



Universidad Veracruzana

Universidad Veracruzana Intercultural

*La costumbre jurídica y las formas de organización
comunitaria en la Huasteca Media Veracruzana*

T E S I S

Que para obtener el título de:

Maestro en Educación Intercultural

P R E S E N T A

Daniel Bello López

Director: Dr. Gunther Dietz

Xalapa, Ver., 29 de Agosto de 2011

Dedicatoria:

Para mi esposa Juani y mis hijos: Malinali y Francisco Daniel, quienes me han acompañado en la vida, les brindo este trabajo para retribuirles el tiempo que juntos hemos sacrificado y por su comprensión para seguir adelante.

A mi abuelita Julia Bello verdadera memoria de nuestra tierra: Temimilco, municipio Altotonga, Ver.

A mis padres: Ignacio Bello y Aleli López; mis hermanos: Aleli, Uriel, Velina y Janeth.

A las comunidades de San Pedro Tziltzacuapan, San Francisco, El Zapote y Tlaltzintla.

A los estudiantes de Derechos, en especial a los de la primera generación: Lupita, Luís Alberto, Rosalino, Ángel, Hilario, Antonio y Víctor. Quienes creyeron en el proyecto e hicieron suya la investigación sobre los sistemas normativos y la reivindicación de los derechos indígenas.

Con la estimación de siempre para Marciano Solís y Adalberto Allende, Tepehuas de San Pedro; Hermilo Tolentino, Totonaco de San Francisco; Alberto Bautista Hernández, Nahua de Tlaltzintla; Aristeo Moreno Tolentino, Otomí de El Zapote. A don Marciano Hernández Marín mi anfitrión en Ixhuatlán de Madero.

Índice

Introducción	6
Capítulo 1 Propuesta epistemológica y metodológica para una mirada intercultural sobre la costumbre jurídica	22
1.1. Preguntas y objetivos	22
1.1.1. Objetivo general	23
1.1.2. Objetivo particular	23
1.2. Marco epistemológico	23
1.2.1. Modelos paradigmático y narrativo, como modos de conocimiento	23
1.2.2. Articulación de conceptos y saberes para el trabajo etnográfico	24
1.2.3. La utopía del para qué investigar	26
1.3. Muestreo y comunidades investigadas	28
1.4. Metodología y técnicas de investigación	30
1.4.1. Herramientas para analizar la costumbre jurídica	30
1.4.2. Técnicas etnográficas para obtener información de primera mano	32
1.4.2.1. La observación participante y entrevista como esencia de la etnografía	32
1.4.2.2. Los aportes de las técnicas participativas en la generación colectiva del conocimiento	35
1.4.2.2.1. Los grupos focales	35
1.4.2.2.2. Técnicas participativas: talleres de reflexión e investigación diagnóstica	37
1.4.3. Metodología para el procesamiento y análisis de la información	38
1.4.3.1. La construcción del conocimiento etnográfico: registro, inscripción e interpretación de la información	39
1.4.3.2. Criterios de validación de datos	40
1.5. Reflexiones sobre el proceso metodológico	40
1.5.1. Cómo se investigó. Implementación de la estrategia metodológica en los escenarios investigados	41
1.5.2. Sobre el registro y obtención de información	45
1.6. Encuentros y desencuentros en el proceso indagatorio	46
Capítulo 2 Costumbre, pluralismo jurídico y dialogo de saberes para el reconocimiento del derecho indígena	50
2.1. La costumbre como norma y fuente del derecho	51
2.1.1. Costumbre y derecho consuetudinario	51

