no suelen disponer de tiempo suficiente para dedicarse a otras actividades fuera de las tradicionalmente asignadas a su género. Para el caso de la zona mazahua, Chávez (2008: 78) afirma que las mujeres pueden incursionar en las actividades masculinas, pero que los hombres nunca asumirían una actividad femenina. En la cultura mazahua es impensable que el hombre haga tortillas, observa Lorena González (2015: 98), concluyendo que las mujeres que expanden sus actividades simplemente acaban teniendo más trabajo aunado al doméstico.

A pesar de estas condiciones bastante adversas, las mujeres han ido incursionando en el servicio público en sus comunidades, ya sea a través de los cargos tradicionales o algunos recientes. Los nuevos se han ido gestando, sobre todo, gracias a los programas de política pública tanto nacional como internacional (Banco Mundial), los cuales van dirigidos a las mujeres campesinas e indígenas. Son cargos donde el género está en servicio de la lucha contra la pobreza, es decir, no funge como una problemática por sí mismo (Aguirre, 2003: 4), pero de todas formas llega a impactar sobre el rol público femenino.

Para acercarnos a la vida real, a continuación vamos a presentar los testimonios de dos mujeres mazahuas sobresalientes, las señoras Juana Victoriano de San Antonio Pueblo Nuevo y Vicenta Téllez de San Pablo Tlalchichilpa, cuyas historias de vida ligadas a la problemática de género son muy diferentes, a pesar de habitar en dos pueblos vecinos que están a veinte kilómetros uno del otro.

Empecemos contando la experiencia de la señora Juana Victoriano, quien al momento de la entrevista tenía el cargo de suplente del representante del Comisariado de Bienes Comunales. Todo indica que a la señora Juana le tocó vivir en un medio familiar que, según lo demuestran los estudios sociológicos y antropológicos realizados en la región mazahua, se rige por el ideal de una esposa que debe permanecer en casa a la disposición del marido, quien demanda alimentos y atención (Chávez, 2008: 85). Al respecto, la señora Juana nos confía: "Cuando tenía cargo, fui demandada por parte de mi esposo porque no tenía hora de llegada, llegaba a cualquier hora", es decir, los tiempos requeridos para el ejercicio del cargo rompían

con la imagen de una buena esposa, la que no estaba en el hogar esperando la llegada de su marido, sino que se ausentaba y desatendía sus necesidades. En los ojos de la familia y la comunidad, este descuido se extendía también a los hijos: "Estando en el cargo sufrí mucha discriminación porque te ven como un vándalo de hogar que abandona a sus hijos", relata la señora Juana.

¿Cómo ha sido la vida de Juana Victoriano? No estudió porque, en la opinión de su padre, una mujer casada y mantenida por su esposo no necesitaba tal formación. Es una posición extendida entre los padres de familia no percibir utilidad en que las mujeres estudien, ya que es considerado un lujo que solo pueden permitirse las mujeres ricas, mientras que en el pueblo basta con que una mujer sepa elaborar nixtamal y tortilla (Oehmichen, 2005: 26). En consecuencia, en San Antonio Pueblo Nuevo, donde vive la señora Juana, el número de personas alfabetizadas con educación formal es favorable a los varones, mientras que de las mujeres que comienzan una vida conyugal se espera que reduzcan sus actividades a los confines de la comunidad. No necesitan salir, ya que el esposo –y más adelante también los hijos varones– se encargarán de comprar lo que haga falta en la casa (Chávez, 2008: 81-82). En cuanto a los hijos de la señora Juana, estos tampoco pudieron seguir estudiando por la escasez económica que la familia vivió después del fallecimiento del padre y esposo.

Según el análisis que proporciona Chávez (2008), en la actualidad, en San Antonio Pueblo Nuevo, las actividades femeninas se están reorganizando y penetrando en el área de las actividades tradicionalmente masculinas. Las mujeres participan en la política, son propietarias de tierras o negocios, reciben apoyos gubernamentales, heredan tierras y casas, o asumen mayordomías en representación del varón ausente. Sin embargo, estas novedades no necesariamente trastocan las estructuras básicas de las relaciones de género porque son actividades consideradas de apoyo al varón, no sustanciales de la mujer. Una mujer puede parecer independiente, valerse por ella misma, incluso parecer agresiva, pero siempre queda en espera de la sanción final del hombre. El cambio verdadero consiste en cómo las mujeres se ven a sí mismas, ya que actualmente aceptan con menos sumisión la violencia física del esposo, tratan

de convencer a sus parejas que las dejen usar métodos anticonceptivos o se consideran autosuficientes para mantener a sus hijos y nietos.

Ahora bien, pasemos al segundo testimonio, el de la señora Vicenta Téllez, la que tuvo el cargo de líder de la comunidad durante quince años, además de desarrollar otros tipos de participación política. En cuanto a su cargo de líder, la señora Vicenta lo recibió por la decisión tomada en conjunto con las mujeres de la comunidad cuando salió por primera vez el programa Progresa y, entonces, empezó a representarlas. Por eso, aunque tal título oficial no aparece explícitamente en el discurso de la señora Vicenta, lo más probable es que se trate de la figura conocida como "promotora comunitaria Progresa".

No se trata de un cargo tradicional, sino uno civil nuevo, ligado a los requisitos que exigen los programas de desarrollo social del Estado mexicano, como justamente el Progresa-Oportunidades. Junto con estos programas se fueron consolidando los cargos femeninos encabezados por madres de familia, quienes empezaron a fungir como promotoras de salud, alimentación y educación, aunque sus actividades podían incluir también el apoyo en la preparación de las festividades y la limpieza de las calles (Hernández, 2017: 34). En la zona mazahua, como en muchos otros lugares, las mujeres líderes son elegidas principalmente en la asamblea comunitaria; entre sus funciones pertenece vigilar que las familias beneficiadas por el programa social realicen las actividades exigidas, tales como la asistencia a las pláticas y consultas de salud, la realización de trabajo comunitario y la vigilancia de los niños que asisten a la escuela (Campos, 2003: 200-201).

El trabajo de la señora Vicenta también incluía la atención a los grupos vulnerables. Inscribía a las personas de tercera edad a las convocatorias para que pudieran recibir apoyos sociales, ayudaba a las mujeres y niños a participar en la gestión del proyecto de una escuela y a enseñar a los pequeños a trabajar la milpa. Apoyaba como intérprete a los mazahuas monolingües, facilitándoles la realización de diversos trámites. También participó en el sistema de cargos, al ser la mayordoma (entiéndase, la esposa de un mayordomo) de San Pedro en la fiesta patronal.

La señora Vicenta señala que su esposo le brindó un gran apoyo para que ella pudiera desarrollar todas estas actividades: "Para poder estar en un cargo, lo primero es que la pareja y los hijos estén de acuerdo porque se pierden tiempos y se descuida mucho la familia. En mi caso, mi difunto esposo, que en paz descanse, siempre me decía que estaba de acuerdo con lo que yo estaba haciendo. Me apoyaba muchísimo. Me acompañaba y estaba al pendiente de nuestra hija que yo descuidaba. También económicamente yo andaba muy bien porque mi esposo me aportaba todo. Me decía: «Vete, no pasa nada»".

La señora Vicenta dejó el cargo cuando su esposo se enfermó y después falleció, y ella tuvo que trabajar para mantenerse. Aunque solo pudo terminar la escuela primaria, se empeñó para que su hija pudiera estudiar una carrera universitaria.

Las historias de las señoras Juana y Vicenta se funden para aportarnos el interesantísimo ejemplo de cómo una sola región y una sola cultura puede producir dos contextos familiares muy discrepantes y cómo de ellos, ya sea "gracias a" o "a pesar de", surgen personajes femeninos capaces de incidir profundamente en la vida de la comunidad.

Capítulo v

La comunidad y sus "otros"

En la vida de cualquier humano, estar o no estar rodeado por "otros" no es una elección que se pueda tomar fácilmente. Al menos que nos hagamos hermitaños fervientes, las opciones escasean. Si deseáramos dejar de tomar en cuenta a los otros, sería aún más complicado, ya que el otro no necesariamente está con nosotros físicamente, sino que nos acompaña desde el abismo de nuestra propia mente.

Tampoco nuestros interlocutores, los comuneros que entrevistamos para este libro, tuvieron la opción de no hablar sobre el tema de lo "otro", ya que decidimos *no* preguntarles abiertamente sobre él. Esto podría parecer un sinsentido: ¿cómo alguien pudo carecer de la opción de hablar sobre el tema de la otredad si el entrevistador nunca le preguntó nada al respecto? ¿Cómo pudo decidir si responder o no si nadie le preguntó nada?

La respuesta va por otro lado completamente. En el habla de nuestros interlocutores, el tema de la otredad era una arista que iba asomándose por

fuerza propia por la simple razón de que para cualquiera de nosotros sería imposible no usar los elementos constitutivos de nuestro propio lenguaje. La misma gramática y léxico de la lengua que hablamos reacciona en todo momento a las nociones de lo interno y externo, propio y ajeno. Cuando conjugamos un verbo asignándole diferentes personas (yo sueño, tú sueñas, él sueña, etc.), al elegir una, automáticamente excluimos otras, o sea, estamos aplicando mecanismos de lo propio (inclusión) y ajeno (exclusión) que definen el concepto de la otredad y, en extensión, también el concepto de uno mismo. Desde la misma lengua que hablamos estamos designando lo que somos frente a lo que no somos.

Naturalmente, los recursos lingüísticos disponibles en el sistema de un idioma y otro varían, de tal modo que la gramática de cada lengua obligará a sus hablantes a proporcionar ciertos datos al hablar, por ejemplo, cada vez que expresamos gramaticalmente el género (vendedor, vendedor*a*; estoy cansad*o*, estoy cansad*a*) estamos proporcionando información; usar o no las categorías de género no es optativo, al menos que se realice una reforma íntegra de la lengua española. En cambio, los hablantes del inglés no se ven obligados a expresar el género de la misma forma que el hispanohablante, ya que este aspecto de la gramática inglesa dejó de existir en el siglo XI (Deutscher, 2011: 226): *shop assistent*, vendedor/a; *I am tired*, estoy cansado/a, no deja dato alguno sobre el género de quién habla.

Obviamente, la necesidad de nombrar ciertos aspectos de la existencia mediante el lenguaje también influye sobre nuestra forma de pensar. Cada lengua genera fenómenos distintos en la cabeza de sus hablantes y ejerce control sobre sus asociaciones mentales (Deutscher, 2011: 218). Carlos Lenkersdorf (2005: 32), quien dedicó una gran parte de su vida al estudio de la cultura y lengua tojolabal, se percató de la importancia de lo llamado "nosótrico" para la concepción cultural de este pueblo originario de México. Lo nosótrico es una forma de hablar no por sí, sino en nombre del nosotros; pero el nosotros tojolabal va más allá de la simple suma de individualidades (plural de yo) como suele suceder en las lenguas que acompañan a la cultura occidental.

Gracias a esta comparación podemos darnos cuenta de que, por mucho que queramos, no podemos evitar nombrar ciertas realidades. De ninguna manera nos salva el hecho de ser autores que supuestamente tenemos el control sobre el texto y podemos manejarlo a nuestro antojo. Cuando apenas unos renglones arriba usamos la expresión "nuestros interlocutores", dejamos claro que son unos (los que entrevistamos) y no otros (los que no entrevistamos), y que existe una relación que nos une, aunque no haya sido nuestra intención explícita marcar este distinción: de alguna forma se marcó sola en el flujo de la redacción de este texto escrito. Así, mientras estamos desarrollando una reflexión sobre cómo nuestra lengua nos mueve para que acudamos en todo momento a las categorías de la otredad, sin querer estamos generando un metadiscurso sobre este mismo tema; esto es, no nos queda otra opción que usar las mismas herramientas que nos brinda el lenguaje que analizamos.

Cuando estos instrumentos lingüísticos llegan a desplegarse y entretejerse al formar ideas enteras que se concatenan para fundamentar otras, obtenemos discursos complejos. En ellos, nuestra posición frente a "lo otro" puede quedar manifestada expresamente por el hecho de que decidamos abordar esta problemática o brotar incoscientemente en forma de huellas que hay que trazar con cierto esfuerzo. En este capítulo vamos a prestar atención a las diferentes caras que adopta la alteridad en el habla de los comuneros con los que pudimos conversar, empezando por las ideas que expresaron sobre un concepto sumamente complejo: el cambio. Y como el escenario del cambio en el tiempo necesariamente está habitado por diversos personajes que lo causan, naturalmente arribaremos al tema de la otredad. Solo un ajeno, externo, otro, un Prometeo es capaz de introducir un cambio.

Dónde están los Prometeos

¿Cómo se habla del cambio y la permanencia entre los comuneros?

Hay diferentes formas de posicionarse frente al cambio. Visto que la memoria humana no es infalible, el pasado es una selección personalizada

de algunos hechos que nos ayudan a darle un significado al presente y proyectarnos hacia el futuro incierto. Por eso, no nos debe sorprender que en los testimonios de los comuneros entrevistados aparezcan muy diversas concepciones de lo que es el pasado en relación con el presente y del valor que este pasado tiene para la actualidad y el futuro.

Para hacer este tipo de reflexiones, los humanos observamos atentamente el entorno en que uno vive y, con el paso de los años, transliteramos mentalmente la imagen volátil de antes para llegar a la de hoy. Este será nuestro punto de partida; lo que haremos a continuación será revisar varias de estas imágenes personales construidas sobre lo que hubo "antes" y lo que hay "hoy" para tener idea sobre las huellas que el tiempo ha dejado al atravesar comunidades indígenas concretas. Dado que es conveniente escuchar a personas maduras que han experimentado a flor de piel las pisadas de la época cambiante, acudiremos al testimonio de tres interlocutores nuestros, quienes observan sus lugares de origen desde la distancia de aproximadamente setenta, cuarenta y cincuenta años, respectivamente: los señores Francisco Flores de San Francisco Xochicuautla, Crispín Amador de San Isidro y Chan K´in García de Nahá. Los tres recuperan los primeros recuerdos sobre sus pueblos desde la adolescencia temprana, cuando empezaron a observar de manera reflexiva las condiciones de su entorno tanto físico como social y cultural.

En cuanto a Xochicuautla, hace siete décadas fue un pueblo otomí, propiamente dicho, con una población hablante casi exclusivamente en esta lengua indígena. La cercanía de la ciudad de Toluca aún no ejercía su influencia urbanizadora en la misma magnitud de hoy, así que el señor Francisco visualiza en su imagen mental de antaño un lugar aislado, relacionado principalmente con las comunidades vecinas. Recuerda las pocas casas diseminadas por el valle y las laderas de los cerros, las construcciones de vara con techos de tejamanil, la abundancia de maíz y maguey, la gente campesina y tlachiquera, productora del pulque. Durante su larga vida, el señor Francisco vio crecer la población de Xochicuautla y este cambio fue acompañado por la construcción de numerosas casas nuevas hechas con materiales más

modernos: muros de tabique y pisos de loza. La tradicional producción del pulque se iba abandonando en el pueblo y, tras un paulatino desplante de los magueyes, empezó a predominar el maíz. Pero el auge de la milpa no duró por siempre; poco a poco, el cultivo del maíz dejaba ser rentable para los habitantes de Xochicuautla, la inversión superaba la ganancia, hasta que el pueblo se llenó de baldíos.

Si pasamos al segundo testimonio sobre el pasado, compartido por el señor Crispín Amador, podemos observar que mientras el señor Francisco enfoca su atención a las transformaciones del paisaje, el señor Crispín se interesa más por describir los cambios en la sociedad y cultura nahua local. Su pueblo natal San Isidro, situado en el municipio de Atlapexco en el estado de Hidalgo, durante las últimas cuatro décadas ha vivido avances importantes en infraestructura. La comunidad se electrificó y se conectó con el resto de la región mediante una carretera de asfalto y un sistema de transporte público. Otro puente conector fue el establecimiento de una escuela, factor por el cual aumentó la escolarización de los habitantes, pero que fungió también como un imán para las personas que empezaron a llegar desde otros pueblos. Frente a la necesidad de reaccionar a estas transformaciones inevitables, la comunidad buscó estrategias para mantener el control interno, por ejemplo, al bloquear la apertura de cantinas. Como dice el señor Crispín, esta prohibición hace poco cedió ante medidas más moderadas, como la regulación del consumo de alcohol en público, relegándolo principalmente a la esfera privada.

La creciente conexión con el exterior siguió impactando y repercutió fuertemente sobre la posición de la lengua local, el náhuatl, cuyo empleo empezó a diluirse junto con la diversificación de la población. Los residentes advenedizos, a menudo cónyuges de los comuneros y comuneras de San Isidro, no solían hablar náhuatl, algo que se tradujo en dos fenómenos. Primero, dentro de estos matrimonios mixtos, el español se ha convertido en la lengua principal de comunicación de pareja. Segundo, dado que el náhuatl seguía siendo la lengua ancestral del pueblo, algunas parejas, sobre todo las mujeres, aprendieron este idioma, pero ya no lo trasmitieron a sus hijos. Así fue como ambos fenómenos han contribuido a que el español empezara a

predominar entre los habitantes de San Isidro. Si hace cuarenta años a la gente le daba vergüenza hablar español en su pueblo, ya que esto daba a entender que uno era citadino presuntuoso ("No nos veíamos bien", dice literalmente el señor Crispín), la lengua ancestral y la nacional dominante de alguna forma actuamente están compitiendo dentro de la comunidad. Por ello, en San Isidro sigue una cantidad considerable de nahuahablantes tanto monolingües como bilingües con el español, pero también se percibe el aumento de los niños que hablan únicamente el español.

En el tercer testimonio, compartido por el señor Chan K´in García de la comunidad maya lacandona Nahá, también se habla sobre las dinámicas del cambio, aunque con un enfoque ligeramente distinto al de los señores Francisco y Crispín. Nos ofrece una transición desde la descripción de lo que hubo y hay, hasta la valoración de lo nuevo. Esta postura personal de nuestro interlocutor la llamamos "resistencia al cambio".

"Los mayores del pueblo todavía tienen sus ceremonias y hacen rituales y rezos", observa el señor Chan K´in. "Yo nací en 1964 y tengo 57 años, pero también sigo con estas cosas, me enseñaron cómo los fundadores pasaron de la selva antes del 1900 y de mi padre aprendí cómo sembrar calabazas y yucas". El señor Chan K´in se refiere a la fundación de la comunidad de Nahá por el líder lacandón conocido como Chan K´in el Viejo. Hasta la fecha, una gran parte de los habitantes lleva como herencia su nombre, debido a la tradicional poligamia lacandona y las relaciones de parentesco que unen a la mayoría de esta pequeña población.

Al visualizar la comunidad de Nahá de antes, el señor Chan K´in recuerda que a sus doce años caminaba por la selva descalzo, con ropa que nunca quedaba limpia porque en el pueblo no había jabón. Evoca la naturaleza virgen y la abundancia de animales, pero también las dificultades de la vida cotidiana, como la casi nula disponibilidad de lámina que hoy cubre los techos de las casas de Nahá y la distancia que separaba a la comunidad de las escuelas más cercanas en el municipio de Ocosingo, ubicado a 80 kilómetros. Este tramo que hoy se recorre en vehículo en aproximadamente tres horas, en aquellos tiempos representaba una enorme barrera natural.

"Antes no hubo cambio, eso empezó en 1979 y luego en 1994", afirma el señor Chan K´in. El poblado de Nahá empezó a crecer y lo mismo pasó con los ejidos circundantes que no son étnicamente lacandones, de tal modo que cada vez hubo más necesidad de coordinar a la población interna con la de los pueblos vecinos y llegar a acuerdos con ellos. Con esta creciente interconexión con el resto de la región del país y hasta con otros países apareció un nuevo personaje: el del turista. El señor Chan K´in no ve con desagrado la entrada del turismo, al contrario, afirma que la gente en su comunidad está "más contenta" porque se le abren otras fuentes de ingreso. Hay que añadir que la comunidad Nahá controla la afluencia de los turistas y autogestiona los servicios correspondientes, algunos bajo el principio de la cooperativa, tales como el hospedaje, venta de artesanía, alimentación y servicios de guiado.

El señor Chan K´in también menciona que los turistas se interesan por ver la cultura y lengua maya en sus facetas que caracterizaban su uso en las generaciones anteriores: "Ellos vienen a ver el trabajo de la comunidad, cómo hacemos flechas, hamacas o collares. También les interesa la comida tradicional porque nuestra alimentación es natural y comemos sencillo: tortilla, yuca, camote en atole. Ahora hubo un poquito de cambio, a veces comemos Sabritas y tomamos refresco, más que nada la Coca *(Cola)*. Es bueno también, pero ya no es original. Lo original es el pollo y lo que sembramos: calabaza, camote, jícama, yuca, chayote, las frutas que hay en la selva. Todo eso es natural".

Llama la atención en este testimonio la valoración bilateral del modo de vida propio, sustentado en un conocimiento "puro" por proceder y ser heredado de los antepasados. Todo esto se encuentra de alguna forma validado, gracias a la presencia del turista que a menudo llega con ideas ambientalistas. Donde los conocimientos tradicionales indígenas suelen chocar con el rechazo por parte de la ideología mestiza mexicana por el estigma del atraso, el turista extranjero se yergue como una figura legitimadora de estos saberes ancestrales (lo "natural" y "original" para utilizar las palabras propias del señor Chan K´in).

De esta forma, en el discurso de nuestro interlocutor, el turismo –un elemento nuevo y externo a la realidad ancestral lacandona– curiosamente ayuda a sostener la resistencia frente al cambio:

> Todo sigue igual y no puede cambiar porque así tiene que quedar siempre, tenemos que salir bien. Ahorita aprendemos por la televisión, películas o internet, pero esto no es tan grave, el problema es uno mismo. Si yo no quiero dejar las cosas de antes, sigo igual y voy a estar como siempre; pero los jóvenes ya traen otra escuela, vienen los maestros y les dicen que deben hacer cosas más avanzadas. Y las historias de los más viejos se van terminando porque si nadie les pide que las cuenten, se olvidarán y no va a haber nada. Entonces, es muy importante buscar eso.

Al decir que los habitantes de Nahá tienen que "salir bien", se entiende que para el señor Chan K´in hay un rumbo deseable que a la colectividad no le conviene perder. Cambiar o no cambiar depende de la decisión personal, la que, por su parte, es fundamentada y posibilitada por el apoyo de la colectividad de pertenencia. Se puede seguir en el rumbo establecido, mientras la decisión sea firme. Sin embargo, la brecha generacional causa que el sentido común propio de la generación de nuestro interlocutor se vaya transformando y que entre una generación y otra no se comparta la misma lógica existencial.

Vemos como natural e indiscutible el producto directo de llevar a cabo nuestras vidas dentro de un imaginario social. La noción de lo "normal" se empieza a crear desde que nacemos y se va cimentando con nuestra experiencia de vida en medio de una familia, un lugar y una sociedad. Esto es, sin haber vivido ciertas cosas y sin haber adquirido ciertas formas de conocimiento sobre el mundo, no tendríamos ningún material para construir el "sentido común", por lo tanto, para la generación lacandona adulta, madura, el sentido común bien puede encerrar nociones de que al cambio hay que resistirse individual y colectivamente, porque su experiencia de vida incluye el contraste visible entre el pasado, representado por sus propios padres y abuelos, y lo actual. Para los lacandones jóvenes, esto debe ser mucho menos obvio

porque, debido a su corta edad, aún no habían generado un pasado propio al que puedan contraponer el cambio y recurrir a toda esta construcción identitaria para interpretar sus vidas.

La brecha generacional es un fenómeno recurrente frente al que se delimitan posturas y se proponen acciones. Varios comuneros que entrevistamos están convencidos de que una mejoría (en el marco del sentido común que les es propio) solo es posible al revertir algunos cambios indeseables. Tomando como ejemplo al pueblo mazahua, dentro de esta cultura originaria existe una ideología de lo ancestral, la que valida la idea de que el presente debería ser similar al pasado. González Ortiz (2001: 24) señala que "nieto" en mazahua puede traducirse como "el que está dentro de los abuelos, dado que esta tradición es enseñada y trasmitida de generación en generación por los abuelos conocedores".

Partiendo desde las posiciones expresadas por los comuneros entrevistados, pareciera que esta ideología tampoco es ajena a otros pueblos originarios. Varios de ellos consideran el pasado como "algo que siempre ha sido", desterrando de él las nociones de cambio a lo largo del tiempo. No se reconoce que lo que contemplamos como pasado, alguna vez fue el presente y futuro para los que participaron en su construcción, y que los antepasados tuvieron que vivir sus propias tensiones frente al cambio.

Revisemos algunas posturas relacionadas con este tema, los cuales surgieron durante las entrevistas con los comuneros. Para el señor Sebastián Rodríguez de la comunidad tzotzil Chimhucum es preocupante el deterioro de las relaciones entre la generación mayor y los jóvenes, plasmada en el comportamiento que él etiqueta como "falta de respeto". En una argumentación discursiva curiosa, el señor Sebastián apuesta y al mismo tiempo cuestiona la capacidad del sistema educativo del Estado para materializar el regreso al pasado que él ubica, desde su experiencia de vida, cuatro décadas atrás, cuando el respeto fue un valor generalizado en su comunidad:

> El sistema educativo tiene que ver cómo se puede superar y de qué manera podemos volver a ese respeto en cada comunidad. Se tiene que nombrar y pagar

> a investigadores para ver cómo podemos volver cuarenta años atrás porque en esos tiempos había una educación formidable en cuanto a los usos y costumbres. No estoy hablando de estudios porque ahora sí hay escuelas, pero les falta un buen programa cívico. El civismo no puede integrar únicamente lo patrio, los héroes de la historia o cómo se organizan los diputados. El civismo es más que nada la conducta en la familia, cómo podemos educar a nuestros hijos.

Conducida por la misma preocupación, la señora Vicenta Téllez del pueblo mazahua Tlalchichilpa opina: "Ahora sí que se está perdiendo el respeto hacia los mayores. Hay que inculcarles a los niños y jóvenes los principios de antes. Yo ahorita he descuidado un poquito porque hubiera venido vestida de traje mazahua". Su testimonio contiene cierta autocrítica, ya que la señora Vicenta considera que es importante actuar para dar buen ejemplo, algo que descuidó al acudir a la entrevista sin su vestimenta típica.

Otro testimonio clave en torno a esta problemática es el del señor Pedro Reyes de la comunidad purépecha Jarácuaro, quien opina lo contrario. Señala que los cambios no son algo que se pueda abrazar o rechazar por decisión propia: ya existen y la única pregunta es qué actitud tomar frente a ellos y cómo gestionarlos:

> En las comunidades hay innovaciones. Tiene que haber porque no podemos estar siempre viviendo en el pasado. Pasan diferentes épocas y con el tiempo las cosas van cambiando. Hay gente con ideas nuevas, nueva tecnología, por ejemplo, si antes sembrábamos con yunta, hoy vamos a sembrar diferente, y si antes sembrábamos maíz, ahora vamos a sembrar marihuana, y si esto va a beneficiar a la comunidad, vamos entrándole; pero todo esto tiene que ser de acuerdo a una asamblea general de comunidad. Si ahí se dice que sí a la propuesta de un ingeniero, de un biólogo o de quien sea; si a la gente le parece bien, adelante, pero si la gente dice que no, por muy buena propuesta que sea, de ahí no pasa porque no debemos perder la parte estructural y organizativa de nuestras comunidades.

Parafraseando al señor Pedro, ante un cambio es válida tanto la resistencia como la aceptación. Hay que aceptar los cambios mientras la voluntad colectiva los avale y no se transgredan las estructuras de la organización comunitaria, tales como el principio asamblearista. Esta opinión es compatible con los postulados de la comunalidad, según los cuales la comunidad no deja de existir mientras permanezca la voluntad colectiva de ser comunidad y se mantengan sus estructuras de funcionamiento profundas.

Brecha generacional

¿Cómo percibe la generación mayor a los jóvenes actuales?

La brecha generacional es un tema de tal magnitud dentro de los testimonios de los comuneros que decidimos dedicarle una parte considerable de este capítulo. Al mismo tiempo, desde ahora hay que reconocer que la muestra conformada por nuestros interlocutores trae un sesgo, ya que favorece la visión propia de las generaciones adultas mayores y de tercera edad.

Este sesgo no necesariamente tiene que complicarnos la vida, lo que conviene es simplemente no ocultarlo. ¿Por qué? Observar la organización interna de las comunidades indígenas con los ojos de las generaciones mayores nos brinda una perspectiva particular frente al cambio. A mayor tiempo vivido, mayor percepción de las transformaciones trancurridas. En contraste, una persona joven es menos propensa a sentir nostalgia frente a lo que alguna vez hubo, puesto que aún no contempla su vida desde el pozo de un tiempo irrecuperable, sino desde el ahora. Apenas está construyendo algo que algún día pueda recordar y añorar, aún no ha consolidado la idea de lo propio, del que más adelante partirá para sentir la pérdida de lo que no pudo sobrevivir, debido a las transformaciones del mundo. Por eso, el joven no se siente tan amenazado por lo novedoso y emocionante, mientras que un adulto mayor siente este riesgo muy cerca. A lo largo de los años, este adulto se construyó a sí mismo, a tal grado que teme romper con esta imagen: ¿y si se pierde a sí mismo para siempre?

Precisamente al confiar en la sensación de nostalgia, la que inevitablemente inunda a los seres humanos durante el envejecimiento, pudimos rescatar testimonios donde el hablante lidia emocionalmente con el tiempo y los cambios que trae. Sin la nostalgia, esto no habría sido posible, porque el cambio relatado habría sido simplemente referido, no personalmente sufrido.

Podemos aplicar esta lógica a una situación particular que ocurrió durante el trabajo de campo en los Altos de Chiapas. En aquel entonces tuvo lugar un pequeño intercambio de ideas entre el señor Manuel Gómez y su hijo Juan Gómez en la comunidad tzotzil Santa Martha, donde reside la familia. Las circunstancias fueron bastante particulares, dado que Juan no solo era el hijo del entrevistado, sino también su intérprete parcial de la lengua tzotzil: cada vez que su padre sentía incertidumbre al utilizar la segunda lengua, el español, el hijo-intérprete le auxiliaba para que la explicación pudiera consolidarse. Así, de algún modo, el hijo era el cómplice en la transmisión del conocimiento que iba transcurriendo entre la familia y el investigador.

En un momento de la entrevista, el señor Manuel recordó la costumbre de hacer un saludo formal en señal de respeto, una conducta generalizada anteriormente tanto entre las personas de la misma edad como entre la generación joven y la mayor. “Antes, los mayores de edad se respetaban y se saludaban en el camino”, relata el señor Manuel. “Y ahorita ya no se escucha si el otro está contestando o no. En mi propia vida, yo cuando veo a mis compañeros, los saludo: «¡Adiós!», aunque estén lejos, pero los demás se hacen como que no los ven pasando”.

Complementando lo dicho por su padre, Juan Gómez dijo: “La falta del saludo es como cuando ahora todo el mundo escribe por Whatsapp y ya no quiere siquiera marcar. Esto está pasando también aquí en la comunidad; por ejemplo, cuando hay que avisar que va a haber asamblea, se prefiere usar la radio a tener que pasar personalmente a cada casa a saludar formalmente, cantadito, en tzotzil”.

La diferencia sustancial entre ambos testimonios, cada uno igualmente valioso, es la nostalgia del padre, quien vivió tiempos diferentes en los que la gente del pueblo se saludaba atentamente, y la información referida por

parte del hijo, quien a sus aproximadamente tres décadas de vida no experimentó en la misma medida la ruptura de dicha conducta. Esto no significa que el hijo sea incapaz de observar lo mismo que su padre y evaluarlo críticamente; al contrario, Juan hasta optó por expandir su explicación por la analogía moderna con la comunicación escrita por chat. Sin embargo, él mismo ya creció en una comunidad donde el saludo formal ya estaba cediendo ante otras formas de comportamiento.

Por lo mismo, si los jóvenes "están dentro de los abuelos", porque heredan una tradición y deben respetarla, el cambio también está dentro de los jóvenes. Tal vez, los padres pueden desear y hasta poner en práctica la reversión de algunos cambios actuales, pero los jóvenes no pueden regresar al pasado que nunca tuvieron. La única opción posible para ellos sería reinventar algo que les fue descrito por otros, los mayores.

Estas reflexiones no le hacen justicia a la problemática de la brecha generacional en las comunidades indígenas, la que es altamente compleja. La generación mayor no sostiene una posición uniforme frente a la forma de pensar y el comportamiento de los jóvenes, y tampoco los adolescentes y adultos jóvenes razonan y actúan como un bloque monolítico. Para entender estas relaciones que a menudo se vuelven conflictivas, es necesario reconocer que entre las generaciones imperan ciertas relaciones de poder que favorecen a los adultos o mayores. Hernández (2017: 206) habla de un sistema adultocéntrico y Gaussens (2019: 680) de plano gerontocrático en las comunidades indígenas.

La posición tradicional en el asunto, sostenida por las generaciones mayores, es que el joven es carente de conocimiento porque no ha vivido lo suficiente, es decir, a su punto de vista le falta experiencia y madurez. Como ya sabemos de los capítulos anteriores, la posición del "anciano", "principal" o "pasado" es honorífica y vitalicia. Califica a la persona para asesorar y dar consultas en materia que concierne a la comunidad entera, supervisar su moralidad y funcionamiento deseable, resolver conflictos y buscar soluciones: "Los ancianos son los asesores de las asambleas porque recuerdan las experiencias pasadas y reflexionan", asevera el señor Crispín Amador de San

Isidro. "Se acuerdan de lo que pasó antes, por qué razón, y por qué resultó o no. Entonces, proponen la solución".

Los ancianos también ayudan a sostener la relación ritual de la colectividad con lo sagrado, como explica el señor Cristóbal Santis de Aldama: "Cuando hay alguna fiesta o ceremonia, el cabildo de la comunidad pide favores a los ancianos, los pasados, porque son los consejeros y los encargados de rezar para el pueblo; por ejemplo, en el mes de mayo en el día de la Santa Cruz, los ancianos tienen que ir a rezar a los ojos de agua, a las cruces, a las cuevas, para pedir el agua".

Como podemos derivar de estos testimonios, el valor del anciano para las culturas tradicionales consistía en acumular una gran cantidad de conocimiento tras una larga vida de experiencia. Antes, esta suma de saberes se mantenía relativamente estable, ya que el mundo cambiaba a otro ritmo, aún no existían tecnologías que pudieran acelerar el intercambio de información y no era común que esta se fuera generando constantemente y en grandes cantidades. En un mundo así, la posición del anciano era insacudible: no cualquiera lograba vivir tantos años, llegar a una edad avanzada y reunir tal cantidad de conocimiento.

"Quien ha sido formado con respeto, reconoce que los ancianos son una fuente de conocimiento y de protección", dice al respecto la señora Julia Cruz del pueblo huichol Cuexcomatitlán. "Así como el fuego te protege del frío o de los bichitos, eso es un abuelo. Los abuelos te pueden curar. Te soban o te dan un té para que te lo tomes y ya estás curadito. O te dicen: «Oye, si vas por allá, deja el machete y otro día pasas por él». ¿Por qué? Caminando en la montaña en lluvia no puedes llevar nada de metal porque te cae un rayo". El señor Chan K´in García complementa a la señora Julia diciendo lo siguiente sobre Nahá en la Selva Lacandona:

> La gente de aquí respeta a los viejos. A los que tienen más edad, como a mi papá, tenemos que respetarlos porque lo que dicen es lo correcto, ellos pueden decir: «Antes era así, yo he vivido así». Ellos fundaron el pueblo y nos explicaron cómo hay que trabajar y cuidar nuestra selva: «No hay que tumbar todo»,

> nos dijeron. Entonces, nosotros nos grabamos eso, que tenemos que respetar. Y si vienen unos jóvenes hablando mal, hay que decirles: «No te metas hablando sin saber nada. Vamos a escuchar lo que dicen los mayores».

En palabras del señor Chan K´in, los ancianos de Nahá proporcionan información "correcta" por el valor de la experiencia personal, en cambio, los jóvenes "hablan sin saber nada" porque la vida aún no había puesto a prueba su conocimiento; pero en el mundo de hoy, saturado de información que ya no puede ser aprendida por nadie en su totalidad, el anciano pierde su posición privilegiada. De pronto resulta casi imposible distinguir entre un dato confiable y uno aberrante, y se complica hacer caso a una sola voz experta, aunque la sostenga toda una vida de trabajo, reflexión y experiencia. El anciano no puede fácilmente actualizar su conocimiento para mantenerse al tanto de todo lo que está pasando en su alrededor. Con la democratización del conocimiento que de pronto es de todos y con la expansión de canales comunicativos de acceso público como las redes sociales, en las sociedades ya no se escucha solamente a las autoridades avaladas en el campo del conocimiento, sino a cualquiera que decide alzar la voz. Esto sucede tanto para bien como para mal.

Aunque el capital social y cultural del anciano o "abuelito" sigue siendo altamente valorado en muchas comunidades, cada vez se está asomando más la idea de que la gente joven también tiene conocimientos útiles, particularmente funcionales para la época en que viven. Los jóvenes reaccionan y se orientan con agilidad en las nuevas realidades que traen los tiempos galopantes y, sobre todo, no las ven como ajenas a su propio modo de ser. Se trata del mundo en que les tocó nacer y vivir, no de una amenaza recién surgida que atenta contra el mundo nostálgico del pasado que defienden sus padres y abuelos. Esto repercute fuertemente sobre la concepción del conocimiento en las sociedades basadas en la transmisión oral del saber ancestral. ¿Qué saberes son más legítimos? ¿Los ancestrales que se encuentran cada vez más desvalorados en la mirada de la modernidad globalizada, o los que reflejan el mundo en su estado actual, pero que descomponen las estructuras del saber tradicional y hacen erosionar comunidades enteras?

Dado que los jóvenes se sitúan cerca del conocimiento moderno, han resultado útiles a sus comunidades –como sujetos capaces de emitir un juicio e incidir en la vida pública–, sobre todo, como intermediadores en los momentos de crisis, por ejemplo, al traducir e interpretar entre la lengua indígena local y el español, o como asesores técnicos (Hernández, 2017: 209-210). Por eso, uno de nuestros interlocutores, el señor José Ramón Miranda, dice que entre los mazahuas de su pueblo San Antonio Pueblo Nuevo ya no se suele consultar a los ancianos "porque según, la juventud ya conoce un poco más". Sin embargo, la opinión del señor José es más bien minoritaria entre los comuneros entrevistados. Por un lado, sí hay testimonios que describen cómo los jóvenes obtienen voz en los asuntos donde anteriormente no se los escuchaba, y logran abrir y complementar las estructuras tradicionales del saber. Pero, por otro lado, predominan quienes perciben con preocupación el paulatino descarte de los ancianos como fuente de saber en las comunidades indígenas. En este contexto se producen choques intergeneracionales que son vividos con amargura por los comuneros ancianos y calificados como la "pérdida de valores", "falta de respeto" y hasta grosería. El señor Sebastián Rodríguez de la comunidad tzotzil Chimhucum observa:

> Antes, cuando una familia era respetada ante la comunidad, la gente les pedía consejos y escuchaba lo que decían; pero los ancianos ya han perdido influencia porque los jóvenes tienen otra mentalidad y dicen: «¿Qué va a saber si ya está viejo, ya está para morir? No hay que escucharlo». Ahora, los jóvenes indígenas se sienten muy orgullosos porque hablan un poco de español y quieren pasar como un sabelotodo. Ya no piden consejos, ya no investigan, dicen lo primero que salga de la mente: «Sé hablar español y escribir, ya con eso, voy a hacer lo que me venga a la cabeza».

En este testimonio destaca la mención del comportamiento precipitado e impulsivo de los jóvenes, quienes no se detienen para analizar sus opiniones y tampoco dejan que otros con más saber los asesoren. Al criterio del señor

Sebastián, esto deriva no solo de su corta edad y falta de madurez, sino de su escasa humildad.

"Como ya soy grande, dicen que estoy loca", dice la señora Ignacia González de La Concepción Chico; "pero antes, cuando entraban unos viejitos, la gente se quitaba su sombrero y saludaba bien. Ahora ya ni saludan, ya no hay respeto".

La pérdida de valores entre los jóvenes es un gran tema dentro de los testimonios que pudimos recabar para este libro. Aquí conviene resaltar que cuando se habla de una pérdida, se está dando a suponer que es un suceso lamentable y unitaleral que no está siendo compensado con ninguna aportación beneficiosa. En este tono continúa la señora Ignacia: "Los viejitos todavía hacemos la lucha, hacemos lo que nos enseñaron nuestros padres, pero los jóvenes ya no quieren. Peor, ya se ponen puro pantalón y ya ni quieren danzar".

La señora Ignacia observa varias "pérdidas" irrecuperables en el ejido donde vive: el cambio de la concepción de la fiesta religiosa, de tal forma que hoy prepondera la diversión (baile, fútbol), el desinterés por las mayordomías y el abandono de la vestimenta tradicional. Describe la situación actual de esta forma:

> Cuando hay boda o baile, nosotros como viejitos solo vamos a la misa, salimos de la iglesia, tomamos un carro y mejor nos venimos a sentar en nuestra casita, porque a las fiestas ya no queremos ir. No vamos porque nos van a empujar, los muchachos ya no nos respetan, se quedan por ahí tomando. Esto es lo que yo he visto y no me gusta mucho porque los viejitos, los antepasados, sí hacían bien las fiestas: en las vísperas daban un jarro de atole y a ese jarro hasta le ponían su collar de flores.

La señora Ignacia toca un aspecto de la problemática intergeneracional que se repite también en otros testimonios: la conducta respetuosa manifestada al saludar formalmente a la gente mayor, darles paso y cederles el lugar, y dirigirse a ellos de cierta forma al hablar. En cambio, el comportamiento

observado por muchos en la juventud actual es la de imponerse, no escuchar y "empujar" físicamente, término que aparece en toda una serie de testimonios.

"Ser anciano es de mucho respeto para los que conocemos la tradición", afirma el señor Cristóbal Santis de Aldama. "Cuando tenía unos seis años, los jóvenes y niños trataban con mucho respeto a la gente mayor, les daban el paso. Yo como persona de la comunidad me estoy dando cuenta cómo han cambiado los valores de las personas y su comportamiento. Los jóvenes que se van a estudiar a otro lado ya no saben quién es hoy su autoridad, ya no conocen qué ha pasado con su comunidad. Ya no hay sanciones por falta de respeto, ya no hay interés por conservarlo". Tanto en este testimonio como en el que sigue, el hecho de que los jóvenes salgan del pueblo y se empapen con otras formas de vida es el factor principal que causa la descomposición del sistema valorativo en las comunidades. El señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum dice:

> El cambio de los usos y costumbres se dio primero por la llegada del dinero, luego por las otras religiones y después por las salidas de los jóvenes a otras ciudades y naciones. Estos jóvenes en mi comunidad vienen con aretes, con perforaciones en la nariz y yo les digo: «Son como ganado cuando se ponen eso en la nariz». Porque el ganado es muy bravo, por eso se le perfora la nariz para apaciguarlo, pero en un ser humano no es así. Los jóvenes tienen otra mentalidad y no se puede prohibir, pero interrumpe los usos y costumbres, cambia las ideas y hasta la conducta de uno. Los jóvenes se portan diferente, ya no saludan y empujan incluso a un ancianito. Tengan dinero o no, haya señal o no, todo el mundo anda con sus celulares. Ya no hablan tzotzil, puro español. Otros ya no hablan ni español, puro inglés. Ya no usan ropa típica. En la religión ya no hacen ningún cargo".

Dentro de lo que las generaciones mayores consideran como conducta respetuosa sobresale claramente la importancia del saludo. "El respeto a los mayores es más que nada saludar, agachar la cabeza", afirma el señor Ascencio Ruiz

de Larráinzar. Otra forma de saludo formal que mencionan los comuneros de otras regiones es uno verbal, y también el gesto de besarle la mano a la persona mayor o quitarse el sombrero en su presencia. En muchos casos, la relevancia del saludo se extiende desde la convivencia entre personas hacia la esfera ritual; por ejemplo, desde la región purépecha, el señor Everardo Hernández nos cuenta sobre el procedimiento que debe seguirse en las fiestas que se celebran en los barrios de la isla Janitzio. Para que el festejo pueda llevarse a cabo, un anfitrión voluntario ("el casero") pone su casa:

> Las autoridades llegan a la casa donde los caseros van a recibir toda esa gente. Se paran, revisan y enseguida ven quién es el dueño de la casa. Van con él y primero besan la mesa, porque la mesa es la representación de que ahí está la gente de esa casa. Luego le dan la mano al dueño que tiene que estar en el centro de la mesa y saludan: «¡Buenas tardes!» Y después la primera autoridad empieza a saludar mano con mano siempre hacia la derecha hasta abarcar a todos, y atrás de él todos los que vienen a la casa. El puro saludo dura hasta dos horas.

Por último, en muchas comunidades anteriormente existía la costumbre de dirigirse a la gente mayor, sean o no sean familiares, con una expresión de parentesco. "Antes a cualquier persona mayor le decíamos tío, aunque no fuera tu tío", comenta la señora Vicenta Téllez de Tlalchichilpa. "Y a una persona muy grande, de la tercera edad, le decíamos abuelito, aunque no fuera tu abuelo. Y para saludar a nuestro padre o a nuestros abuelos, les besábamos la mano. A nosotros nos educaron así, eran los valores en aquel entonces". El señor Luis Flores de Xochicuautla, padre de tres hijos entre veinticinco y treinta años, añade:

> Aunque los jóvenes participan bastante en las tradiciones, por otro lado, ya no está ese saludo como antaño se daba, tal vez porque ya somos más habitantes en la comunidad. Antes se saludaban todos y por respeto se les decía tío a todas las personas adultas, independientemente de que fuera realmente tu tío. Nada más por hecho de ser persona adulta, paseando por la calle me saludaban:

> «Buenas tardes, tío». Y hoy ya no se da, lo veo con mis hijos y con los hijos de mis primos; me ven, pero para ellos soy simplemente un habitante más. Me conocen, pero no me reconocen.

Cabe agregar que con el afán de mantener la conducta respetuosa funcionando, algunas comunidades tradicionales optaron por sancionar a los que transgreden las reglas de cortesía, no necesariamente solo a los jóvenes. El señor Crispín Amador dice sobre su comunidad natal San Isidro: "Hay mucho respeto en la comunidad, o sea, un joven no le puede gritar un apodo a un adulto. Eso está penadísimo, lo multan y lo sancionan con trabajo comunitario. También cuando una mujer o cualquier persona se queje ante la autoridad de que le faltaron el respeto, el culpable recibe todo el peso de la ley de la comunidad".

Otra forma de regular las relaciones intergeneracionales es el condicionamiento de la herencia. Como dice la señora Gabina Valentín de Xochistlahuaca: "Si se muere tu papá y mamá y tú los cuidaste bien, gastaste, siempre estuviste a su lado en la enfermedad, tienes derecho a la herencia. Puedes quedarte con la casa, rancho o terreno que te dejaron; pero si no, pierdes el derecho, no lo mereces, así es la costumbre".

¿Cómo es posible? Porque también la relación entre las generaciones está sujeta a la observación de la comunidad y atada al principio del buen ejemplo. "La comunidad es muy chiquita, todos se conocen y la gente dice: «Tú fuiste mal hijo»", finaliza la señora Gabina.

"Los que están dentro de los abuelos"
¿Cómo se integra o excluye a los jóvenes en el marco del proyecto colectivo de la comunidad?

Si las relaciones entre las generaciones que conviven en las comunidades indígenas están marcadas por cierta jerarquía de poderes, en la actualidad se están negociando y reestructurando. Según la actitud prevaleciente en cada

comunidad, se puede favorecer la marginación de la juventud o incluirla dentro de su funcionamiento al imponerle las reglas de la pertenencia condicionada.

Según el esquema tradicional, los mayores controlan a la juventud para mantener en marcha el proyecto colectivo de la comunidad, a través de los mecanismos de adultocentrismo y gerontocracia, y sus herramientas particulares como el requerimiento del respeto. La obediencia frente a los principios organizacionales dictada por los usos y costumbres puede causar que los jóvenes, incluidos los mayores de dieciocho años, se vean limitados en su participación política dentro de la comunidad, generalmente bajo la presuposición de que aún ignoran muchas cosas y su opinión no es de utilidad; por ejemplo, el señor Chan K´in García de Nahá se muestra escéptico hacia la participación de los jóvenes en el sistema de cargos, con la opinión de que les falta madurar en sus actitudes y conductas. Reconoce la posibilidad de que un joven sea elegido por la asamblea para desempeñar un cargo comunitario, pero también afirma que la gente generalmente opta por elegir a personas mayores. En el caso de que sea elegida una autoridad juvenil, la comunidad está preparada para controlarla y que respete los usos y costumbres lacandones: "Aunque sea un joven el que entre en los cargos de la comunidad, pero tiene que quedar al nivel. Y si no cumple, le cobran una multa para que quede bien", dice el señor Chan K´in.

También es posible que la comunidad procure integrar a la juventud en el sistema autogestivo y de autogobierno a toda costa, siguiendo el esquema de derechos a obligaciones que aplican en cada comunero: "Un joven que cumplió dieciocho años y ya no está estudiando, sea casado o sea soltero, es obligado a ir a la asamblea", apunta el señor Pascual Gómez de Larráinzar. A esta postura se suma también el señor Crisanto Maya de San Antonio de las Huertas: "Preservar la cultura no significa discriminar. Un joven con pelo teñido que quiera ser mayordomo puede serlo, mientras cumpla con sus obligaciones y se ponga el traje correspondiente. Sería peor visto que no quiera ejercer el cargo".

De una forma u otra, la posición de la juventud en el escenario autogestivo de la comunidad indígena es compleja. Hernández (2017: 207-209)

observa en el estudio efectuado en la región nahua del municipio de Atlapexco, estado de Hidalgo, que los jóvenes locales actualmente se están resignando a participar de forma casi obligada o de "mala gana" para cumplir con el compromiso que los ata a la comunidad de origen. Les tocó nacer en un lugar donde hay que complir con responsabilidades inevitables, tales como los cargos comunitarios, faenas y cooperaciones económicas. Al respecto, en los testimonios de los comuneros mayores generalmente se llega a usar la expresión de que los jóvenes traen o tienen "otras ideas". El hecho de que los jóvenes no entiendan el servicio comunitario de la misma forma que sus padres y abuelos y pidan flexibilizarlo, puede ser una de estas "otras ideas". El modelo de vida tradicional que destinaba y ataba al individuo a su comunidad hoy ya no es tan sostenible como en el pasado. Con las nuevas oportunidades, los jóvenes a menudo contemplan en sus proyectos de vida la profesionalización y la movilidad tanto espacial como social. Por eso, sin abandonar el compromiso con sus comunidades, los jóvenes tratan de darle otro sentido para cumplir con las mismas obligaciones de otra forma. Buscan dar a conocer sus problemáticas, intereses e inquietudes, y proponen flexibilizar el sistema de cargos para que el servicio comunitario no anule sus proyectos personales y profesionales.

Esto tiene que ver con la mención que varios comuneros han hecho, señalando que los jóvenes de sus comunidades ya no participan enteramente en el sistema de cargos; por ejemplo, la señora Rosa Sánchez de Aldama dice que "hay algunos jóvenes que tienen otra idea, ya no usan los trajes típicos y ya no ejercen los cargos, excepto los cargos comunitarios menores como los policías, el patronato o los escribanos". Con esto, la señora Rosa nos comunica que en Aldama hay jóvenes que decidieron alejarse de los cargos tradicionales vinculados con el catolicismo popular y prefirieron involucrarse con los que están enfocados en la administración y gestión comunitaria. Esto pudo haberse dado tanto por la conversión a otras religiones como por lo exigente que estos cargos tradicionalistas son en términos de tiempo y dinero.

Por otro lado, hay lugares donde el sacrificio económico es bienvenido por los jóvenes, quienes desean gozar del prestigio dentro de sus comunidades. La señora Juan Bautista de Cacalotepec comenta: "En mi pueblo las

autoridades se nombran por usos y costumbres. Hay topiles, jueces, mayores de vara, síndicos, toda una pirámide de cargos. Entonces, a las personas que están en el pueblo les toca hacer un cargo y cuando lo terminan, les toca otro. Pero hablando de los jóvenes, ellos más bien piensan en sobresalir económicamente y luego regresar a la comunidad para dar otro tipo de servicios fuertes, por ejemplo, pagar el premio para la banda en la fiesta patronal. O sea, no veo probable que regresen al pueblo y quieran ser topiles".

Lo más relevante en el testimonio de la señora Juana es que los jóvenes no se han resignado a la participación dentro de su comunidad, pero optan por canalizarla hacia un servicio económicamente desgastante, pero altamente satisfactorio en términos del estatus personal y convivencia comunitaria. Esta idea los lleva fuera del pueblo donde se encuentran mayores oportunidades de ingreso y ahorro para cumplir con el compromiso asumido. Así, el resultado final en Cacalotepec es parecido al que identifica la señora Rosa en Aldama: los jóvenes son selectivos en su participación política y no escalan la pirámide de cargos entera (que en Cacalotepec empieza con el cargo más bajo de topil), como acostumbraban sus padres y abuelos.

Desde luego, cada acción genera una reacción. En el caso de que no exista la voluntad por servir a la comunidad y los jóvenes tiendan a evitar los cargos, en el pueblo se pueden tomar medidas para prevenirlo. Alcántara (2004: 27) dice, respecto a Anyukojm Totontepec, que antes muchos jóvenes se ausentaban el día de las elecciones para evadir que los nombraran para un cargo, así que se decidió que las autoridades podían ser nombradas en ausencia de los candidatos.

También hay otras estrategias que tienen como objetivo involucrar a los jóvenes en la tradición local. Alcántara (2004: 50-51) agrega una información curiosa acerca de una danza tradicional, la de los Santiagos, donde se requiere de participación juvenil. El mensaje de dicha danza tiene que ver con la evangelización recordada desde la España medieval. Hay dos grupos de bailarines-actores, los cristianos y los moros. Los cristianos tratan de convertir a los moros a la fe, pero ellos se niegan a reconocer la palabra de Dios y hacen diversas travesuras, sobre todo a las mujeres. "Como se trata en parte de

echar relajo, no es difícil conseguir moros", nota Alcántara acertadamente. En cambio, como los cristianos se comportan de manera más seria, no se apuntan tantos jóvenes para ese papel; pero a veces no cuenta tanto la decisión personal del joven como la de sus padres. Por devoción religiosa, los padres pueden proponer a sus hijos para que bailen y hay casos de familias migrantes que radican en la capital y, sin embargo, llevan a sus hijos a Totontepec para la ocasión de esta danza.

Una estrategia parecida, mediante la cual se incluye a la juventud en las actividades tradicionales religiosas y rituales, nos la comparte el señor Crisanto Maya de San Antonio de las Huertas. "Año por año hacemos un tributo y agradecimiento a Dios caminando desde la comunidad hasta Santa Cruz arriba del cerro", explica esta costumbre mazahua local. "Anteriormente lo hacían los señores grandes que apenas podían subir al cerro, pero hoy se pueden dar cuenta que van hasta con alegría puros jóvenes y niños. Esto es algo propio de la comunidad".

En esta actividad conocida como la Peregrinación al Señor del Cerrito son los jóvenes solteros los que cargan la imagen santa desde la comunidad al santuario. Como a los jóvenes se los hace partícipes en un acto que recrea a la colectividad desde la relación con sus antepasados y el pacto que estos habían hecho con lo sagrado mediante la fundación del pueblo, González Ortiz (2001: 24) hace la interpretación de que el proyecto de la comunidad (representado por los jóvenes) no se dirige hacia el futuro/cambio, sino que está en el pasado (representado por los antepasados).

Ahora bien, los intentos de orientar el futuro de la comunidad hacia el pasado pueden motivar a los jóvenes a buscar ciertas salidas y soluciones. Así aparece otra arista de la participación juvenil en la vida interna de sus comunidades: la exigencia de un verdadero lugar político donde puedan servir a la colectividad y al mismo tiempo representarse a sí mismos de una forma que les resulte satisfactoria. Como es de esperar, cuando los jóvenes se ven interesados por involucrarse activamente con la problemática de sus lugares de origen, pero no a costa de someterse enteramente a los usos y costumbres existentes, su reclamo causa que la figura del comunero –tradicionalmente

adulta y masculina– entre en reflexión, disputa y negociación. Si imaginamos a uno de tales jóvenes en la asamblea del pueblo, probablemente le va a costar cierto esfuerzo expresarse libremente en este espacio político, donde no solo lo está escuchando la autoridad, sino también sus padres, tíos y otros familiares, y esto en adelante puede generar tensión en las familias (Hernández, 2017: 206). El señor Luis Flores recuerda cómo se fue dando el proceso de inclusión de los jóvenes en su comunidad, San Francisco Xochicuautla:

> En mi generación, nuestros papás y abuelos no nos querían en las asambleas, no nos daban chance. Decían: «¿Esos chamacos que van a arreglar los problemas?» O también: «Calladito te ves más bonito»; pero afortunadamente se empezó a dar un cambio y los de mi generación ya escuchamos a los jóvenes de veinte o veinticinco años, incluso se les pregunta por su opinión. Tienen bastante voz porque a la hora de trabajar no nada más son de hablar, sino que agarran la pala y el pico, como decimos aquí. También son muy respetuosos con las tradiciones y participan bastante; por ejemplo, uno propone a un joven en la asamblea: «¿Sabes qué? Vas a ser jefe de sección, comandante o mayordomo». Y dicen, aunque tal vez renuentemente: «Está bien, le entro». Respetan el cargo".

El señor Luis nos deja nuevamente la evidencia del valor del trabajo y servicio que es premiado por el derecho a alzar la voz y exigir. También es cierto que donde se hace un reclamo, casi siempre brota un conflicto que debe ser resuelto y apaciguado. El señor Everardo Hernández de Janitzio relata que nunca ha sido su estrategia como profesor disuadir a los alumnos del conflicto necesario cuando se trataba de defender sus derechos garantizados por la ley. Dice:

> A mis alumnos les enseñé a clavazos, a martillazos para que se aprendieran las garantías individuales y los artículos más importantes. Y de ahí les decía que los pusieran en la práctica: «Vayan a ver a las autoridades comunales y díganles que tal y tal cosa está fallando». Y sí, en aquel tiempo en Janitzio hacía chispa y las autoridades me decían: «Profe, ya párele, los muchachos andan muy bravos». «¿De qué?» «Es que vienen a exigir derechos, quieren un comité

estudiantil». «Pues cúmpleles, ellos quieren hacer las cosas bien». Y hoy mis alumnos me dicen: «Usted me enseñó a no dejarme, a defender mis derechos».

De esta forma, el conflicto generacional no necesariamente tiene que verse como algo preocupante y triste, algo que causa vergüenza o hasta rabia. Al contrario, la presencia del conflicto es eterna y las ideologías que apuestan a su eliminación de las relaciones humanas tienden a generar regímenes de tipo represivo. Además, un conflicto callado es un problema programado para estallar en algún momento futuro, tal vez muy inoportuno. Por eso, lo conveniente no es agotarse en el intento de que los conflictos dejen de producirse, sino esforzarse por diseñar metodologías que permitan lidiar con ellos de la manera menos destructiva y violenta posible.

Para cerrar el tema de la brecha generacional en las comunidades indígenas, hablemos por un instante en tono esperanzador. En cierto momento de nuestra *anábasis*[7] entrevistadora nos encontramos con la señora Gabina Valentín y su hijo José Manuel López. La familia, de origen amuzgo, es dueña de un taller de textiles artesanales ubicado en Tlalpan, Ciudad de México, y en el momento de la entrevista no residía en su comunidad de origen. Resulta que al entrevistar a la señora Gabina, su hijo con naturalidad intervenía en la plática y con esto dejaba una interesante evidencia sobre la dinámica intergeneracional en cuanto a la comprensión del tema tratado. ¿Cuál fue el tema? Precisamente la problemática de la permanencia y cambio en la comunidad de Xochistlahuaca:

José (hijo): A mí me dijo mi mamá que son las personas mayores *(usa la palabra que en amuzgo designa a una persona mayor)*, o sea, las más grandes, que se organizaban y tomaban las decisiones.

Señora Gabina (madre:) Donde hay ejidos de tierra, la gente adulta todavía maneja eso.

---

[7] Término griego que hace alusión a una expedición larga y fatigosa.

José: Ahorita a lo mejor ya no.

Señora Gabina: Sí, todavía. La gente grande hace una reunión y platica; por ejemplo, mi papá se juntaba en esas reuniones con la gente de la misma edad y tomaban las decisiones del pueblo. Haz de cuenta que allá hay muchos problemas de tierras, de calles, de ranchos, de todo.

José: En esas reuniones, más que nada se arreglan los pleitos.

Señora Gabina: Pleitos de familia, de pueblitos. Ahorita también hubo muchísimos problemas con la presidenta municipal. Ella es del PRI y ya tiene dieciocho años en la presidencia.

José: Es que, desde que llegó, nunca quiso salirse del poder porque ganaba mucho. Y como dijo mi mamá, hasta ahora la gente en el pueblo se organizó para sacarla a ella y al partido. No tanto a la fuerza, pero se organizaron bien para ya no votar por ella. *(Se dirige a su madre)* ¿Fue Morena quien ganó ahorita? Haga de cuenta que ahorita no sabemos muy bien cómo está la situación porque acaban de pasar las elecciones, así que todavía no sabemos cómo se van a organizar; pero lo que sí sabemos es que, como es una comunidad que no tiene muchos recursos, la gente de allá se deja vender muy fácil.

Señora Gabina: Con cincuenta o cien pesos se dejan vender; pero cuando estaba la presidenta, el dinero que daba era falso. Esa persona era muy fea, pero nos opusimos y vigilamos veinticuatro horas para que su gente no saliera a cobrar credenciales. Así fue que la sacamos. Ya no era justo que cada tres años fuera ella misma.

José: Todos esos cambios se dan externamente. Son de la gente que, como mi mamá, sale de allá y empieza a hacer trabajos independientes; por ejemplo, hay un diccionario de la lengua amuzga que hizo un maestro que se llama Moisés. Él no aportaba mucho dentro de la comunidad más que siendo profesor, pero emigrando aquí a la Ciudad de México hizo un diccionario de la comunidad con el Inali *(Instituto Nacional de Lenguas Indígenas)*. Entonces, los cambios que se han dado en la comunidad son de gente como mi mamá, que no se queda ahí mismo, porque la gente que se queda estática no hace mucho aparte de lo tradicional.

Dado que la señora Gabina y su hijo José son migrantes, a distancia hacen el esfuerzo por interpretar la realidad interna de la comunidad de Xochistlahuaca, la que es más cercana a la madre que al hijo. La comunidad se observa y explica desde la metrópoli; sin embargo, la madre con su lenguaje deja entrever su presencia no física en ese lugar, manifestada en el uso del "nosotros" que alude a la pertenencia: "nos opusimos" (nosotros los del pueblo). En cambio, el habla de su hijo se caracteriza por un "nosotros" que lo implica a él en relación con su madre, y también por la tercera persona gramatical que usa para referirse a la comunidad: "No sabemos (nosotros, mi madre y yo) cómo se van a organizar (ellos en la comunidad)".

Es igualmente interesante la manera en cómo el hijo se interesa por complementar la información proporcionada por la madre. Ella puede corregirlo, pero a veces sucede también que los papeles se volteen y él se convierta en el informante principal. Entre otras cosas, José llega a contrastar la posición de los comuneros residentes en Xochistlahuaca (los califica como tradicionales y estáticos) con la de los migrantes (los percibe como agentes que generan cambio positivo). En este contexto expresa su valoración respecto al papel de su propia madre, describiéndola como una comunera que actúa creativa y positivamente desde el exterior.

Por todo esto, habría que preguntarnos si para la señora Gabina y José, la plática realmente fue con el entrevistador o, en algún nivel no tan consciente, se dio principalmente entre ellos dos en calidad de madre e hijo.

Rumbo al cambio

¿Hacia donde se está encaminando el autogobierno en las comunidades indígenas actuales?

Después de la reflexión sobre las aportaciones de las diferentes generaciones a la comunalidad, llegó el momento oportuno para hablar del cruce entre cosmovisiones e imaginarios enteros, con el fin de visualizar algunas de las tendencias más remarcadas que caracterizan a las comunidades originarias

en la actualidad. Este análisis nos conducirá hacia la necesidad de clasificar las nociones que en dichas comunidades se tienen de lo "otro" porque, como habíamos recalcado al inicio de este capítulo, percibir o no percibir la alteridad no es realmente la elección libre de nadie.

Iniciaremos esta reflexión con la identificación de los grandes procesos históricos del siglo XX y XXI, los cuales se imprimieron y se siguen imprimiendo en diferentes facetas dentro de las comunidades indígenas. Los cambios estructurales más llamativos los recoge Maldonado (2003: 21) para contextualizar la teoría de la comunalidad. Menciona la introducción de la economía de mercado, el despojo del poder comunal colectivo y la dependencia forzada de la administración municipal y estatal, y la violación de la integridad de los territorios indígenas. Maldonado coincide en varios puntos con el sociólogo Pierre Gaussens, quien considera que los mayores factores del cambio son: la introducción del dinero, del régimen asalariado y de mercancías nuevas en las comunidades indígenas; la expansión de la burocracia estatal; los efectos de la reforma agraria y el éxodo rural; y la creciente escolarización (Gaussens, 2019: 681). De esta forma, podemos delimitar las áreas generales en las que actúan principalmente las grandes fuerzas históricas: el territorio, la economía y el ejercicio de poder.

Si analizamos cada uno de estos tres puntos, nos daremos cuenta de que cada temática se relaciona con algún "otro", una figura que se considera ajena (proveniente de fuera) o enajenada (proveniente de dentro, pero alejada) a la colectividad (conforma el "nosotros"). Dentro de la problemática de la defensa del territorio indígena, los discursos personales delimitan varias imágenes (del mestizo, fuereño, protestante, etc.), los cuales nos comunican quién o qué es considerado como externo al grupo propio o hasta intruso. Para el tema del poder, la imagen del "otro" se llega a relacionar con el político y su partido. Si enfocamos el gran flujo de cambios que se relacionan con la entrada masiva de la economía de mercado y del régimen asalariado en las comunidades indígenas, nos daremos cuenta de que el "otro" puede ser incluso un comunero enajenado a los valores tradicionales del servicio comunitario.

Vamos a partir precisamente del tema del cruce de imaginarios en el campo de la economía para iniciar este extenso análisis de las percepciones de la otredad en las comunidades indígenas. Este análisis no será de ninguna manera exhaustivo por la simple razón de que la alteridad no es algo objetivo o medible, y no tendría sentido procurar armar la lista precisa y definitiva de los "otros". Nos apoyaremos en el contenido de los discursos personales, procedentes de los comuneros entrevistados, confiando en el valor de la información brindada espontáneamente: todos los entrevistados hablaron sobre lo que consideran como "otro" sin petición previa.

Ahora bien, ¿qué transformaciones se han dado recientemente en las comunidades originarias en reacción a su conexión con el México capitalista abiertamente neoliberal (desde los años 80)? El tema inicial de este capítulo está enterado de la veloz transformación del *genius loci*[8] de muchas comunidades indígenas que se vieron dotadas de infraestructura y servicios nuevos. Si las barreras naturales a menudo obstruían el contacto cotidiano con otros pueblos y con las ciudades, donde había que transitar largas horas o hasta días por senderos de terracería, las carreteras pavimentadas y los medios de transporte modernos abrieron caminos tanto en el sentido literal como el figurativo. Con la creciente interconexión espacial se aceleró la llegada de nuevas ideas y estilos de vida, plasmados en las nuevas mercancías y comodidades que empezaron a empujar y ocupar el lugar de los materiales y formas de producción locales. Gaussens (2019: 683) menciona la creciente mercantilización de los gobiernos comunitarios que se están acostumbrando a acordar pactos exclusivos con las empresas privadas, por ejemplo, para el abastecimiento de bebidas comerciales o la explotación del bosque.

Uno de los efectos perceptibles de la entrada de la economía de mercado fue la transfiguración de las prácticas de reciprocidad interna en las

[8] El *genius loci* es un concepto romano que alude al espíritu del lugar, lo que hace especial y único a ese lugar. En el contexto de la globalización, los lugares habitados por los pueblos indígenas empiezan a "sentirse distintos". Esto no significa que carezcan del *genius loci*, solo que este se ha transformado.

comunidades originarias. Un ejemplo muy elocuente de esta situación es el descrito por Beaucage (2012: 85-86), quien habla de las peripecias de la cooperativa regional *Unión de Pequeños Productores de la Sierra*, establecida por los agricultores nahuas en el estado de Puebla en la década de los años 70. ¿Qué sucedió? Al inicio, la dirección de esta cooperativa se basaba en el sistema de cargos, el trabajo colectivo y el servicio gratuito, de manera que los puestos eran desempeñados por las "personas de respeto", las cuales gozaban de la mayor experiencia e involucramiento en la vida pública y religiosa. La rotación frecuente de los puestos aliviaba la carga que repercutía sobre la labor agrícola de los hombres y la doméstica de las mujeres.

Sin embargo, la situación fue diferente en la junta directiva regional, donde surgió la necesidad de alinearse a los trámites gubernamentales que requerían de contabilidad moderna. Por esta razón, los cargos dentro de la cooperativa fueron ocupados por jóvenes indígenas escolarizados, quienes podían entender y llevar a cabo estos requerimientos, pero el conocimiento especializado necesario para este tipo de trabajo impidió que las responsabilidades dentro de la cooperativa rotaran cada determinado periodo. A causa de esto, los servidores se convirtieron en empleados, trabajaban tiempo completo y cobraban salario mínimo, lo cual los enajenó a la vida agrícola. Este proceso trajo dos consecuencias: la gente local sentía orgullo por tener representantes administrativos nahuahablantes en las oficinas donde antes había mestizos hispanohablantes, pero al mismo tiempo la gente hacía burla y sentía aversión por la proliferación del individualismo, el hecho de que la nueva élite indígena usurpara un estatus mayor al de los campesinos y no actuara según los principios comunitarios del trabajo no remunerado y la rotación de puestos. Para compensar estas actitudes negativas, los jóvenes indígenas enajenados decidieron ir asumiendo los cargos comunitarios de prestigio, sobre todo, los religiosos y costosos, para volver a ganarse la confianza de la comunidad.

Como podemos ver, en el caso de esta cooperativa, el nuevo sector comunitario "enajenado" fue producido por el mismo pueblo en reacción a las presiones externas. La palabra "enajenado" solo refleja uno de los puntos

de vista, el de la sociedad comunitaria apegada a las formas de organización tradicionales. Habría que interrogar a estos jóvenes "enajenados" para entender si esta palabra aplica también para ellos y su nueva posición dentro de la comunidad, o si ellos mismos no perciben o no reconocen tal ruptura. El caso descrito se remonta medio siglo atrás y no hay forma de recuperar la voz de este supuesto "otro".

El primer "otro": profesionista enajenado

La trascendencia del ejemplo que nos brinda Beaucage reside en señalar una importante figura que encarna la otredad en muchas comunidades indígenas: la del profesionista enajenado. A través de los testimonios de los comuneros entrevistados, este "otro" particular se nos manifiesta en dos facetas principales.

La primera faceta es la del "ausente", y alude a un joven comunero que se aleja de su comunidad de origen, debido a las oportunidades educativas, profesionales y económicas que le brindan otros ámbitos, generalmente los urbanizados. Este comunero se aparta para hacer su vida en otro lugar y se pierde para la colectividad.

El testimonio que contiene mayor porción de alteridad respecto a este comunero enajenado proviene de la señora Julia Cruz de Cuexcomatitlán, la que distingue de una manera tajante entre un "nosotros" comunitario y un "ellos" ausente: "Hay gente que se capacita, pero que ya no van a la comunidad, como que se olvidaron de ser de ahí. No nos han representado bien. Para que se entienda, yo siempre he dicho que es como la vida y la muerte: o estás muerto o estás vivo, pero no puedes decir que estás medio muerto. O estás con nosotros o estás en contra de nosotros".

En este fragmento discursivo llamativo, la muerte que menciona la señora Julia no puede significar más que la diferencia y la vida la unidad comunal. Al señalar lo irreconciliable que son la vida y la muerte, el comu-

nero ausente no se convierte simplemente en "uno de nosotros" que decidió alejarse, sino en la adopción de la mismísima cualidad del "otro".[9]

En el siguiente testimonio, esta misma enajenación que produce alteridad se manifiesta mediante el binomio "máquina-árbol". Son los referentes usados por el señor Chan K´in García de Nahá, quien dice, por cierto, con menos radicalidad que la señora Julia:

> Cuando yo crecía, no había tantas escuelas y maestros como hoy. Solo había escuelas lejanas en Palenque, en Ocosingo, entonces nosotros nunca aprendimos a leer y escribir. Ahora los jóvenes ya tienen algo de estudios, primaria, secundaria, telesecundaria, preparatoria, hasta universidad, pero ya no regresan acá. No digo que ha habido un cambio completo, pero los que estudiaron tienen más ideas con las máquinas y los que no estudiaron tienen otras ideas, de caminar o de ver los arbolitos. Yo veo que aquí en Selva Lacandona es fácil sobrevivir, en la ciudad no.

En segundo lugar, se nos presenta la faceta del comunero-profesionista que sí regresa a su comunidad, sin embargo, viene a impulsar cambios que no están bien vistos por los que viven apegados a las estructuras organizacionales tradicionales. Podemos relacionar la incompatibilidad ideológica entre la comunidad y el comunero-profesionista, apoyado en el sistema educativo nacional que enaltece y promueve un modo de vida basado en valores que no son acordes a la comunalidad. Gómez (2014: 114-118) señala que la cultura tzeltal relaciona la educación escolarizada con los conocimientos estructurados que provienen del "otro", ajeno al ser tzeltal. Este conocimiento formalmente enseñado, pero desvinculado de la práctica tiene poca capacidad de dar respuestas a las necesidades tzeltales. Esto provoca, entre otros

---

[9] A modo de hipótesis, si esta lógica se extendiera a las relaciones intergeneracionales –la idea de un joven ignorante y desprendido, contrapuesto al anciano sabio y arraigado en la comunidad–, el primero adquiriría claras dimensiones de otredad. Sin embargo, esta reflexión sobre la posible percepción del joven como "otro" la dejaremos abierta para quienes quisieran retomarla y llevarla más lejos.

fenómenos, la deserción escolar de los niños. La lógica tzeltal no descarta la posibilidad de que estos "otros" conocimientos sean útiles; no obstante, para saberlo considera indispensable llevar la teoría a la experiencia, vivirla y finalmente evaluar los resultados.

El señor Demetrio Morales de la isla purépecha Tecuena complementa esta idea afirmando que, "a veces, los profesionistas de la comunidad, lejos de apoyar en el desarrollo empiezan a distorsionar las cosas porque están adoptando otras costumbres e intentan implementarlas".

Esto nos hace pensar que la incompatibilidad entre el profesionista y su comunidad también puede desprender de las diferencias morales, donde lo que choca son los valores inherentes de la comunalidad/colectivismo y del individualismo.

El señor Leovigildo Bartolo de otra comunidad purépecha, Jarácuaro, agrega que en algunas propuestas de cambio que traen los profesionistas indígenas (llamados "esa gente", con un fuerte tinte de otredad) están presentes ideas de plano coloniales: "Tenemos que dejar florecer a los líderes natos que salgan de nosotros mismos, de nuestras comunidades", opina el señor Leovigildo, "porque esa gente que va a las escuelas se pervierte y se corrompe. Luego traen políticas diferentes y quieren insertar en las comunidades cosas que vienen de la colonización, y eso no va con nosotros".

Finalmente, el señor Everardo Hernández de Janitzio se expresa específicamente en torno a la cultura basada en el servicio comunitario y su colisión con el fenómeno del dinero:

> En una comunidad, el diálogo y el respeto es lo que siempre impera, pero también, como en todas partes, hay gente que trae ciertos vicios e impone ideas. Con el cargo que les dan, esta gente dice: «Aquí estoy para embolsarme un buen dinero». Janitzio es una isla y hay mucho dinero, pero ese mismo es lo que está prostituyendo a la sociedad y eso es malo. A veces decimos de la gente grande: «Este no sabe nada porque no fue a la escuela», pero es la gente más sabia y honesta que hay en la comunidad. Y las personas que sí fueron a la escuela, tienen una carrera y se dicen llamar profesionistas, son los más corruptos.

Desde el punto de vista de los señores Demetrio, Leovigildo y Everardo, los estudios formales y la preparación profesional a menudo son aprovechados para buscar beneficio propio, incluso, para encontrar las maneras más eficientes de esquivar la ley. Para aterrizar esto, acudiremos al testimonio del señor Francisco Flores de Xochicuautla, quien nos proporciona un extenso ejemplo de este tipo de abuso. El caso se remonta a la segunda mitad del siglo pasado cuando en Xochicuautla prácticamente no se manejaba dinero y, por lo tanto, tampoco podía existir mal manejo de los recursos o la corrupción en el sentido estricto de la palabra. Para llevar a cabo obras comunales, se ponía en la práctica el principio de trabajo colectivo: "En aquel entonces no había administración de dinero, las autoridades solo íbamos a solicitar el material al ayuntamiento", dice el señor Francisco.

Otra circunstancia importante en Xochicuautla era el analfabetismo generalizado entre la población. No existía codificación de las formas del autogobierno comunitario, en el pueblo predominaba la cultura oral y el analfabetismo complicaba la interpretación de la ley escrita. En medio de este ambiente, quien tenía el conocimiento de la lectoescritura gozaba de una ventaja que, incluso, podía ser mal aprovechada. El señor Francisco describe cómo sucedió:

> El problema fue con un anexo que se llama La Concepción Xochicuautla. La cabecera se estaba peleando con su anexo por 301 hectáreas que era un terreno que sobraba, que era de los dos pueblos. Pero había una autoridad en ese anexo, un licenciado, que se dedicaba a estafar dinero y a embargar a la pobre gente. Quien no cooperaba con él, le quitaba un borreguito o sus pollitos. Como tenía su gabinete, se sentía grande. Ese licenciado nunca nos dio la lectura de cómo rezaba la resolución presidencial sobre el terreno que los pueblos se estaban peleando. Engañaba a todos diciendo que La Concepción había metido tres amparos. Él tenía que respetar lo que hablaba el documento presidencial, pero no quería entregar la documentación, ya se había acostumbrado a su cusquería. Al final se resolvió. Se nombró un nuevo representante y se lo obligó a explicarle al pueblo cómo en verdad hablaba el documento para que todos entendieran.

Al evocar lo que se nos comunica en todos los testimonios arriba reproducidos, podemos notar que el protagonista clave en ellos realmente no es el "otro" con minúscula, la figura concreta del comunero-profesionista, sino el gran "Otro" con mayúscula, la misma cultura y lenguaje. Desde el sentido que le da Lacan, el Otro "es el poseedor de la cadena significante que contiene lo que puede decirse del sujeto" (Baena, 2013: 7); o sea, el sujeto puede emerger y obtener sentido solo por medio del Otro. En el contexto donde nos movemos al leer este libro, el gran Otro es la idea de la Comunidad, inmersa en el imaginario del pasado mesoamericano.

Acudiendo una vez más a las palabras del señor Chan K´in García de Nahá: "es más fácil sobrevivir en la selva que en la ciudad", estas solo fueron posibles por pronunciarlas cara a cara al Otro. Frente a la idea de la Comunidad imaginaria, esta afirmación tiene un perfecto sentido para él. En cambio, para una persona urbana que sigue a un Otro diferente, desconoce la selva y hasta la contrapone a la comodidad de la urbe, la afirmación del señor Chan K´in sería ilógica e insostenible.

Desde el Otro también se proponen correcciones y soluciones en torno al fenómeno del profesionista enajenado, generalmente trasmitidas como moralejas dirigidas a los hijos propios: "Yo siempre le he recomendado a mi hija: «El hecho de que seas licenciada en contaduría, mamita, eso no quiere decir que debas sentirte más que los demás", dice la señora Vicenta Téllez de Tlalchichilpa. "Todos somos iguales, porque lo que nos identifica a todos es que somos seres humanos. Todos tenemos un corazón y podemos lastimar a nuestros semejantes cuando no nos fijamos»".

La señora Vicenta coincide a grandes rasgos con el señor Cristóbal Santis de Aldama: "Siempre les he dicho a mis hijos: «Estudien y prepárense para el futuro de ustedes y del pueblo». Quiero que siempre se comporten humildemente como personas preparadas, pero también educadas. Les digo: «Si hacen bien las cosas, el pueblo los va a reconocer y agradecer, porque no se vale que sientan que ya están arriba y por eso hagan daño y se burlen de la gente»".

Así, estamos llegando a la conclusión parcial de que el modelo aceptable para los comuneros entrevistados sería el de un joven profesionista que contempla su formación no únicamente en términos del beneficio propio, sino también como algo que puede poner en servicio de la comunidad sin producir ruptura ideológica respecto a los usos y costumbres locales. "Que conozca el español, el mazahua, el inglés, porque así vale tres veces", asevera el señor José Ramón Miranda de San Antonio Pueblo Nuevo; pero que no se olvide de dónde es.

El que se mueve y no exige

¿Cómo se despoja del poder a los gobiernos comunitarios y qué estrategias indígenas hay de defensa y negociación?

El segundo "otro": instituciones del Estado, administración pública y partidos políticos

El siguiente "otro" que tiene inmensa presencia en los testimonios de los comuneros entrevistados es el Estado, o sea, el sistema oficial con sus diversas instituciones y representantes. Este "otro" se enmarca en la problemática del ejercicio de poder que Gaussens (2019) había identificado como la expansión de la burocracia estatal y Maldonado (2003) como el acto de forzar a las comunidades, cuyo sistema de autogobierno se basa en la voluntad de servicio gratuito, a depender de la administración municipal y estatal.

Es un hecho que los pueblos indígenas son mexicanos –aunque tal vez los "otros mexicanos"– y su resistencia histórica no se ha caracterizado por el afán de desprenderse de la República para formar un Estado independiente. Incluso en el caso de las autonomías locales *de facto*, sin reconocimiento oficial, cuya manifestación más visible son los caracoles zapatistas u otras comunidades autónomas como el Cherán purépecha en Michoacán (Ventura, 2012), no se tiene agenda separatista.

Como ya sabemos del capítulo anterior, en diferentes momentos de la historia novohispana y mexicana se produjeron yuxtaposiciones de las estructuras gubernamentales, y administrativas coloniales y republicanas sobre las originarias mesoamericanas. Esto dio paso a una mezcla ingeniosa fundamentada por los usos y costumbres que hoy definen las mecánicas y prácticas de muchas comunidades indígenas. Hoy, en pleno siglo XXI, cada una de estas comunidades étnicas pertenece a un municipio enmarcado en una entidad federal de México y esto la pone en interacción necesaria con sus mecanismos de funcionamiento. Por consiguiente, según las dinámicas de cada localidad, el sistema de la administración pública y de los partidos políticos puede imponerse sobre los usos y costumbres locales e incluso llegar a reemplazarlos. En otros casos, el sistema del Estado se ha tenido que enfrentar a la resistencia fundamentada por la idea de la libre determinación. El resultado son casos como el oaxaqueño, donde los usos y costumbres prevalecieron sobre el sistema oficial del país, apoyados en la ley.

Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz, ambos exponentes de la comunalidad, coinciden en que la inserción de los pueblos indígenas en las estructuras administrativas del Estado, ante todo su dependencia de la administración municipal, no ha contribuido a fortalecer su cohesión interna. Martínez Luna (2003c: 135; 2014) observa que, durante los últimos dos siglos, la lógica mercantil y monetaria ha penetrado en las sociedades fundadas en el servicio y, por cierto, también ha corrompido las que se fundamentan en la remuneración. "En cada pueblo se pelean por el trabajo en la presidencia", apoya el señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum lo dicho por Martínez. "Ya sea para ser presidente, síndico o secretario, tengan religión católica o no, se pelean por el cargo porque todos quieren dinero. Por el dinero se echó a perder toda la conducta basada en los valores".

De manera tajante, Díaz (2003) afirma que los partidos políticos "no mejorarán nuestra educación y participación política en la toma de decisiones ni nos harán más responsables, puesto que tratan más bien de convertirnos en individuos divisionistas, en levantamanos o en simples rayadores de boletas electorales" (p. 15).

Dentro de este enorme tema, Gaussens (2019: 682-683) nos ofrece una lista de fenómenos menores que reflejan las tendencias que actualmente viven los sistemas indígenas de autogobierno. Entre ellos, se encuentra la disminución del número de cargos dentro de las comunidades y la paulatina descomposición del sistema tradicional entero. Algunos de estos cargos se especializan y esto obstruye su rotación (recordemos el ejemplo proporcionado por Beaucage sobre la cooperativa nahua). Conforme la iglesia católica va perdiendo monopolio frente al protestantismo, los cargos comunales religiosos se van separando del orden civil y agrario, con lo que se debilita su posición.

Un testimonio interesante sobre el rumbo futuro del sistema de cargos nos lo proporciona el señor Crispín Amador de San Isidro, quien observa que el sistema se encuentra saturado, ya que una parte de la población local ha migrado a otros lugares y prácticamente todos los comuneros residentes ya dieron su servicio: "Nosotros vislumbramos que va a haber un cambio radical en cuanto a la responsabilidad de los cargos, porque casi todos los que viven en el pueblo pasaron por todos los puestos", nos informa el señor Crispín. "Y nosotros que vivimos en otras partes no hemos pasado, entonces nos invitan, pero no podemos ir. Por eso platicábamos: «¿Por qué no les proponemos algo? Yo voy a aceptar mi cargo, pero como no puedo estar, hazlo tú y te pago tus días». A mí me cuentan como si yo los hiciera. Él me ayuda y yo le ayudo".

Lo interesante en este testimonio es que la propuesta de una transformación, de una modificación del *status quo*, puede llegar, incluso, de los comuneros maduros profundamente involucrados con la lógica del servicio comunitario. Tal vez este modelo del profesionista indígena pueda estar bienvenido por nuestros entrevistados: uno que se encuentra físicamente lejos, pero se mantiene presente a través de actos de solidaridad, y que propone cambios para hacer viable su propia participación en el sistema de derechos y obligaciones comunitarias.

Ahora bien, el segundo gran bloque de fenómenos que menciona Gaussens se relaciona con la municipalización de las prácticas de poder dentro del gobierno civil de las comunidades. En consecuencia, los cargos

comunitarios se van haciendo a la imagen de los puestos burocráticos del Estado, cuyo funcionamiento es en gran medida incompatible con el principio del servicio comunitario gratuito. Así, el orden civil va ganando dominancia sobre el agrario y el religioso. Por su parte, en el orden agrario se busca cada vez más el beneficio de los programas de desarrollo social, con lo que se deja de abogar por el acceso a la tierra y por la creación de nuevos ejidos.

¿Cómo se manifiesta la burocratización de los cargos étnicos? Cuando las instituciones oficiales mantienen a los representantes de cierto cargo en función por conveniencia política. Con esta intervención se rompe la lógica de la rotación de los puestos públicos y se reduce el involucramiento de la población local en su desempeño. La señora Vicenta Téllez, promotora comunitaria Progresa de tercera edad, dice al respecto: "El nuevo gobernador me sigue manteniendo en el cargo. Yo digo: «Ya que entren jóvenes, hay mucha gente que pueda hacer este trabajo». Pero hasta el momento no se ha dado y sigo caminando".

En este contexto –valga la redundancia– un ejemplo que merece la pena ser recuperado es la función del jefe supremo étnico mazahua, la que se había analizado con bastante profundidad en el capítulo tercero. Este cargo se ha convertido en una representación domesticada de los mazahuas mexiquenses, un puesto politizado y sin dientes, manipulado por los representantes del gobierno. El representante del municipio de San Felipe del Progreso, en el momento de la entrevista, era el señor Crisanto Maya de San Antonio de las Huertas. Él nos indicó que la gente generalmente no se da cuenta del carácter puramente simbólico del cargo de jefe supremo, pues no le brinda poder alguno: "Por la disciplina que tengo, los que están enfrente dicen de mí: «Está bien así, él se mueve y no exige». Solo me convocan cuando hay que hacer una ceremonia y de ahí en adelante no hay nada".

Análogamente a la situación de la señora Vicenta, al señor Crisanto tampoco se le respetó la duración de su periodo funcional como jefe supremo mazahua. Por su carácter no conflictivo, sus superiores prefieren mantenerlo en el cargo de forma indefinida: "Me dicen: «Quédate quieto». Si me moviera, simplemente dirían: «Hazte a un lado, ya se te venció tu periodo»".

Sin embargo, el señor Crisanto opina que mucha gente piensa que a él se le canalizan todos los recursos para el desarrollo social en el municipio. Por temor a un secuestro, prefiere no ponerse la ropa típica del jefe supremo en la calle para no llamar atención innecesaria, solo lo hace en eventos y ceremonias.

En general, la articulación y competencia entre los dos sistemas –del Estado y el indígena– ha ido creando conflictos, donde la autoridad indígena está en evidente desventaja (Munguía, Delgadillo y Victoria, 2016: 211). El señor Juan Gómez de la comunidad tzotzil Santa Martha ejemplifica un posible conflicto, debido al cruce de ambos sistemas: "En la asamblea general, la gente levanta la mano para que alguien fuese el presidente municipal y todos saben quién quedó al final; pero luego viene la votación ya por colores, o sea, por partidos políticos, y sale el resultado contrario. Esto quiere decir que hubo corrupción. Es un lío y luego por eso se matan".

Aquí es donde nos conviene recuperar también el testimonio anteriormente reproducido de la señora Gabina Valentín y su hijo José, quienes describieron el funcionamiento del cargo de presidente municipal en Xochistlahuaca. Una de las representantes recientes de este cargo, de origen amuzgo y originaria de esta misma comunidad, miembro del Partido Revolucionario Institucional (PRI), duró dieciocho años en el poder y durante dicho periodo aprovechó para adquirir bienes (terrenos, casas, máquinas, vehículos) en el pueblo.

Cabe reiterar que este puesto mayor de orden municipal funciona de maneras muy diversas en las comunidades indígenas. Dado que existen muchos matices entre la situación de un lugar y otro, se puede decir que en algunas comunidades el cargo del presidente municipal responde en gran parte a la lógica del servicio comunitario. Así se puede apreciar en el testimonio del señor Sebastián Rodríguez sobre la manutención que la comunidad brindaba a quien representaba este cargo, en aquel entonces no remunerado.

En cambio, en otras comunidades, el presidente municipal se considera como externo y ajeno al sistema tradicional, de tal modo que se procura evitar el contacto innecesario con esta instancia. "Nosotros no nos metemos con la presidencia municipal", dice el señor Chan K´in García de Nahá.

"Solo lo hacemos cuando hay necesidad de hacer un camino o algo de la escuela, para eso estamos las autoridades de la comunidad. A veces, también el presidente municipal manda a su gente preguntando: «¿Qué hace falta aquí? ¿No hay escuela? Bueno, hacemos una». Y ya no es necesario que vayamos nosotros al municipio".

Los lugares en los que las comunidades procuran resistir frente a la desgastante competición con el sistema del Estado, optan por aceptar formalmente la institucionalidad nacional, pero en realidad la redefinen con apego a su propia historia y acervo jurídico-cultural (Munguía, Delgadillo y Victoria, 2016: 211). También entre nuestros interlocutores se encuentran quienes describen diferentes estrategias de negociación en el ambiente de control político. El señor Crisanto Maya de San Antonio de las Huertas habla con mucho realismo sobre su experiencia personal con las relaciones de poder que imperan entre ambos sistemas:

> Es difícil que nosotros que vivimos en comunidades indígenas y somos de escasos recursos ocupemos un espacio en el servicio público. Yo recuerdo que un presidente municipal nos dijo: «Yo llegué a ser presidente por mi dinero, no por el voto de ustedes». De ahí entendimos cómo funcionan las cosas. Entonces, al contactar a los servidores públicos, luego luego te enganchan y piden compromisos fuertes: «Sí voy a mandar apoyo para tu comunidad, pero ríndeme votos». Esta situación se ha vivido hasta la fecha. Yo a veces intercambio ideas con mis vecinos y me dicen: «No debería ser así, no deberíamos ser condicionados por ellos». Y yo les digo: «Lamentablemente ¿qué hacemos?».

Respecto a la pregunta retórica "¿Qué hacemos?", qué hace el señor Crisanto, las posibles respuestas varían entre los comuneros entrevistados. Para la señora Juana Victoriano del pueblo vecino San Antonio Pueblo Nuevo, la solución es tener la moral firme, no tolerar la corrupción y rechazar las dádivas que llegan a ofrecer los partidos políticos durante la campaña electoral a cambio de votos: "Los partidos gastan dinero engañando a la gente, pero también la misma gente debe decir: «Sabes qué, vale más mi dignidad que no me vayan a dar nada. Hay que valorar lo que es mío»".

Según algunas posturas, el hecho de que algunos comuneros reciban dádivas y otros no, no es una razón suficiente para que dentro de la comunidad broten conflictos y la población se divida. El señor Crispín Amador de San Isidro dice: "Cuando hay eventos partidistas, se respeta lo que cada uno haga. ¿Tal partido le dio a alguien un bulto de cemento? Pues que se lo dé a los que les interese".

Desde una postura sumamente realista y práctica, se destaca que las personas que optan por recibir una dádiva pueden hacerlo por el motivo del sustento económico en condiciones de pobreza extrema, no por sus intereses políticos o por su carácter corrupto. "Exactamente a mi comunidad no llegan partidos políticos", explica la señora Julia Cruz de Cuexcomatitlán, pueblo huichol. "Los políticos son muy lindos, a la montaña no suben porque les da miedo, ahí sí es otro mundo; pero se dan otras situaciones. Por la falta de tierras, si alguien tiene terreno, se lo compran y, conforme le van mandando el dinero, tiene que bajar hasta la cabecera municipal donde hay banco. Como la persona baja por dinero, se va enterando de que existen los partidos políticos. Y de repente, digamos que le entregan un tinaco y él lo agarra porque si ya se le secó el manantial, ¿quién vive sin agua? Uno agarra las cosas cuando las necesita, porque no solo lo van a salvar a él, sino a su familia y sus animales. Si se las dio el PRI o no sé cuál otro partido, da igual".

Una posición igualmente realista, aunque basada en otro tipo de argumentación, tiene que ver con la compensación de un "mal" con un "bien". La señora Vicenta Téllez de Tlalchichilpa tiene muy claro cómo es posible dar el apoyo político a cambio de algo que no va en beneficio personal, sino para la comunidad. "Mi mayor preocupación era que mi comunidad creciera y se resaltara", relata la señora Vicenta.

> Yo veía cómo vivían las señoras y dónde hacían sus tortillas: «Tengo mi cuartito donde duermo y mis tortillas las hago afuera, aunque esté lloviendo», decían. Entonces, me nació pedir algo para ellas. Decidí apoyar a los aspirantes a presidentes municipales, pero siempre bajo una condición. Yo nunca le dije a la gente que había que apoyar a un candidato, lo mío era sin engaño. Me visitaba el aspirante

> pidiendo apoyo y yo le decía: «Con todo gusto, señor candidato, pero quiero una docena de lámina para cada señora, para hacer un pequeño techo para que no se mojen haciendo tortillas». O: «Sí, pero a cambio quiero que me arregles la escuela». Siempre fue como una pequeña negociación y un intercambio para que le llegue ayuda al pueblo.

La señora Vicenta no solo nos habla de una teoría personal, sino de un método que ha practicado durante largos años: "Para que esto funcione, lo primero es ver qué nos hace falta en la comunidad y que el candidato que nos viene a visitar realmente nos cumpla. No que nada más diga: «Yo te doy tanto, pero quédate calladito». Cuando alguien se calla y se tranquiliza es porque le dieron algo personal. Yo recomendaría que la gente no haga eso y que no use su pueblo y su gente para beneficiarse o para subir de estatus social".

Esta variedad de posturas proveniente de los comuneros entrevistados, como podemos notar, no refleja un verdadero interés por el resultado de las elecciones. Por algo dice la señora Vicenta que el candidato "viene a visitar" a la comunidad: su presencia es efímera y pasajera. La única excepción entre los treinta testimonios es el señor Everardo Hernández de Janitzio, quien defiende el derecho constitucional al voto, mientras que los veintinueve testimonios restantes apoyan la afirmación de Baños (2007: 63): la participación política de los habitantes de las comunidades indígenas es escasa y limitada a los tiempos de votación. Impera una considerable enajenación entre las comunidades y los partidos políticos, quienes toman protagonismo en los momentos de conyuntura, como es precisamente la etapa electoral. "El pueblo se defendía de los políticos", recuerda el señor Francisco Flores de Xochicuautla. "Nosotros no conocíamos de dónde eran ni cuál era su papel. Pedían votos y luego se iban. Solo nos causaron problemas porque no tuvimos su apoyo para que se superara la escuela del pueblo". La señora Nayeli Zapote de El Dexthi describe algo parecido:

> Los candidatos de los partidos van al pueblo y a veces hacen compadrazgos con los líderes o con el delegado. Una vez nos quedamos sin agua. Es que no

> estamos administrados por CONAGUA *(Comisión Nacional del Agua)*, nosotros cavamos nuestros propios pozos, pero se produjo una falla técnica. Batallamos muchísimo, duramos dos años sin agua potable, toda la gente tenía que comprar pipas de agua. Y precisamente en ese tiempo entró un partido político para dar un recurso para cavar dos pozos.

En consencuencia de estos actos aislados, los habitantes de las comunidades indígenas suelen sentir la falta de compromiso de los candidatos políticos con los asuntos locales. El señor Vicente López de La Concepción Chico considera la casilla electoral como un elemento perturbador que causa que los habitantes asuman preferencias políticas y la comunidad se divida por dentro: "Nuestra comunidad es chiquita y no nos pueden traer una casilla para la votación. Y como no la hay, un año nos toca votar por allá, para el otro año nos mandan a otro lado, así andamos. Ni modo, tenemos que ir, pero gracias a eso nunca se ha dividido la gente. Una persona va con un partido y otra persona con otro, pero ahí se queda. Hasta ahorita no hemos visto ningún problema".

También el señor Crispín Amador de San Isidro describe un panorama en que la comunidad prefiere mantenerse al margen de la actividad política del Estado: "La mayoría de las comunidades están manoseadas por los partidos políticos, pero en la mía todavía se tiene mucho respeto a los usos y costumbres", explica el señor Crispín.

> En mi comunidad una vez alguien quiso meter las relaciones políticas, pero no le resultó. Los partidos políticos ni se metieron, sabían que era difícil porque a nuestra comunidad le tienen muchísimo respeto desde el municipio. Saben que aquí hay mucha gente que trabaja bien. En la elección pasada, el delegado dijo: «Conmigo van a llegar todos los partidos y candidatos y yo sé que hay compañeros que simpatizan con unos u otros. Amigos, compadres, voten por quien quieran, pero háganlo con orden. Finalmente, quien quede se va a quedar allá en el municipio y nosotros vamos a seguir mirando aquí en la comunidad. Por eso, terminando la elección se acabó y todos a trabajar». Y así fue.

También el señor Francisco Camacho de Nahá opina que la problemática política del municipio no concierne directamente a la comunidad en su funcionamiento interno: "La comunidad tiene que tener un municipio y el nuestro es Ocosingo. Tenemos credenciales, los mexicanos tenemos que votar, es obligado. Entonces, viene la gente del municipio a las comunidades diciendo: «¿A quién eliges como presidente municipal?», pero con nosotros no tiene nada que ver. Es gente que pasa y se va. El agente y el presidente municipal son muy diferentes, toman decisiones de ahí arriba. Nosotros participamos en las votaciones. Tenemos derecho de pedirles apoyo, pero es muy aparte".

Ahora bien, para no estancar este tema únicamente en lo que concierne a la falta de compromiso y a la corrupción electoral, hay que incursionar en el área de los apoyos legítimos que el Estado, a través de sus gobiernos, brinda a los llamados grupos vulnerables. Una amplia gama de los comuneros entrevistados ve estos programas con desagrado, debido a que, en su criterio, transforman negativamente la ética laboral de los beneficiarios, ante todo los de la generación joven.

Una de las argumentaciones que acompañan este tipo de discursos tiene que ver con la comparativa que hace la generación mayor, testigo de la austeridad del pasado, respecto a las comodidades de la vida en la actualidad: "Ahorita, los jóvenes tienen casas de tabique, todo tienen", opina el señor Francisco Flores de Xochicuautla. "Lo quieren todo cómodo y ya no quieren trabajar, pero nosotros tenemos voz y lengua para hablarles y que aprendan que no se ha acabado el trabajo". Este argumento se extiende hacia los mencionados programas sociales, como podemos apreciar a través del testimonio del señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum:

> Como el gobierno sigue mandando dinero de apoyo para la gente indígena, definitivamente está cambiando de idea a las personas. Las está echando a perder, las acostumbra a no trabajar. Dicen que hay pobreza, pero yo creo que no es cierto porque la gente quiere que el gobierno los mantenga. Ya solo quiere recibir, pero ¿a cambio de qué? De nada. Está el famoso programa Oportunidades

> y lo único que causa es que los padres de familia hagan más hijos para recibir más dinero.

Al cuestionar la existencia de la pobreza, el señor Sebastián alude a lo que al inicio de este libro señalamos como la ideología de la victimización. Esta, aunque pueda ser fundamentada por motivos nobles, desde la perspectiva de varios comuneros introduce la idea de que asumirse como víctima es rentable. El subsidio, en vez de remediar ciertos fenómenos relacionados con el llamado subdesarrollo, ayuda a perpetuarlos. Lo último que menciona el señor Sebastián, es decir, el apoyo del Estado que llega a las familias con hijos, toma un interesante giro en lo que concierne el tema de la madre soltera y su aceptación en las comunidades. Desde el punto de vista del señor Crisanto Maya de San Antonio de las Huertas, los programas gubernamentales que ayudan a las madres solteras están trastocando los valores tradicionales: "El gobierno hasta premia a las madres solteras con apoyos y programas sociales", opina el señor Crisanto. "El sistema como que les da un empuje: «No pasa nada, ¡ahí les va su programita!» No saben qué problemas están causando en cada comunidad".

Si enfocamos específicamente la problemática del género, resulta interesante cómo el efecto que nuestros interlocutores adjudican a los programas sociales hace eco en las costumbres locales. Chávez (2008: 88) señala que en el pueblo cercano, San Antonio Pueblo Nuevo, el hecho de que muchas mujeres sean madres solteras, a veces incluso con hijos de diferentes padres, no representa un problema ni moral ni social para los habitantes. La costumbre exige que estas mujeres en público cumplan con las normas de comportamiento adecuadas para su género. Esto comprende ante todo limitarse al grupo del mismo sexo y no conversar ni abierta, ni discretamente con un varón que no sea un familiar cercano. "Es muy marcada la distancia de convivencia y de cotorreo: los niños en su lugar, los jóvenes en su mundo y los adultos en el suyo", el señor Crispín Amador aclara cómo funciona la convivencia entre los sexos y los grupos de edad en la comunidad nahua de San Isidro. "Inclusive en la iglesia se sientan separados: de

un lado las mujeres, del otro lado los hombres, simplemente por el orden social y natural. En el río hay un espacio para que se bañen las mujeres y otro espacio para los varones. En la noche todos los gatos son pintos, pero de día sí se respetan esos espacios".

Habría que preguntarnos si en los ámbitos como los arriba descritos, los programas sociales que intentan proteger a las madres solteras están atacando el meollo del problema o si en vez de potenciar la independencia femenina frente a la autoridad masculina, generan una situación de dependencia ideológica aún más pronunciada.

El "otro" en la asamblea del pueblo

¿Cómo interfieren los "otros" en la lógica de la asamblea comunitaria?

El siguiente cambio notado por Maldonado (2003), el que también actúa en el marco de la expansión de la burocracia estatal señalada por Gaussens (2019), es el despojo del poder depositado en las manos de la colectividad indígena en la forma de la asamblea del pueblo, y es practicado por los delegados de gobierno vinculados con las comunidades mediante la institución del municipio. En muchas comunidades se vive que ciertas personas, ajenas a la comunidad, procuran acceder al poder en la localidad y abusan del sistema de cargos para cumplir con sus intereses. Estas figuras pueden ser diversos caciques, funcionarios públicos, políticos regionales, pero también profesores o administrativos de las instituciones que se ocupan de la problemática social y étnica, tales como los trabajdores de la CDI (*Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*) o la SEP (*Secretaría de Educación Pública*).

Para darle marco a este tema, retomaremos el análisis que Floriberto Díaz (2003: 100-102) elabora acerca de las prácticas asamblearistas en su lugar de origen, la comunidad Santa María Tlahuiltoltepec en Oaxaca. El antropólogo mixe inicia observando cómo eran los procedimientos para llevar a cabo la asamblea del pueblo. Era la responsabilidad de las autoridades

locales convocar estas reuniones, en las cuales tenían que informar sobre las actividades realizadas y presentar las propuestas para el futuro. Las autoridades demostraban constantemente su don de mando al respetar el poder y la dignidad de la comunidad, ya que al final de cada reunión tenían que señalar las equivocaciones ocurridas y con humildad pedir la palabra y opinión de los presentes. Asimismo, en la asamblea intervenían los ancianos, quienes solicitaban las explicaciones y aclaraciones adicionales para todo el foro.

Terminado el informe, la sesión continuaba con la fase del "cuchicheo": los reunidos formaban grupitos espontáneos para comentar entre ellos lo que escucharon. Las opiniones y mensajes producidos por el cuchicheo se le comunicaban a los ancianos, quienes se encargaban de pasarlos a las autoridades y estas, por su parte, los agrupaban según temas y posturas. Luego, las autoridades procedían a presentar las observaciones recolectadas, incluyendo las menos representadas para que nadie se sintiera ignorado. La sesión terminaba con el agradecimiento mutuo entre las autoridades y la gente reunida.

En comparación con estas dinámicas de antaño, Díaz hoy observa en Tlahuitoltepec las siguientes prácticas que atentan contra la lógica anterior de las asambleas. Las autoridades convocan las reuniones esporádicamente, porque se les hace cansado e inconveniente. Aunque la asamblea se convoque y transcurra, las autoridades suelen faltar e ignorar las sanciones resultantes. Ha surgido la costumbre de imponer las decisiones propias sobre la voluntad de la asamblea, presentando propuestas prefabricadas para su aprobación por voto. Con esto, las autoridades llegan a confrontarse con las posturas expresadas en la reunión, en ocasiones con el precio de que se tenga que encarcelar a algunos asistentes. La gente de la comunidad, al no sentirse escuchada y respetada, considera que la asamblea no tiene sentido y paulatinamente deja de asistir; y si asiste, no se queda para toda la sesión.

Según Díaz (2003), "se puede afirmar con toda certeza que el empobrecimiento de las asambleas generales devino del exterior" (p. 100). El autor culpa al sistema educativo que produjo personas ("profesionistas enajenados") que regresaron a sus pueblos para desempeñar cargos comunitarios, reproduciendo las prácticas aprendidas en los salones escolares: hablar

uno por uno, no hacer ruido y callar el cuchicheo, levantar la mano y contar los votos en vez de escuchar opiniones. Todo esto perjudicó el consenso que antes producía la asamblea. Díaz considera que, para compensar estos elementos perdidos, sería necesario que las autoridades abandonen el trato impersonal, vuelvan a acercarse a la gente y se acostumbren de nuevo a informar y consultar todo lo que hacen.

Entre los comuneros entrevistados para este libro, también aparecieron varios testimonios sobre la paulatina descomposición del poder de la asamblea, de los cuales hemos elegido dos particularmente elocuentes.

El primero proviene del señor Pedro Reyes de la comunidad purépecha Jarácuaro. Si Floriberto Díaz remite la principal responsabilidad (por estos cambios) al sistema educativo y a la figura del profesionista indígena enajenado, el señor Pedro culpa a los representantes del sistema político del país: "Los que nos vinieron a dividir han sido los partidos políticos", declara con un lenguaje directo.

> Si nos remontamos unos cuantos años para atrás, nuestras comunidades se regían siempre por acuerdos comunales, es decir, si cualquier autoridad convocaba la asamblea para hacer una faena, para la escuela o para levantar una cerca, todos acudíamos sin preguntar: «¿Y va a haber algún pago?» Lamentablemente, entró el gobierno con los partidos políticos y les fueron restando el poder a nuestras autoridades. Nos empezaron a decir: «A ver, tú vas a ser el presidente de este comité y vas a manejar esta obra». Esto hizo que nuestras comunidades se dividieran porque cada quien buscaba su gente y estaba con su grupo de trabajo.

El segundo testimonio es compartido entre la señora Rosa Sánchez de Aldama y su intérprete de la lengua tzotzil, Juan Gómez.

> Es muy común que cuando alguien quiere postularse a la presidencia convoca a los agentes de las comunidades y empieza a prometer cosas. Dice que nos quiere dar despensas y que va a traer apoyos. Entonces, ese candidato sale elegido por el pueblo, pero al final de cuentas no cumple con sus promesas. Y como la

> gente de aquí es muy pasiva, no reclama como en otros lugares. La asamblea sí tiene autoridad, pero no hace nada. Se podría hacer algo si no tuviéramos colores de los partidos políticos, porque la asamblea prácticamente no tiene valor y fuerza precisamente porque adentro hay una división de partidos. Entonces, si el presidente municipal dice mentiras, comete algún fraude o delito, en la asamblea unos están a favor y otros en contra y al final no se hace nada; pero también es cierto que no se puede hacer nada para castigar a estos funcionarios porque su autoridad mayor es el gobierno del estado y aquí casi no se tienen acuerdos para que la comunidad pueda hacer justicia contra ellos.

Estos dos testimonios coinciden en cuanto a que el principio del consenso (el que busca el ideal de la unidad) llega a abandonarse, debido a las prácticas que caracterizan a quienes siguen sus intereses individuales o partidistas (y que buscan la división interna).

Los "otros" en el territorio propio

¿Qué figuras del "otro" transgreden las fronteras territoriales y culturales de lo "propio"?

El último gran tema generador de cambio, tal como lo percibe Maldonado (2003), es la negativa del Estado para que los pueblos originarios puedan decidir sobre su propio territorio. Desde las comunidades indígenas, el traspase o la penetración de quien "no tiene nada que ver" en el territorio percibido histórica y culturalmente como propio es motivo suficiente para tomar una acción de defensa. Entre los comuneros entrevistados resonaron numerosas voces a favor de esto y en un testimonio mazahua se llegó a mencionar el uso de armas: si el pueblo no está armado, no puede hacer valer sus derechos territoriales.

Esta preocupación recurrente por la protección de la tierra comunitaria que aparece en los testimonios personales nos permitió identificar una gama de matices entre los cuales se divide este "otro" que traspasa. Algunos

marcan una alteridad casi insuperable, otros brotan casi desde la misma matriz de lo propio (tal como sucede con la figura del profesionista enajenado) y hay uno que tiene que ver con la imagen alienada de uno mismo.

El tercer "otro": fuereño

La figura del "fuereño" encierra la noción más abstracta de la alteridad. Tal vez no se sabe quién es ese "otro", pero lo que sí se sabe con certeza es que no es uno de "nosotros".

> De repente, anda gente por aquí que no es de la comunidad. Hay gente mala que no tiene ningún respeto, ningún valor moral o siquiera sentimental. Esas personas van, destruyen, saquean, ¡la verdad!, matan nuestra gente; por ejemplo, hay lugares sagrados que deben estar custodiados porque para nosotros lo más importante es conservar nuestro hogar; pero ellos llegan y matan a los que custodian, quieren quemar nuestras cuevas sagradas.

Este testimonio que proviene de la señora Julia Cruz de Cuexcomatitlán destaca por su aspereza, probablemente porque refleja una experiencia de una vida igualmente áspera en el complejo contexto que habitan los huicholes de la Sierra Norte de Jalisco. El fuereño se manifiesta en las palabras de la señora Julia en una faceta de maldad incuestionable y adquiere contornos casi bestiales por carecer del juicio moral y ser incapaz de sentir emociones. Canaliza su energía maliciosa en traspasar en el territorio de la comunidad y destruir lo más valioso: los lugares sagrados.

Recortado y separado del resto, este fragmento puede generar sentimientos encontrados en el lector. Sin embargo, el discurso de la señora Julia, visto en su totalidad, trasmite una experiencia de vida y una postura personal, donde la relativización de la alteridad o hasta reconciliación con ella no es ni deseable ni posible. Su habla está poblada de diversos "otros" –fuereño, mestizo, profesionista indígena enajenado, político, narcotraficante o el

estereotipo interiorizado del indio– hasta podríamos decir que no hay otro testimonio de los treinta reunidos, donde la alteridad se reverbere con tanta abundancia.

Para la señora Julia, o se es de la comunidad o un "otro"; no existen caminos intermedios o no conviene contemplar su posible existencia porque lo que está en el juego es la misma supervivencia de la pequeña colectividad agredida desde el exterior. Según nuestra interlocutora, como habíamos leído anteriormente, los políticos no suben a la montaña, ni actúan sobre la conciencia de la comunidad huichola desde la cabecera municipal; pero los que sí suben son los miembros del crimen organizado: los narcotraficantes. La señora Julia indica que cuando extienden la invitación a sumarse la decisión es entre la vida y la muerte: comer o padecer hambre, acceder al llamado o generar enemistad con alguien que tiene un poder incomparable. "Si siembras del narco, vas a tener dinero para comprar comida, frijol y maíz", reconoce la señora Julia, "pero no puedes hacer lo que quieras porque también te tienen bien del pescuezo. Ellos tienen gente muy preparada, traen ingenieros agrónomos, y nosotros solo somos campesinos, ni siquiera somos ganaderos".

En comparación con este testimonio impactante, el siguiente pueda aparentar ser muy apacible. Nos lo proporciona el señor Everardo Hernández de la comunidad purépecha Janitzio, quien identifica al fuereño a través del criterio de la nacionalidad y etnicidad: es el extranjero interesado por México y sus culturas originarias. Sin embargo, también en el testimonio del señor Everardo se expresan sentimientos intensos, plasmados en una palabra poco dócil ("rabia").

Aquí conviene explicar que este tema surgió por el mismo contexto de la entrevista. El origen europeo de la investigadora que conducía las entrevistas necesariamente introducía algún tipo de sesgo en la interlocución con los comuneros. De tal forma que el señor Everardo tomó una serie de decisiones frente a esta circunstancia, y hacia el final de la conversación felicitó a la investigadora por su trabajo diciendo: "a veces, nosotros como mexicanos no valoramos lo que tenemos y más los que somos miembros integrantes de una comunidad indígena".

Las felicitaciones de alguna forma iban acompañadas con la sensación de molestia, debido a que, en otro momento, el señor Everardo había descrito el choque que sintió al observar a los extranjeros estudiando la lengua purépecha: "una vez llegué al departamento de idiomas y encontré un curso de inglés, francés, portugués y también del purépecha, y me quedé con los ojos cuadrados", narra el señor Everardo:

> Te voy a decir por qué me dio rabia. La gente en el curso del purépecha fue puro extranjero aprendiendo nuestra cultura y nuestra lengua. Ahí estaba el director de la Universidad Intercultural de Michoacán que es europeo y me sorprendió porque llegó a hablar mejor que nosotros mismos por sus tecnicismos de libro. Yo me siento bien purépecha, pero desconozco los tecnicismos en mi lengua y no le entendía, él estaba hablando mejor que yo. ¿Cómo es posible que los extranjeros estudien nuestra lengua, mientras que nosotros la estamos negando? Cuando nos preguntan si sabemos hablar purépecha, decimos que no, pero se sabe que somos de Pátzcuaro y seguramente la hablamos.

Si es posible llamar "interesante" el conflicto interno de una persona, sin duda, es el que acabamos de leer. Muy probablemente, la sensación de rabia es sobre todo consigo mismo (en el marco de la colectividad de pertenencia que lucha por sobrevivir), no con el extranjero como tal.

El cuarto "otro": investigador científico

Haciendo hincapié en el testimonio del señor Everardo, podemos "especializar" la figura del fuereño para convertirlo en un investigador científico. Por cierto, este personaje comparte varios rasgos con el "profesionista enajenado". Ambas figuras coinciden al contar con cierto grado de formación superior, pero discrepan en que el científico generalmente no está directamente relacionado con el lugar que estudia. El profesionista indígena llega a su comunidad porque es su casa; el científico la visita temporalmente porque pretende estudiarla y esto es lo que lo convierte en un indiscutible "otro".

Respecto al involucramiento de los universitarios/científicos con las comunidades indígenas, el señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum describe el siguiente panorama: "No he visto que las universidades participen en las comunidades, únicamente llegan invitaciones para estudiar en las diferentes escuelas. Algunos sí aceptan, algunos no. Y los antropólogos no llegan a mi pueblo porque la gente les cobra y les pide refresco. Dicen: «¿Qué me vas a dar para que te demos información?»".

En este caso, la misma población meta del estudio está dictando las reglas del juego al antropólogo. Esto significa que la comunidad había descubierto la dinámica que rige el contacto entre el científico y sus informantes y decidió sacarle provecho. También notemos que, en palabras del señor Sebastián, los antropólogos se sienten disuadidos por entrar en la comunidad para pedir información, sabiendo que tendrán que pagar por dicho favor. En otras palabras, el favor inicial se llegó a convertir en un servicio que tiene costo.

Hay que resaltar que la actitud de desconfianza hacia los científicos se encuentra generalizada dentro de las comunidades originarias. En algunas, análogamente a Chimhucum, se condiciona la entrega de información con una remuneración para los informantes. Dentro de nuestra propia investigación, este fue el caso de la comunidad lacandona Nahá donde, gracias a un intermediador, se había acordado previamente que la entrevista con las autoridades sería gratificada; una parte del pago se concibió como una aportación a la economía familiar del informante y la otra se depositó al fondo comunal.

En cambio, otras comunidades han preferido cerrarse frente a los científicos para proteger su vida interna. Tal es el caso, por ejemplo, del pueblo matlatzinca San Francisco Oxtotilpan en el Estado de México. Para poder solicitar una entrevista con las autoridades de esta comunidad, primero tuvo que transcurrir un largo proceso de diálogo con la asamblea y las autoridades locales, durante el cual se iba generando la confianza necesaria. Sin embargo, el proceso fue tan tardado que para el momento de la entrega del manuscrito de este libro, dicha entrevista aún no se había llevado a cabo.

Esta desconfianza tiene dos razones principales. La primera tiene que ver con el control perdido sobre la información que se brinda al "otro" científico. La señora Juana Victoriano de San Antonio Pueblo Nuevo explica una experiencia particular en que, a su criterio, los datos brindados al investigador no fueron interpretados correctamente: "Nuestro pueblo no apareció de la noche a la mañana, tenemos cientos de años de historia. Hay desconfianza porque han pasado cosas no muy buenas. Una persona quiere hacer un libro sobre nosotros, viene, entra a la información y, en vez de decir cómo realmente son las cosas, las cambia. Y a nosotros nos preocupa que no se hagan libros de la tradición tal como es, porque sí ha pasado. Entonces, esa gente, lejos de ayudarnos, nos perjudica".

El tema clave de este testimonio –la separación del investigador y sus informantes en el momento de darle sentido a los datos recabados– es algo que tratamos extensamente en la primera mitad de este libro. Hablamos de cómo se les "cobra el sentido" a todos los involucrados en el proceso investigativo y de cómo transcurre la negociación de los significados entre los interlocutores, hasta que propusimos algunas medidas metodológicas para que las relaciones de poder entre el investigador y el investigado se atenuaran y el proceso pudiera desembocar en estudios donde la información se interpretara conjuntamente, dando un lugar privilegiado al elemento de la sorpresa.

Sin embargo, la *praxis* actual del trabajo de campo efectuado desde las universidades y otras instituciones públicas y privadas deja mucho que desear. El señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum relata una vivencia personal de este tipo: "Hace años hubo unos americanos que me fueron a buscar. Me dijeron: «Queremos información de tu pueblo, cómo se organizan, cómo se entierran, cómo siembran maíz, todo». Me tardé como un mes trabajando con ellos y les di toda la información de cómo se siembra el maíz, qué hace la gente cuando se casan y cuando se mueren, quiénes son los bisabuelos y los tatarabuelos, de todo". El señor Sebastián dice que gracias a esta colaboración hay libros sobre su municipio en la biblioteca de la Universidad de Harvard, "pero esos americanos ya no me llamaron después", cierra sin amargura, pero con laconismo.

Hay algo que la figura del "otro"/científico comparte con la del "otro"/político: el interés transitorio por la comunidad visitada que suele limitarse a los momentos de conyuntura (político: elecciones; científico: periodo de trabajo de campo), después de los cuales se produce una incomunicación y el posible incumplimiento de los compromisos acordados.

El quinto "otro": mestizo

Un "otro" que tarde o temprano tenía que emerger en los testimonios de los comuneros es la figura del mestizo. Aunque en su lenguaje, esta palabra llega a usarse más bien esporádicamente, en realidad, el personaje del mestizo aparece con diferentes capas superpuestas: adquiere la cara del político, del investigador, del narco, es decir, de los actores que no había producido la comunidad originaria misma. El único "otro" al que no aplica automáticamente la acepción del mestizo es el "profesionista enajenado" que es indígena y, desde luego, el "extranjero interesado por México" que es externo al juego de las etnicidades mexicanas.

Elegimos tres de los testimonios que incluyen una dimensión discursiva del "otro" mestizo, donde esta figura aparece en tres contextos bastante diferentes. En el primero, descrito por la señora Julia Cruz de la comunidad huichol Cuexcomatitlán, se trata del tema de la comunicación entre los indígenas y los mestizos, donde los primeros hacen el intento de acercamiento y los segundos responden con una incomprensión fingida. La señora Julia inicia este fragmento testimonial con la mención del marakame, autoridad investida de conocimiento tradicional sobre historias míticas y poderes de sanación (Guízar, 2007: 206), quien en sus palabras se convierte en el intermediador entre el mundo huichol y el mestizo:

"El marakame domina el conocimiento que necesita la comunidad, está capacitado para todo", explica la señora Julia. "Resuelve porque te limpia el camino, le hace la interpretación al mestizo, por eso mucha gente acude a él. Actualmente, la gente también sabe español, porque nos hemos

visto en la necesidad de aprenderlo para defendernos, para respetar y hacer que, por medio del conocimiento del español, nos respeten a nosotros. Ese es el ideal, no la realidad; porque en realidad, parece que les estás hablando a las autoridades mestizas en la lengua indígena: no te hacen caso aunque entiendan lo que les estás diciendo en español".

La postura que la señora Juana atribuye a su propia gente es la llamada convergencia, o sea, la adaptación del habla a las necesidades comunicativas del interlocutor, lo que en este caso implica la transición de la lengua huichola a la española. En cambio, los mestizos responden con la actitud de divergencia, tratando de marcar distancia comunicativa frente a sus interlocutores indígenas, actuando como si la barrera lingüística no hubiera dejado de derrumbarse.

El segundo testimonio que nos habla del mestizo procede del señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum y el contexto en que se planta esta figura es la delincuencia: "De 2005 a 2008 estuve trabajando en la selva y, a pesar de que es selva, hay mestizos", reporta nuestro interlocutor tzotzil:

> Vienen de otros estados, de Chihuahua o de Sonora, para esconderse. Yo llegaba allá a visitar las escuelas y me recibían como un maestro indígena que los mestizos desprecian. Les hacía la pregunta: «¿Qué hacen aquí ustedes?» Contestaban: «Nada más porque nos gustó la tierra», pero eso es mentira. Yo me sé sus historias porque antes de empezar a trabajar, tuve que preguntarle al comité cómo entraron, de dónde vinieron, cuál es su conducta. Yo tenía que investigar primero para que no me atacaran. Y supe que estaban ahí porque en sus pueblos habían cometido errores y vinieron a esconderse. Mientras están escondidos en la montaña, son fuertes.

En este testimonio resalta la necesidad de averiguar el grado de alteridad de las personas con las cuales se entra en interacción, incluso por precaución y protección de uno mismo, ya que es gente que "comete errores", término usado por muchos comuneros entrevistados para señalar un acto condenable,

posiblemente un delito. La barrera entre "lo propio" y "lo otro", en este caso, es representada también por la distancia geográfica, la que define a los mestizos advenedizos de otros estados de la República mexicana y su presencia en la selva que no es de ellos. Con esto volvemos a tocar el tema del traspase del territorio indígena, el que motiva una gran parte de las alteridades percibidas.

El tercer testimonio es el más sorpresivo. Nos fue compartido por la señora Rosa Pérez, esposa del difunto curandero Antonio Jiménez (para recordar algunos detalles de la vida de este curandero reconocido, el lector puede regresar al capítulo cuarto). Nos encontramos en la comunidad tzotzil Chenalhó: "Una vez, los mestizos querían comprobar si en los pueblos indígenas los curanderos realmente podían curar, si tenían ese don de sanar", inicia la señora Rosa su relato.

> Entonces, se reunieron todos los curanderos de diferentes pueblos para ver un paciente que trajeron para acá en avión; era una señora enferma. Pasaron todos los curanderos, pero nadie pudo identificar lo que tenía la señora, hasta que un día un tal señor que conocía a mi esposo dijo: «Quieren probarlos y comprobar lo que son?» Y lo llevó a él. Mi esposo le tocó el pulso a la señora y dijo que estaba enferma porque se había asustado, quizá se había accidentado en un camión o avión. Y precisamente así había pasado, entonces vieron cuál era la causa de la enfermedad y a mi esposo le dieron un diploma.

En el recuento de la señora Rosa, el mestizo equivale al incrédulo que decide poner a prueba el saber de la medicina tradicional indígena y sale vencido por las facultades de don Antonio. Si tomamos en cuenta las ocurrencias del "otro" mestizo en los discursos de los comuneros entrevistados, podemos notar que se le adjudica una fuerte aura de alteridad casi insuperable, dotada de rasgos más bien negativos.

El sexto "otro": comunidad vecina

Hasta este momento casi todos los "otros" percibidos por los comuneros entrevistados han sido concebidos desde el esquema de lo "nuestro" opuesto a lo "ajeno", con unas barreras claramente marcadas; pero al nombrar el sexto "otro" –la comunidad indígena vecina– entramos en el campo de la alteridad que emana desde el interior mismo de lo propio.

Como en su momento dijo el señor Pedro Reyes de Jarácuaro, las comunidades indígenas son entes mutuamente independientes. Cada comunidad resuelve sus asuntos internos y no se involucra en lo que está pasando "tras lomita" en los pueblos contiguos. Esto por sí mismo permite hablar del pueblo vecino como un "otro" que se encuentra materializado en diversos testimonios personales.

Este relativo aislamiento puede desembocar básicamente en dos tipos de situaciones: la positiva en que las comunidades vecinas se visitan y colaboran, y la negativa en que se producen pleitos por los terrenos en las zonas limítrofes o por los recursos naturales, entre otros posibles asuntos. La señora Nayeli Zapote dice sobre su comunidad: "Hace más de treinta años, El Dexthi era nada más una colonia de la comunidad San Juanico. Actualmente, ya somos localidad en forma de polígono dentro de San Juanico, pero hemos tenido muchos problemas de terrenos, de delimitar el territorio. Ha habido enfrentamiento con la gente de otras comunidades". Para el caso de una disputa generada por el acceso a recursos naturales, contamos con el testimonio del señor Francisco Flores de Xochicuautla, quien relata lo siguiente:

> Lo primero que necesitaba el pueblo era el agua. Era poquita, pero con eso se mantenía, y uno como autoridad tenía que estar a la corriente para que no faltara; pero hay un pueblo vecino, Santa María Atarasquillo, donde se adueñaban de la línea y decían que el agua era de ellos, que solo por ellos la teníamos nosotros; pero no fue así: anduvimos investigando con los del saneamiento y nos dijeron que nadie era el dueño del agua porque venía de La Marquesa *(región cercana montañosa y boscosa)* y le daban mantenimiento unos cinco pueblos.

> Nos llamaron donde se arregla el problema y allá tuvimos entrevista para que los ingenieros no volvieran a decir esto.

Mientras los pleitos se mantengan sujetos a la intervención institucional que decide quién está en su derecho y quién no, se trata de conflictos desagradables, pero al mismo tiempo cotidianos y comunes. Sin embargo, el señor Crispín Amador describe un conflicto mucho más serio que ocurrió en el municipio de Atlapexco en el estado de Hildalgo. La comunidad afectada fue San Isidro de donde procede el señor Crispín: "Una vez, cinco pueblos hicieron alianza por un problema agrario de límites territoriales. Nos sitiaron y cercaron, nos quitaron el agua y la luz, se acabó el alimento en el pueblo. Todo el mundo se preocupó, yo estuve moviéndome desde Toluca hablando a la gobernación en México y a la gobernación del estado de Hidalgo. Esos pueblos querían agresiones, pero nosotros no y al final, todo se resolvió satisfactoriamente".

Este acontecimiento resulta interesante porque combina la enemistad con la amistad. Resulta que la comunidad de San Isidro, agredida por pueblos cercanos, también fue socorrida por otros en tal medida que el señor Crispín dice que con esto cambió la visión acerca de la convivencia intercomunitaria. Los pueblos que apoyaron a San Isidro ofrecieron, por un lado, una intervención armada: "Hubo otras comunidades que llegaron a ofrecernos apoyo y de plano dijeron: «Ustedes saben que nosotros estamos armados. Dígannos si los quitamos ahorita, pero va a correr sangre, va a haber muertos». Les dijimos: «No, espérense»".

La alternativa no violenta de apoyar al pueblo de San Isidro fue surtirlo con alimentos: "Los pueblos de más arriba de la sierra están más atrasados en cuestión de urbanización. No puedo hablar ni de conciencia ni de civilización, solo de urbanización porque no tienen carreteras", explica el señor Crispín. "Yo contacté con ellos porque quería mandar al pueblo como veinte toneladas de maíz y harina. Y ellos juntaron granos para apoyar a nuestra comunidad porque sabían que ya no teníamos".

El resultado directo de esta crisis, más que su superación y resolución, fue el fortalecimiento consciente de las relaciones de buena vecindad con

los pueblos aledaños: "A raíz de esto se compactó mucho la relación y se modificó nuestra visión de convivencia con otras comunidades", cuenta el señor Crispín:

> Empezamos a fortalecer la convivencia cultural. La gente de los pueblos vecinos viene a la misa de nuestra fiesta patronal, el año pasado llegó gente de diecisiete comunidades y no cupieron en la iglesia. También hacemos carrera atlética y la carrera de ollas que es de mujeres: cargan las ollas con agua en la cabeza y así hacen su competencia. Y para los jóvenes se han hecho deportes: fútbol, básquetbol. La gente de las demás comunidades viene a divertirse, los corredores llegan desde Pachuca, Distrito Federal, Veracruz, Xalapa, el año pasado tuvimos veintidós.

Cuando los pueblos vecinos se brindan apoyo y gozan de una relación amistosa, aplica el mismo principio de reciprocidad que el lector ubica desde los capítulos anteriores. Una de las formas de fortalecer las relaciones intercomunitarias es la llamada gozona, término que en Oaxaca designa el hecho de corresponder a la visita; por ejemplo, la comunidad uno invita la banda musical de la comunidad dos para que participe en la fiesta del pueblo y cuando la comunidad dos celebre su fiesta, la comunidad uno enviará recíprocamente a su propia banda (Alcántara, 2004: 43).

Para cerrar este apartado, acudiremos una vez más a San Isidro, donde se practican peregrinaciones en las que participan conjunta y recíprocamente dos pueblos. El señor Crispín explica cómo funciona:

> Cuando se acerca la fecha de la peregrinación, de la otra comunidad nos mandan un oficio donde se dice: «Los invitamos a nuestro pueblo y les rogamos que nos avisen cuántos nos van a visitar». Y nuestro delegado informa a la gente: «¿Quién quiere peregrinar?» Como cuarenta personas se van caminando durante unas tres horas, a todos les dan un tamal, un refresco y una bolsita de pan a su regreso. Y nosotros estamos obligados a hacer lo mismo con ellos cuando vienen.

Lo dicho por el señor Crispín refleja que estas actividades son cuidadosamente planificadas y formalmente acordadas. "Eso se sabe con tiempo", cierra el tema nuestro interlocutor, dejando claro que no se trata de una decisión hecha en la euforia del momento.

El séptimo "otro": zapatista

Conforme vamos avanzando sobre el eje de la alteridad que brota desde el corazón de "lo propio", no podemos hacer caso omiso de las menciones que los comuneros entrevistados hicieron del zapatismo. Este fenómeno es llamativo porque divide a la población chiapaneca entre los partidarios directos del movimiento, sus simpatizantes más bien tímidos, los que prefieren mantenerse neutrales y los que están en clara oposición. Sin embargo, cada fenómeno radical obliga a asumir bandos y genera un ambiente donde la neutralidad, por conveniente que sea, no suele ser la opción más sencilla.

El único de nuestros interlocutores que alguna vez formó parte del movimiento zapatista es el señor Pascual Gómez de Larráinzar. "Yo conocí las dependencias del gobierno y vi cómo tratan a la gente indígena, analfabeta", relata. "Ahí conocí el maltrato, el desprecio racial, la discriminación, el sometimiento ante aquellos poderosos. Entonces, cuando empezó a existir la semilla del movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, entré en esa fila y pasé un buen rato ahí, como diecisiete años. Lo que ellos quieren, las demandas que tienen son que haya respeto, igualdad, comprensión, democracia y justicia".

En este fragmento testimonial, el señor Pascual delimita un "nosotros" múltiple. Por un lado, un "nosotros" indígena, en su calidad de víctimas de maltrato institucional. Por otro lado, un "nosotros" zapatista, donde él mismo sigue presente por haber formado alguna vez parte de él. Como la participación directa del señor Pascual con el movimiento zapatista ya se acabó, su lenguaje está marcado por un "ellos" (la tercera persona gramatical en plural),

de tal forma que los objetivos del zapatismo o "lo que ellos quieren" quedan alejados del señor Pascual por medio de la gramática; pero al mismo tiempo permanecen muy cerca porque él mismo dice que "llegaron a mi mente y a mi corazón". Es un curioso testimonio de cómo el lenguaje que usamos a veces nos conduce a reflejar nuestras contradicciones o conflictos internos, en este caso, las temporalidades de la pertenencia a "algo" que ya no se encuentra vigente o aún sí en algún plano.

En oposición al grupo de pertenencia (indígena/zapatista), el señor Pascual delimita una serie de "otros" institucionales y políticos que abarcan a quienes representan el gobierno mexicano en sus diferentes niveles. La relación entre "nosotros" y "ellos" es una de sometimiento forzado, donde las posibilidades de acercamiento y diálogo son poco probables. Al enumerar las demandas de la agenda zapatista –respeto, igualdad, comprensión, democracia, justicia–, el señor Pascual da a entender que se trata de valores contrapuestos a la situación deplorable que impera en el México no zapatista. Por ende, el "otro" se delimita como una figura que está en conflicto con estos valores universales.

Si nos trasladamos al grupo intermedio, el de los simpatizantes, veremos que entre nuestros interlocutores se trata básicamente de personas procedentes de otros estados. El zapatismo fue mencionado como un referente de inspiración por el señor José Ramón Miranda de San Antonio Pueblo Nuevo en el Estado de México y también por el señor Pedro Reyes de Jarácuaro en Michoacán. Este último dice: "Nosotros tuvimos la fortuna de estar con los zapatistas por San Andrés Larráinzar en esos días cuando se estaban haciendo los acuerdos *(de San Andrés)*. Todavía alcanzamos a conocer a don Samuel Ruiz *(García, obispo de Chiapas y uno de los intermediadores del conflicto armado)* y a todos ellos, pero cuando empezaron los balazos, nos hicimos a un lado y corrimos".

Por último, cuando el zapatista es el "otro", se lo observa no tanto desde sus demandas políticas, sino más bien desde las dinámicas internas de las comunidades chiapanecas donde existe un sector zapatista. "Todos

los zapatistas son católicos, van a la iglesia donde tienen su imagen santa y hacen sus cargos ahí", dice el señor Manuel Gómez de la comunidad tzotzil Santa Martha; "pero no se quedan, sino que salen a organizar sus programas. A cada rato organizan cosas de pura política; si por allá hay una matanza o no sé qué, se van para allá y luego regresan".

"Los zapatistas se organizan solos", complementa el señor Sebastián Rodríguez de Chimhucum. "No están incluidos dentro de lo municipal, estatal o federal, y no aceptan los apoyos que da el gobierno".

En suma, a los zapatistas se los relaciona con la religión popular católica en oposición al protestantismo, pero al mismo tiempo se los contempla aparte por su agenda política que los "distrae" de la vida propiamente comunitaria.

El octavo "otro": protestante

"Daños no han hecho, solo han cambiado los cargos tradicionales", nos introduce el señor Cristóbal Santis de Aldama al tema de la entrada de otras religiones a su comunidad. Se refiere concretamente al protestantismo que últimamente compite con la religiosidad popular católica, con la que está vinculada una gran parte de la estructura comunitaria de cargos.

La alteridad representada por el protestante, pero también por cualquier otra persona no apegada al catolicismo "tradicionalista", no emana tanto de las diferencias religiosas por sí mismas, como explica el señor Cristóbal: "por el año 1998 hubo problemas religiosos en la comunidad y los protestantes fueron expulsados; pero volvieron a crecer, se formaron más religiones, y entonces se firmó un acuerdo de que hay libertad de religión y no se puede prohibir. Que elija cada quien".

El problema percibido por los comuneros entrevistados es más bien el impacto que la figura del "otro" protestante tiene sobre la cohesión comunitaria, principalmente sus estructuras organizacionales. Como ya sabemos,

una gran parte del sistema de cargos comunitarios no responde a la división estricta entre lo civil y religioso, pero la presencia de otras religiones obliga el sistema a reestructurarse y especializarse en una función u otra. "La persona que se sale del sistema tradicionalista pertenece a esa misma comunidad, pero ya no va a ejercer algunos cargos", aclara el señor Juan Gómez de Santa Martha. "Cuando esa persona se va de la iglesia *(católica popular)*, deja el sistema de cargos basado en escalones, pero sigue haciendo los cargos de trabajo comunitario como patronato, comisariado, agente rural municipal, vocal o policía. Esos no se descartan".

"Los cargos tradicionales se van perdiendo", reanuda el señor Cristóbal Santis. "Ya no queda mucha gente que quiera seguirlos haciendo y para mí es porque la gente ha cambiado de religión. Creo que en la agencia municipal hay un archivo sobre eso".

Con esta última afirmación, el señor Cristóbal alude al hecho de que, ante la entrada de nuevas religiones, las comunidades indígenas tienen que llevar un registro de la adscripción religiosa de la población. "El escribano lleva todo el control", pormenoriza el señor Manuel Gómez de Santa Martha. "Va viendo quiénes entran en la comunidad, se casan o se salen de la religión católica. También si uno va a la mitad del escalón, pero en ese momento se convierte en cristiano, en la comunidad tienen que buscar alguien que ocupe ese escalón por el tiempo que falta".

En suma, el "otro" protestante está muy cerca del núcleo de lo propio. Puede que sea un yerno, un hermano, un amigo, ya que alteridad religiosa empieza a brotar a nivel familiar. A menudo es un comunero que tal vez anteriormente era "uno de nosotros" hasta que cambió de credo, y por eso existe la voluntad de mantenerlo inmerso en el autogobierno comunitario, aunque con ciertas concesiones necesarias.

El noveno "otro": uno mismo como estereotipo impuesto

Muerte contra la vida
gloria de un pueblo
desaparecido
Es comienzo, es final
leyenda perdida
cinco siglos igual.
León Gieco

Al inicio de este libro se planteó la existencia de las representaciones sociales que las sociedades van creando para dar forma y sentido a sus fenómenos y personajes internos. Se dijo que la representación, al mismo tiempo que es generada por unos para ser aplicada sobre "otros", actúa sobre la consciencia que cada representado tiene de sí mismo. Es bien sabido que los mismos grupos que sufren la imposición de cierto estereotipo (en el caso nuestro, el "indio" o "indígena") llegan a interiorizar su lógica e integrarlo en su propia forma de pensar.

Al versar sobre un estereotipo interiorizado, lo individual se junta con lo social en un abrazo infinito. De tal modo que estamos cerrando este último capítulo con la misma afirmación con que abrimos el libro entero: al final de cuentas, el "otro" no es otra cosa que uno mismo. Dado que nadie tiene la capacidad de entender plenamente el mundo interno de los demás, cuando uno busca grados de semejanza o alteridad en las otras personas, en realidad está tratando de entenderse al menos a sí mismo en un proceso que solo se acaba en el momento de la muerte. Parece que nuestra identidad personal no hace otra cosa que conflictuarnos.

En cuanto al conflicto que las representaciones sociales de lo indígena generan en sus destinatarios, la señora Julia Cruz del pueblo huichol Cuexcomatitlán tiene mucho que decir: "Creo que nos hemos oxidado como un alambre", observa.

> Muchos han salido de la comunidad a la venta por la falta de tierras y, desgraciadamente, ahí se contagian y se oxidan. Visitan lugares donde se habla español y empiezan a hablar las dos lenguas y alejarse de sus raíces. También es algo muy chistoso cómo nos discriminamos a nosotros mismos. Cuando nos llega un apoyo del gobierno, sí somos indígenas; pero el resto del tiempo nos quejamos: ¡Ay, esos indios!» Luego alguien nos dice: «Pero tú pareces ese mismo». Y nos molestamos: «Estás loco, ¡yo no parezco ese indio!».

La señora Julia señala que uno mismo (persona huichola) prefiere pasarse del lado de "ellos" (personas mestizas), porque existe cierta presión social que lo favorece. Su conclusión es: "Como que nos estamos desconociendo". Esto es grave porque desconocerse es desvirtuar la curiosidad que uno tiene acerca de sí mismo, replegarse al reino de la ceguera voluntaria. En cambio, el acto contrario de "reconocerse" significa volver a conocerse con el riesgo de encontrar algo con que no se contaba, algo sorpresivo, incluso, amenazante. Reconocerse es tener que enfrentarse con uno mismo que no conocemos, y valorar lo encontrado en esta confrontación.

Quizá este es el curso que le urge establecer a la arca de Noé a la que se subieron los pueblos indígenas en el momento histórico de la conquista española. El barco zarpó hace más de cinco siglos y hasta hoy sigue navegando sin avistar tierra firme. La brújula no sirve muy bien. Ya veremos qué pasará.

Para finalizar

Tratado contra la arqueología identitaria

¿Qué son las comunidades indígenas, cuyos habitantes nos hablan a lo largo de este libro? Quizá nunca sepamos abarcarlas todas con una sola definición, pero al menos podemos intentar decir lo que no son.

Resulta que estas pequeñas unidades sociales que en su mayoría muestran una fuerte voluntad de vida definitivamente *no* son el reflejo fiel de las estructuradas y jerarquizadas civilizaciones precolombinas, cuyo fin como entes soberanos fue marcado por la conquista española. Lo mesoamericano de hoy no es una simple yuxtaposición de unos segmentos culturales sobre otros que permita hacer una arqueología de ideas y excavar los significados por tanto tiempo enterrados para observarlos en su estado genuino o incluso rescatarlos.

Un visitante entusiasmado por las lecturas históricas sobre la antigüedad clásica, en vano buscaría dentro de la Grecia actual la remota patria que vio nacer a Heráclito, Sócrates o Pericles; de igual forma, un curioso

por palpar la esencia precolombina en México, tampoco podría extender la mano a un Nezahualcóyotl o un Tlacaélel de hoy, por mucho tiempo que haya pasado contemplando los rostros de los que conforman los pueblos indígenas contemporáneos. Los rasgos físicos en ocasiones lo pueden remitir a los personajes que habitan las viejas estelas mayas, las esculturas olmecas o las urnas funerarias zapotecas, pero las lenguas hoy habladas, las etnicidades hoy profesadas y, sobre todo, las miradas sobre la historia propia se encuentran demasiado lejos de su cuna prehispánica. Por cierto, hay grandes personajes provenientes de las culturas originarias actuales a las que este visitante curioso podría apretar la mano, pero tal vez no sea consciente de su existencia o, quizá, su relevancia está tapada por el resplandor de la inalcanzable herencia precolombina.

"Hoy vi a mi primer indígena", reportó alguna vez con emoción genuina un amigo mío, checo, durante sus primeros días de visita en México. "¿Dónde?", le pregunté naturalmente. "Bailaba en el Zócalo en la Ciudad de México con un taparrabos y un enorme penacho", me respondió.

Vio tan "suyo" a este presunto indígena que utilizó el pronombre posesivo "mi" y con esto logró abrazar a alguien muy "otro" (y, por lo mismo, fascinante), integrándolo en lo propio, hasta poseyéndolo para expresar la magnitud de esta experiencia vivencial. Para mi amigo, el "otro" se hizo "suyo" porque se había enterado de su existencia desde antes de viajar a México y desde entonces deseaba confrontarse con esta alteridad, la que se le hacía deslumbrante. En realidad, lo que quiso ver, desde su propia calidad del "otro" extranjero, era precisamente a ese antiguo mesoamericano que aún no había sido "descubierto" por los españoles y nombrado "indio". La pregunta (retórica) es: ¿Les habrá pasado esto también a los mismos mexicanos?

En este libro proponemos que los "arqueólogos de la identidad" desechen la decepción que a menudo se genera fútilmente al comparar lo precolombino con lo indígena actual. Los que quisieran ver en las comunidades indígenas contemporáneas un legado cultural genuino que urge defender ante las contaminaciones de la modernidad, lucharían contra molinos de viento y generarían nuevas barreras comunicativas. En cambio, nuestra invitación consiste

en "leer" a las comunidades indígenas actuales, refrescando nuestros puntos de vista a través de fuentes de conocimiento múltiples que coinciden, pero a veces también entran en contradicciones mutuas. Extendemos la invitación a no temer esta complejidad que nos genera sorpresa; asimismo, a dejar que nos abrume.

Sin lugar a dudas, el modo de vida observable en las comunidades indígenas contemporáneas debe ser una fuente de inspiración para la sociedad mexicana moderna. Por tendencioso que esto se escuche, no proponemos rechazar un tipo de conocimiento y optar artificialmente por otro ajeno, sino tener la sensibilidad y apertura hacia experiencias culturales distintas que tienen la capacidad de hacernos ver las cosas desde nuevos ángulos; en este sentido, México rebosa de potencial.

Dicho de otro modo, sería engañoso clasificar como "diferente", lo que a uno mismo se le hace diferente, sin distinguir el acto de la mirada propia, sin darse cuenta de que todos somos un "otro" para alguien. En realidad, los elementos de los que nos percatamos con especial interés en una cultura que no es nuestra, tienen relación con el punto desde donde la estamos mirando. Como dice Martínez Luna (2003b: 18): "Normalmente, cuando se vive en una comunidad, se pierde sensibilidad para valorar lo que nos rodea".

En el estado de Oaxaca, un visitante mexicano procedente de la capital o un turista extranjero tienen la posibilidad de observar el huipil (vestimenta femenina de origen prehispánico) de una mujer indígena y dejarse fascinar por lo diferente que es respecto a las prendas que el observador acostumbra ponerse. Por su parte, un joven indígena huichol, por primera vez de visita en la ciudad de Guadalajara, se queda viendo a una mujer que luce zapatillas con tacones altos, clasificándola con el indíce más alto de novedad y alteridad respecto a su propia forma de vestir (Corona Berkin, 2011). La pregunta sería: ¿cuál de estos dos elementos culturales, el huipil o el tacón, amerita ser etiquetado como el más raro, sorpresivo, otro?

En este libro no se quiere caer en utopías sociales y creencias ingenuas como la idea colonial caduca del "buen salvaje", y los mismos exponentes

de la comunalidad nos acompañan al afirmarlo. Como señala Floriberto Díaz (2003: 109-110): "No se trata de decir que todo lo indio es lo mejor. Estoy plenamente consciente de que no lo es, pero habiendo ya personas que se dedican a hablar de nuestros defectos, he preferido poner énfasis a lo que considero positivo". Y Jaime Martínez Luna (2003b: 14) agrega: "Destacar las bondades de la vida comunal no significa ni ocultar sus conflictos ni pretender ninguna superioridad respecto a la vida individualista, significa simplemente resaltar lo mejor de un tipo de vida distinto al nacional".

Recordemos que en este libro hablan comuneros que habían pasado por mi filtro selectivo. Yo buscaba a personas dispuestas a compartirme lo que para ellas significa habitar en una comunidad indígena y participar en su sistema de autogestión, y resultó que estos voluntarios eran en su totalidad partidarios de lo comunal, convencidos del valor de lo que llaman "tradición" o "costumbre", en su mayoría adultos mayores. Sus testimonios invitan a la defensa de lo ancestral, a menudo incitan sentimientos de pérdida y añoranza. En cambio, los que esta vez no alzaron sus voces fueron los que se habían alejado definitivamente de sus comunidades de origen para no regresar más, atraídos por otras formas de vida, o los que sí habitan en espacios comunitarios y, sin embargo, no se sienten felices en ellos. Tal vez habría que dedicarles el siguiente volumen para que la visión de la comunidad indígena de México no sea únicamente la de sus defensores, sino también de sus críticos.

Dicho esto, tal vez sea suficiente para si no revertir, al menos desbalancear la creencia de que México no tiene por qué mirar hacia su interior para buscar otros puntos de vista sobre sus propias problemáticas. Estamos a tiempo para dejar de representar al "otro" indígena como una víctima histórica y reconocerlo desde aquí y ahora en su capacidad creativa, sin importar cómo sea el futuro que el destino le ha preparado.

Epílogo

La quinta fuente de conocimiento

Por Rafael Juárez Toledo

En el año 2009, Zuzana Erdösová llegó a México sin saber que su interés por el país crecería tanto que llegaría a cambiar su residencia para establecerse aquí. No era la primera vez que había estado en México o en algún otro lugar de habla hispana (Perú y España), pero en esta ocasión ella decidió ser parte del complejo esquema social que presenta la sociedad mexicana, la cual solo conocía por medio de enciclopedias y de la vasta literatura de autores mexicanos y latinoamericanos que se estudia en el Departamento de Lenguas Románicas en su universidad de formación, la Universidad de Palacký en Olomouc en la República Checa.

De manera que su trayectoria académica y de investigación ha sido una construcción que se nutrió de un espectro de componentes, entre su formación de origen y el aprendizaje obtenido en sus múltiples visitas a México como estudiante de intercambio, posteriormente como alumna de un programa doctoral dentro de la Universidad Autónoma del Estado de México, donde ahora es profesora e investigadora.

Ella fue atraída especialmente por aquella parte que cataloga a México como país pluricultural y que se encuentra contenida en sus pueblos originarios. El contacto establecido con las comunidades originarias había sido un sueño esperado que pronto se convirtió en pasión. Su origen checo y el elevado manejo de su idioma natal ha sido siempre una ventaja, porque le permite pensar con viveza, al ser el checo un idioma con un campo de movimientos y posibilidades que solo alguien capaz de aprender la lengua sería capaz de comprender. Esta cualidad, junto con su formación como sociolingüista, trajo ventajas, mediante las cuales comenzó a indagar en la diversidad lingüística de México y quiso comprender cómo se entiende la vida de acuerdo con la lengua empleada.

Así, ha dirigido su trabajo de investigación hacia la comprensión del significado del modo de vivir de quienes son herederos de las culturas precolombinas en México. Su trabajo fue desarrollándose bajo un criterio integral e integracionista, al mismo tiempo que formal y participativo; bajo un modelo metodológico que está presente en la historia de su trayectoria misma.

Su primera etapa como investigadora estuvo condicionada por el empleo de herramientas del campo convencional de la ciencia social, lo cual encajonó su labor por las peticiones institucionales para crear reconocimiento a su trabajo: ensayos, artículos, libros coordinados, informes para proyectos de investigación. Con el paso del tiempo, conforme adquirió mayor confianza para dirigir por cuenta propia su desempeño académico y científico, simplemente se movió hacia la conformación de un sentir propio sobre el significado de las ciencias sociales y sus procedimientos.

Su actuación, porque eso concibe su proceder dentro de la investigación: una actuación artística, dio inicio por la parte más cercana a ella, el ámbito académico. Sus primeros encuentros con el México buscado se realizaron mediante diversas estancias en centros de investigación, pero con mayor fuerza en las Universidades Interculturales, principalmente en San Cristóbal de las Casas y en San Felipe del Progreso. Posteriormente, bajo el acompañamiento de personas oriundas de las localidades indígenas y colegas previamente

interrelacionados con los habitantes de las mismas, realizó múltiples visitas a las comunidades indígenas del territorio mexicano principalmente en el Estado de México, Chiapas y Oaxaca.

Se encontró con el conocimiento local escondido, descubrió la existencia de otro México. El México subordinado, olvidado, ultrajado; pero al mismo tiempo un México de orgullo y lleno de acción. Varios hallazgos llenaron su bagaje intelectual, por ejemplo, el tema asociado con la creación de nidos de lengua,[10] una experiencia que dejó una huella (como un tatuaje imborrable sobre la piel) y donde conoció el activismo de los fundadores del nido de la lengua ayuuk (mixe) dentro del casco urbano de la capital oaxaqueña, un caso que ella almacena como una experiencia viva.

En el mismo estado de Oaxaca pudo tener contacto con artesanos y artistas de comunidades que hoy trabajan la talla de madera y que han transformado sus formas de trabajar, lo mismo pasó con los artesanos de San Cristóbal de las Casas y poblaciones aledañas, donde fue testigo de la fuerte participación social y liderazgo femenino, y la recuperación de espacios por las comunidades indígenas. Aprendió la filosofía de vida y el sentir de la gente en la mezcla de mundos que se traslapan entre el estilo hegemónico y la tradición. Y así se podría ir generando una novela acerca de su interés por conocer sobre este país y su mosaico social.

Su sentido metodológico consiste en una construcción que solo ella podía integrar; por tanto, este será un libro único en su tipo, dentro del cual ella se ha integrado. No hay separación, ella representa la obra y la obra la representa; pero la obra al mismo tiempo no es ella, sino un cúmulo de saberes que provienen desde la voz de quienes viven en los modos de vida por ella buscados: para comprender, para conocer, para compartir.

---

[10] Modelo comunitario de revitalización de las lenguas ancestrales en riesgo de extinción, el cual consiste en reagrupar a los bebés y niños en torno a los hablantes nativos de la lengua amenazada, generando un ámbito de convivencia informal que facilite la adquisición lingüística natural para que se conviertan en hablantes nativos.

Es posible identificar este libro con la vertiente que hoy se ubica en la ciencia revolucionaria y es, en mi opinión, la primera vez que estoy frente a un escrito que permitirá entender y visualizar, en una obra plasmada, cómo debe trabajarse en la complejidad. Es un libro que ha roto paradigmas y muestra la esencia del sistema complejo, cuyos elementos de inicio evolucionan y se transforman cualitativamente en algo nuevo.

¿Que hay dentro del trabajo? La lectura del libro me hace recordar la mayéutica socrática, asociada a la ironía para contradecir el pensamiento hegemónico, no para anularlo, sino para tratar de abrirlo y bajar la soberbia del conocimiento experto. Me hace recordar la doctrina hegeliana basada en la dialéctica, luego asumida en la lucha de contrarios de corte marxista y el proceso de cómo la antítesis confronta la tesis y surge la síntesis, hasta llegar a percibir rasgos del estructuralismo y la conciencia colectiva. Están presentes las premisas de la sociolingüística y los contenidos de la filología. Se nota el contacto etnográfico y la noción del territorio como espacio vivido hasta llegar al concepto de la territorialidad. La otredad como modo de entendimiento, el papel de la historia leída, la subjetividad; hay contacto con la ciencia revolucionaria, la emergencia sistémica y muchos campos más que ella ha sabido acomodar.

Quizá lo más importante en el libro es la presencia de la voz activa de quienes han transmitido el significado original de su conocimiento y experiencia, la voz de quienes con orgullo han platicado su experiencia en los cargos comunitarios ocupados y emiten mensajes, más que narraciones. La voz de quienes confían en que Zuzana sabrá hacer notar la recuperación de significados incluso desde la traducción entre diferentes lenguas. Así se generó la mezcla precisa entre quienes platican en su lengua originaria, quien intermedia en la traducción e interpretación y Zuzana en un proceso de clara interlocución.

Este es un trabajo vivo y activo que mezcla la oración científica con la oración del comunero, miembro de una comunidad originaria. Un documento que suaviza la rigurosidad del hallazgo científico y lo mezcla con la sencillez de la interpretación de la vida de los pueblos visitados, donde ella

no tuvo encuestados o personajes de estudio; no, ella tuvo y tiene amigos que han intermediado o transmitido su sentir como se hace con un amigo, no como quien está frente a una investigadora desconocida.

Este libro no es un producto aislado, detrás del mismo hay un trabajo que Zuzana ha generado para comprender y transmitir su sentir. Por un lado, se hace presente su éxito de participación en el ámbito formalizado del mundo de la ciencia; pero también ha tenido que trasladarse al campo del arte, donde ella ha sido promotora de una agrupación musical que realiza la fusión checo-mexicana para rescatar y rescatarse a sí misma en la raíz musical de ambos países: México y República Checa. Este proceder suyo como cantante, letrista y difusora de la agrupación permite entender el proceso metodológico del libro, el cual es semejante a una composición musical y, aunque parezca inverosímil, el libro tiene musicalidad. El proceso metodológico percibido está basado en la armonía y ella ha jugado el papel de la dirección musical.

No estamos frente a una creación totalmente nueva, sino a una interpretación: la versión de ella que es también la versión de todos. Ella transmite lo aprendido por todos los terrenos posibles, genera una congruencia de vida y esto es ciencia revolucionaria (la configuración de redes que enlazan a todos y motivan a transmitir).

El argumento metodológico empleado se basa en el sentir, en la emoción del participante activo, quien al mismo tiempo se hace observador: de ella y su mundo; por tanto, ella es parte del problema observado. Su actuación genera la igualdad de comunicación, abre el diálogo para extraer, pero induce a que "el otro" también extraiga, y así juntos aprenden y se comprenden a su manera. Estamos ante un esquema que asume la transversalidad al colocar la voz de todos en el mismo plano de atención.

Dos temas centrales en su trabajo radican en el significado de la otredad y en el desarraigo. En el primer caso, ella misma resume la idea: "conocerse a sí mismo a través del otro". De alguna manera este sentir de ella en la mirada de los otros queda planteado en su trabajo, puesto que al inicio del libro identifica una serie de cuestionamientos asociados con la alteridad: ¿Quién es el otro? ¿Por qué hay algunos que son nombrados en más ocasiones

que los otros? ¿Para quién el indígena es el "otro"? Seguramente hay un elemento subjetivo y hasta inconsciente en su proceder, y así inicia por el lado más vulnerable de su investigación: ¿Cómo se representa a lo indígena en México?

En el segundo caso, Zuzana puede entender el significado de sus interlocutores, porque ella ha experimentado el desarraigo como consecuencia de su origen extranjero; pero sus interrogados, lo sabe ella, han padecido el desarraigo dentro de su tierra misma. Este sentir mutuo es lo que permite la sinapsis: se miran y se reconocen. Luego comienza la sinergia; pero esto lo ve ella como una ventaja, porque así es como el individuo puede separarse de sí mismo, luego integrarse y reintegrarse, y cada vez ser uno diferente. ¿Acaso no es esto un proceso resiliente? ¿Acaso no hay en el fenómeno del desarraigo evolución, disrupción, adaptación?

En esta obra se percibe el atrevimiento de la autora por tratar de romper con los esquemas epistémicos habituales. Transformó su cúmulo de conocimientos en el deseo por transmitir su experiencia viva sobre lo aprendido, sobre lo escondido. Estamos frente a un libro con párrafos escritos por el deseo, no por la imposición de la formalidad institucional. Parece que la autora ha querido mostrar que hay maneras diferentes para dar a conocer el quehacer científico, bajo argumentos creados en la interrelación y la comunicación permanente. Se trata de pasar de la ciencia al arte, o permitir que la ciencia integre al arte como modo de expresión y de reconocimiento.

Referencias bibliográficas

Accorssi, Aline; Scarparo, Helena y Pizzinato, Adolfo (2014). La dialogicidad como supuesto ontológico y epistemológico en Psicología Social: reflexiones a partir de la Teoría de las Representaciones Sociales y la Pedagogía de la Liberación. *Revista de Estudios Sociales*, No. 50, 31-42.

Aguirre Pérez, Irma Guadalupe (2003). Participación política y social de mujeres indígenas: el caso de una lideresa tradicional. *Cuicuilco*, Vol. 10, No. 27, 1-26.

Alcántara Núñez, Honorio (2004). *Vivencias y convivencias de un alcalde mixe*. México: CONACULTA.

Alvarado Borgoño, Miguel (2019). El ansia por la comunicación de Édouard Glissant y de la literatura antropológica chilena. *Cinta Moebio*, No. 64, 31-42.

Aparicio Wilhelmi, Marco (2009). La libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas. El caso de México. *Boletín mexicano de derecho comparado*, Vol. XLII, No. 123, nueva serie, 13-38.

Baena Vallejo, Germán Arley (2013). La realidad como invención del lenguaje. Una apreciación desde el psicoanálisis. *Psyconex*, Vol. 5, No. 7, 1-13.

Báez-Jorge, Félix (1996). Santos patrones y religiosidad popular en Mesoamérica: contribuciones y limitaciones analíticas. *La Palabra y el Hombre*, No. 97, 99-112.

Baños González, María Elena (2007). *Los hñahñus de la localidad de San Juanico, municipio de Ixmiquilpan, Hidalgo. Monografía.* Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Bartra, Armando y Otero, Gerardo (2008). *Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia*. En Sam Moyo y Paris Yeros (coord.): Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina. Buenos Aires: CLACSO.

Basave, Agustín (2011). *Mexicanidad y esquizofrenía. Los dos rostros del mexiJano*. México: Océano.

Bastida Muñoz, Mindahi (2001). *500 años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad. Hacia la creación de un cuarto piso de gobierno*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Beaucage, Pierre (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: Plaza y Valdés.

Benko, Georges y Strohmayer, Ulf (1997). *Space and Social Theory. Interpreting Modernity and Postmodernity*. Reino Unido: Blackwell Publishers.

Benveniste, Émile (1999). *Problemas de lingüística general*, Tomo II. México: Siglo XXI Editores.

Bühler, Karl (1965). *Theory of language: the representational function of language*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Campos Alanís, Juan (2003). Análisis del Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresa) en el municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México, 1998-2000. *Papeles de Población*, No. 35, 181-207.

Campos Winter, Hugo (2018). Estudio de la identidad cultural mediante una construcción epistémica del concepto identidad cultural regional. *Cinta Moebio*, No. 62, 199-212.

Canedo Vásquez, Gabriela (2008). Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por "usos y costumbres" en Oaxaca (México). En Alberto Cimadamore (comp.), *La economía política de la pobreza*, Buenos Aires: CLACSO, PP. 401-426.

Capriati, Alejandro (2017). Tensiones y desafíos en el uso del método biográfico. *Cinta Moebio*, No. 60, 316-327.

Cárcamo Landero, Solange y Araya Anabalón, Jorge (2020). Coautoría--responsiva y descripción densa: escritura investigativa en perspectiva analéctica-liberadora. *Cinta Moebio*, No. 67, 48-64.

Castoriadis, Cornelius (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

Corona Berkin, Sarah y otras voces (2007). *Entre voces. Fragmentos de una educación "entrecultural".* Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Corona Berkin, Sarah (2011). Postales de la diferencia. La ciudad vista por fotógrafos wixáritari. México: CONACULTA.

Corona Berkin, Sarah (2012). *Notas para construir metodologías horizontales*. En Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier (coords.), En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales. Barcelona: Gedisa, 85-110.

Corona Caraveo, Yolanda (2010). Cambio y continuidad cultural. Algunas metáforas. Anuario de investigación UAM-Xochimilco, 571-587.

Chávez Arellano, María Eugenia (2008). Las familias mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo, municipio de San José del Rincón, Estado de México. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, Vol. 5, No. 1, 71-91.

Chávez Mejía, Cristina; Ramírez Torres, Juan Luis y Guadarrama Vilchis, Johanna (2016). Territorio e identidad mazahua en la fiesta patronal de San Pablo Tlalchichilpa, Estado de México. *Revista de Geografía Agrícola*, No. 57, 7-18.

Dear, Michael (2002). *Spaces Readings in Human Geography*. Reino Unido: Blackwell Publishers, Editors Dear and Flusty.

DECEL. *Diccionario Etimológico Castellano en Línea*. Disponible en: http://etimologias.dechile.net/

Deutscher, Guy (2011). *Prisma del lenguaje. Cómo las palabras colorean el mundo*. Barcelona: Ariel.

Díaz Cruz, Rodrigo (2017). *Poder y efectos de presencia. Representación científica y performance*. En Adriana Guzmán, Rodrigo Díaz Cruz y Anne W. Johnson (Coords.), Dilemas de la representación: presencias, performance, poder. México: Juan Pablos Editor, 57-87.

Díaz Gómez, Floriberto (2003). *Comunidad y comunalidad*. En Juan Rendón Monzón (Coord.), La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios. Tomo I. México: CONACULTA, 91-107.

Eco, Umberto (2021). *Decir casi lo mismo*. México: Debolsillo.

El Kybalión (2016). Pampia Grupo Editor.

Erdösová, Zuzana (2013). *Negace přítomnosti. Indiánské obyvatelstvo v Latinské Americe jako objekt předsudků a diskriminace.* En Andrea Preissová Krejčí e Irena Švachová (Eds.), Protipředsudkové vzdělávání v kontextu multikulturalismu. Olomouc: Univerzita Palackého, 148-164.

Erdösová, Zuzana, en colaboración con Sosa Ortega, Gabriel (2022). La tradición oral de San Martín Tilcajete: Herencia reencontrada de un pueblo zapoteco de Oaxaca. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Foucault, Michel (2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 1ª reimpresión.

García Canclini, Néstor (1997). Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. 3, No. 5, 109-128.

Gaussens, Pierre (2019). Por usos y costumbres: los sistemas comunitarios de gobierno en la Costa Chica de Guerrero. *Estudios Sociológicos*, Vol. XXXVII, No. 111, 659-687.

Gieco, León (1992). Cinco Siglos Igual [canción]. En *Mensajes del alma*. Argentina: EMI.

Girola, Lidia y Alba, Martha de (2018). *Imaginarios y representaciones sociales. Un estado del arte en México.* En Martha de Alba (Ed.), Imaginarios y representaciones sociales: Estado de la investigación en Iberoamérica. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 349-424.

González Casanova, Pablo (2001). Los zapatistas del siglo XXI. *Observatorio Social de América Latina,* No. 4, 5-8.

González Galván, Jorge Alberto (2016). *Artículo 2º. Comentario*. En Héctor Fix Fierro y Diego Valadés, Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones. Tomo VI. México: Porrúa, 300-328.

González Galván, Jorge Alberto (2019). El municipio indígena en México. *Hechos y derechos*, No. 50.

González Ortiz, Felipe (2001). La organización social de los mazahuas del Estado de México. *Ciencia Ergo Sum*, Vol. 8, No. 1, 19-29.

González Ortiz, Felipe y Romero Contreras, Tonatiuh (1999). Robert Redfield y su influencia en la formación de científicos mexicanos. *Ciencia Ergo Sum*, Vol. 6. No. 2, 211-216.

González Pablo, Lorena (2015). *Organización social y espacial de la cocina mazahua en San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón (1950-2013).* Tesis de maestría. El Colegio de Michoacán.

Gómez Fernández, Teresita (2014). *Los tzeltales lo saben. Concepciones sobre conocimiento, aprendizaje y enseñanza entre tzeltales de Chiapas*. México: Universidad Iberoamericana.

Guadarrama Vilchis, Jhoanna (2013). *Conservación y uso de la biodiversidad en el marco de la fiesta patronal del ejido mazahua de San Pablo Tlalchichilpa, San Felipe del Progreso, Estado de México.* Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma del Estado de México.

Guízar Vázquez, Francisco (2007). Parentesco y relaciones de género en una localidad wixarika (huichol) del sur de Durango. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 2, No. 2, 192-227.

Harvey, David (1973). *Social Justice and the City*. London: Edward Arnold.

Herazo González, Katherine Isabel y Moreno Luna, Brenda Mireya (coords.) (2014). *Sentido de comunidad en un pueblo originario: Santa Martha Acatitla (entre los carrizos)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Hernández Pérez, Isaac Pablo (2015). *Paralelismo biográfico indígena*. Oaxaca.

Hernández San Juan, David (2017). *Arraigo comunitario y prácticas de transgresión: Experiencias juveniles en el ejido de Cochotla Atlapexco, Hidalgo*. Tesis de maestría. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

INEGI/INPI (2010). *Catálogo de Localidades Indígenas 2010*. Disponible en: http://www.inpi.gob.mx/localidades2010-gobmx/index.html

Jaramillo Marín, Jefferson (2012). Representaciones sociales, prácticas sociales y órdenes de discurso. Una aproximación conceptual a partir del Análisis Crítico del Discurso. *Entramado*, Vol. 8, No. 2, 124-136.

Kirchhoff, Paul (2000). Mesoamérica. *Dimensión Antropológica*, Vol. 19, 15-32.

Kluckhohn, Clyde y Kroeber, Alfred Louis (2001). Culture. *A Critical Review of Concepts and Definitions*. Greenwood Pub Group.

Korsbaek, Leif *et al.* (1999). El sistema de cargos en San Antonio de las Huertas como instancia integradora de la vida social. *Ciencia Ergo Sum*, Vol. 6, 261-270.

Korsbaek, Leif y Miguel Rentería (2007). El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, Vol. 3, No. 1, pp. 195-224.

Kristeva, Julia (1988). *El lenguaje, ese desconocido*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Lacan, Jacques (1971). *Lectura estructuralista de Freud*, México: Siglo xxi.

La reforma constitucional en materia indígena en México. *Lex, difusión y análisis* (2002). No. 79, 391-406.

Lassiter, Luke Eric (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Lefebvre, Henri (1974). La producción del espacio. *Revista de Sociología*, No. 3, 219- 229.

Lenkersdorf, Carlos (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.

León Portilla, Miguel (1998). *Los modernos mesoamericanos*. Masiosare, 8 de marzo de 1998. Disponible en: http://www.jornada.unam.mx/1998/03/08/mas-modernos.html

Leyva César, Mario y Arriaga Ornelas, José Luis (2020). La defensa del territorio de San Franciso Xochicuautla, México, como una forma contenciosa de la diferencia. *Derecho y Ciencias Sociales*, No. 22, 144-166.

Lorente y Fenández, David (2011). *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima, deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: Universidad Iberoamericana.

López Austin, Alfredo (2012). *Cosmovisión y pensamiento indígena*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Luna, María Virginia (2014). El paradigma de la complejidad en discursos sobre formación docente en ciencias, *Ciênc. Educ.,* Vol. 20, No. 4, pp. 971-986.

Maldonado Alvarado, Benjamín (2003). *La comunalidad como una perspectiva antropológica india*. En Juan Rendón Monzón, La comunalidad, modo de vida en los pueblos indios. Tomo 1. México: CONACULTA.

Martínez Luna, Jaime (2003a). *Comunalidad y desarrollo*. México: CONACULTA.

Martínez Luna, Jaime (2003b). *Autonomía y autodeterminación. Pasado y futuro de y para nuestros pueblos.* En Juan Rendón Monzón, La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios. Tomo I. México: CONACULTA, 121-131.

Martínez Luna, Jaime (2003c). *Discriminación y democracia en un estado multiétnico*. En Juan Rendón Monzón, La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios. Tomo I. México: CONACULTA, 133-141.

Martínez Luna, Jaime (2014). *Diario Comunal 203: Vocación de servicio, piedra fundamental para una nueva sociedad*. 19 de mayo 2014, Disponible en: http://jaimemartinezluna.blogspot.mx/2014/05/diario-comunal-203-vocacion-de-servicio.html [Blog de Jaime Martínez Luna].

Materán, Angie (2008). Las representaciones sociales: Un referente teórico para la investigación educativa. *Geoenseñanza*, Vol. 13, No. 2, 243-248.

Miramón Vilchis, Marco Antonio (2013). Michel Foucault y Paul Ricoeur: dos enfoques del discurso. *La Colmena*, No. 78, 53-57.

Morales López, Esperanza (2013). Análisis del discurso y complejidad. *Llengua, societat i comunicación*, No. 11, pp. 55-61.

Moscovici, Serge (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.

Munguía Salazar, Alex; Delgadillo Díaz Leal, Lourdes Guadalupe y Victoria de la Rosa, Silvano (2016). La lucha de los pueblos originarios en México por el reconocimiento de sus derechos. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, Vol. 27, No. 2, 187-214.

Murgueitio Manrique, Carlos Alberto (2014). El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia, 1853-1876. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 20, No, 1, 73-95.

Navarrete Linares, Federico (2008). *Los pueblos indígenas de México*. Ciudad de México: CDI.

Navarrete Ulloa, Carlos Alberto y Dolores Bautista, Jorge (2014). Caciquismo en Atlapexco, municipio de la huasteca hidalguense. *Revista de El Colegio de San Luis*, Año IV, No. 8, 12-37.

Oehmichen Bazán, Cristina (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas*. Mazahuas en la Ciudad de México. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Olmos Alcaraz, Antonia (2015). Análisis crítico de discurso y etnografía: Una propuesta metodológica para el estudio de la alteridad con poblaciones migrantes. *Empiria, Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, No. 32, 103-128.

Ortiz Fernández, Fernando (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y azúcar*. La Habana: Jesús Montero.

Page Pliego, Jaime Tomás (2006). *Ayudando a sanar*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Piña Osorio, Juan Manuel y Cuevas Cajiga, Yazmín (2004). La teoría de las representaciones sociales: Su uso en la investigación educativa en México. *Perfiles educativos*, No. 26, 102-124.

Ragon, Pierre (2002). Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII). *Historia Mexicana*, Vol. LII, No. 2, 361-389.

Ramírez Velázquez, César Augusto (2013). *La satisfacción de las necesidades de información y el cambio de identidad en la comunidad indígena amuzga*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Rendón Monzón, Juan (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios. Tomo I*. México: CONACULTA.

Reyes Sanabria, Saúl (2013). Categorías de entendimiento. Un estudio de caso en Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca-México. *Cuadernos Interculturales*, Vol. 11, No. 21, 111-140.

Ricoeur, Paul (2006). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI Editores, 3a edición.

Rojas Cortés, Angélica (2008). Una nueva forma de conceptualizar las relaciones interétnicas. Reseña de Corona Berkin, Sarah *et al.* (2007). Entre voces... Fragmentos de educación entrecultural. *RMIE*, Vol. 13, No. 36, 315-317.

Rojas, Sergio (2013). La escritura del cogito: una hipótesis sobre Samuel Beckett. *Aisthesis*, No. 54, 39-54.

Romero, Horacio Gabriel (2004). Imaginario y representaciones sociales. IV Encuentro Nacional y I Latinoamericano: La universidad como objeto de investigación, 7, 8 y 9 de octubre 2004, Tucumán, Argentina.

Romero Navarrete, Lourdes (2015). El ejido mexicano: entre la persistencia y la privatización. *Argumentos*, Vol. 28, No. 79, 217-238.

Rufer, Mario (2012). *El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial*. En Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier (coords.), En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales. Barcelona: Gedisa.

Salazar Zarco, Ana Lilia (2008). La politización partidista como mecanismo de resistencia: el caso de los otomíes mexiquenses. *Ra Ximhai*, Vol. 4. No. 3, 685-712.

Sánchez, Consuelo (2008). *La autonomía en los senderos que se bifurcan: del proyecto político a la autonomía de hecho.* En Natividad Gutiérrez Chong (coord.): Estados y autonomías en democracias contemporáneas. Bolivia, Ecuador, España, México. México: Plaza y Valdés, 273-293.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés (2021). *Sentipensar intercultural y metodología para la sustentabilidad de desarrollos otros*. México: Universidad Autónoma Indígena de México.

Sandoval Forero, Eduardo; Topete, Hilario y Korsbaek, Leif (2002). *Cargos, Fiestas, comunidades.* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Santander, Pedro (2011). Por qué y cómo hacer análisis de discurso. *Cinta moebio*, No. 41, pp. 207-224.

Santos, Milton (1996). *Metamorfosis del espacio habitado*. España: Oikos-tau.

Serrano Oswald, Serena Eréndira (2014). Migration, Woodcarving, and Engendered Identities in San Martín Tilcajete, Oaxaca, Mexico. En Thanh-Dam Truong, Des Gasper, Jeff Handmaker y Sylvia Bergh (Eds.), *Migration, Gender and Social Justice. Hexagon Series on Human and Environmental Security and Peace, Volumen 9*. Berlin, Heidelberg: Springer.

Silva Montes, César (2019). La escuela zapatista: educar para autonomía y la emancipación. *Alteridad*, Vol. 14, No. 1, 109-121.

Torres Cisneros, Gustavo (2004). *Mixes*. México: Inali.

Tuider, Elisabeth (2012). *Contando historias/narraciones en un contexto postcolonial. Análisis del discurso y análisis biográfico como métodos horizontales*. En Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier (coords.), En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales. Barcelona: Gedisa, 111-136.

Vargas Cetina, Gabriela (2017). Performance antropológico y espacios de representación. En Adriana Guzmán, Rodrigo Díaz Cruz y Anne W. Johnson, *Dilemas de la representación: presencias, performance, poder*. México: Juan Pablos Editor, 101-124.

Vargas, Xaab Nop (2012). Wejën Kajën: una aproximación teórica para la enseñanza-aprendizaje desde la cultura Ayuujk. *Revista Innovación Educativa*, Vol. 12, No. 58, 77-89.

Vasilachis de Gialdino, Irene (2005). La representación discursiva de los conflictos sociales en la prensa escrita. *Estudios sociológicos*, Vol. XXIII, No. 67, pp. 95-137.

Vásquez García, Sócrates y Gómez González, Gerardo (2006). Autogestión indígena en Tlahuitoltepec mixe, Oaxaca, México. *Ra Ximhai*, Año 2, No. 1, 151-169.

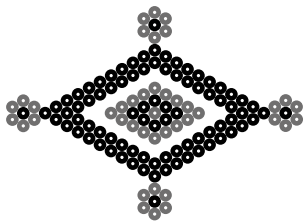
Ventura Patiño, María del Carmen (2012). Proceso de autonomía en Cherán: Movilizar el derecho. *Espiral*, Vol. 19, No. 55, 157-176.

Ziff, Bruce y Pratima, Rao (1997). *Borrowed power. Essays on cultural appropriation*. New Jersey: Rutgers University Press.

Žižek, Slavoj (2008). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

Zolla, Carlos y Zolla Márquez, Emiliano (2004). *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Zuzana Erdösová



Pensar la otredad

Comunidad originaria mexicana desde cinco fuentes de conocimiento

Se terminó de editar el 30 de septiembre de 2022.

La edición estuvo a cargo del Departamento de Producción y Difusión Editorial, adscrito a la Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados de la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados.

Por disposición del Reglamento de Acceso Abierto, se publica la versión PDF de este libro en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Zuzana
Erdösová

Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Autónoma del Estado de México y Doctora en Lenguas Romances por la Universidad de Palacký en la República Checa; asimismo, Maestra y Licenciada en Humanidades. Desde 2016 se desempeña como profesora investigadora en el Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Conacyt. Es autora, coautora y coordinadora de una decena de libros y de más de cuarenta publicaciones científicas sobre temas relacionados con la interculturalidad, educación y lenguaje en América Latina. Se ha desempeñado como traductora, intérprete, escritora, cantante, letrista y promotora cultural.

Publicaciones del sello editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México

Pensamiento Novohispano 22
Noé Héctor Esquivel Estrada
Coordinador

Pensar la universidad. Autonomía, conciencia histórica e incertidumbre actual
J. Loreto Salvador Benítez
Coordinador

Casa de los dioses, Nevado de Toluca. Arqueología y cosmovisión de una montaña sagrada
Roberto Junco
Iris Hernández
Coordinadores

Trenzar el psicoanálisis con el esquizoanálisis. Psicosis, mito, complejo y Anti Edipo
Lilia López López

Arte e Historia en la Parroquia de San Bartolomé (Otzolotepec): invaluable patrimonio virreinal mexiquense
Carlos Alfonso Ledesma Ibarra
Coordinador

Consulta éstos y otros títulos en el vínculo de la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados del Repositorio Institucional: **ri.uaemex.mx**

De venta en la librería universitaria:
Leona Vicario 201, Barrio de Santa Clara, 50090, Toluca de Lerdo, México

El presente libro representa un posible camino hacia la definición de la comunidad originaria en México. A través de un experimento metodológico en el que se combinan el rigor científico y el trabajo creativo de la subjetividad, emerge el concepto de comunidad indígena mexicana, gracias a la unión de cinco fuentes de saber: los testimonios vivenciales de treinta comuneros procedentes de veintiún comunidades diferentes, enmarcadas en diez pueblos originarios mexicanos (tzotzil, maya lacandón, nahua, otomí, mazahua, amuzgo, mixe, zapoteco, purépecha y huichol); la antropología cultural como la disciplina orientada al estudio del "otro" cultural; la territorialidad que aporta una explicación híbrida al mezclar los rasgos naturales y humanos con la apropiación del territorio; la comunalidad o la construcción teórica indígena formulada desde la epistemología propia; y la impronta de la autora del libro sobre el texto redactado.

Desde esta perspectiva múltiple se aborda un temario enraizado en las nociones de alteridad: la comunidad indígena como un modo de ser y como un ente imaginario situado entre un "nosotros" y un "ellos" que pone en práctica su fuerza interna para perpetuar su existencia y adaptarla exitosamente en medio de la tensión tradición y modernidad.

ISBN 978-607-633-544-4

Universidad Autónoma del Estado de México

SIEA