2.1.2. La costumbre como norma	54
2.1.3. Costumbre y ley	57
2.2. Los sistemas de cargos como institución propia de los pueblos indígenas	59
2.3. Cotidianeidad y diálogo de saberes en la sistematización de la costumbre jurídica	64
2.3.1. La construcción social del conocimiento	64
2.3.2. La complejidad de la costumbre jurídica y su trascendencia más allá del enfoque disciplinar	65
2.4. Los paradigmas de la antropología jurídica: procesal y normativo	68
2.5. Sistemas normativos indígenas	70
2.5.1. La articulación de sistemas normativos como expresión de la interlegalidad	73
2.5.2. El principio del pluralismo jurídico	76
2.6. El componente cultural de la ciudadanía	78
2.6.1. La dimensión cultural y nuevos actores en la disputa por la ciudadanía	78
2.6.2. Ciudadanía multicultural para la gestión de la diversidad cultural y el reconocimiento de derechos indígenas	85
2.7. Diálogo de saberes para detectar necesidades, demandar derechos y revalorar saberes	87
2.7.1. El enfoque de la diferencia cultural para comprender el sentido de las necesidades	89
Capítulo 3 Configuración de los sistemas de cargos en la Huasteca Media Veracruzana	93
3.1. Análisis histórico cultural: los impactos de la modernización en las formas de organización comunitaria	93
3.1.1. Un breve recuento colonial	93
3.1.2. Influencia de la cosmovisión, dualidad e ideología comunitaria en las formas de organización y gobierno indígena de la Huasteca	96
3.1.2.1. Ritualidad, organización sociocultural e ideología comunitaria	99
3.1.2.2. Ritualidad y nacionalismo: comportamiento y desempeño de funciones	105
3.1.2.3. Dualidad y organización comunitaria	112
3.2. La reconfiguración de los sistemas de cargos en la Huasteca Media Veracruzana	116
3.2.1. Sistemas de cargos Tepehua en Pisaflores	119
3.2.2. Los sistemas de cargos entre los Otomíes	123
3.3. Caracterización de los sistemas de cargos y sus autoridades	127

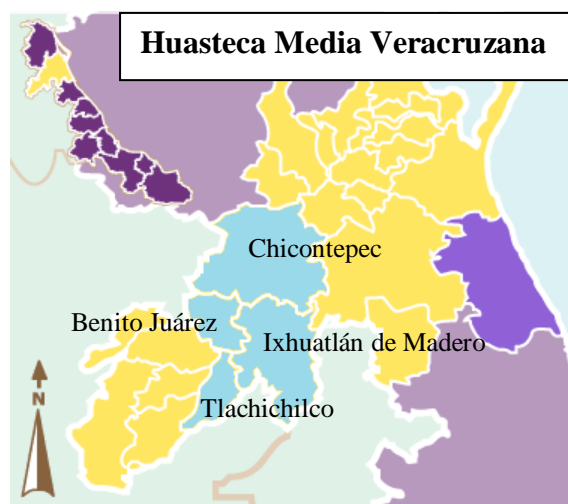
Capítulo 4	
Costumbre jurídica y organización comunitaria en la Huasteca Media Veracruzana	130
4.1. Diagnóstico regional sobre la incidencia de delitos y la vigencia de sistemas normativos en la Huasteca Media Veracruzana	130
4.1.1. Delitos con mayor incidencia	131
4.1.2. Incidencia de delitos por comunidad	133
4.2. Casos significativos: una mirada antropológica desde la costumbre jurídica	137
4.2.1. Análisis de casos	138
4.2.1.1. Pisaflores: de la ley a la costumbre, o el uso de la costumbre para adaptarse a la ley	138
a) Casos denunciados y juzgados en el ámbito comunitario	138
b) Casos no denunciados	143
c) Aprovechamiento y regulación de los recursos naturales: Comentarios al reglamento ejidal de Pisaflores	143
4.2.1.2. San Pedro Tziltzacuapan: Violencia intrafamiliar	145
4.2.1.3. San Francisco: abuso de autoridad y crisis del sistema normativo	148
4.2.1.4. El Zapote. Caso del pozo y el acceso a recursos naturales públicos	150
4.2.1.5. Hueycuatitla. Posibles casos de discriminación	152
4.2.1.6. Tlantzintla: La fuerza de la asamblea comunitaria	155
4.2.1.7. Palma Real Tepenahuc: creencias y “deacuerdos”	157
4.3. Acercamiento a la impartición de justicia en comunidades de la Huasteca Media	159
4.3.1. Sanciones y procedimientos de acuerdo al tipo de casos	160
a) Violencia intrafamiliar	160
b) Vandalismo juvenil	161
c) Conflictos por colindancias de solares	162
d) Pleitos callejeros y lesiones	163
e) Daños en propiedad ajena y robos	164
4.3.2. Competencias de las autoridades comunitarias: ¿división de poderes?	165
4.3.2.1. Nombramiento del juez y su función en la impartición de justicia	166
4.3.2.2. El juez como consejero	167
4.4. Percepción comunitaria de los sistemas de cargos en la Huasteca, una mirada comparativa	169
4.4.1. Conocimiento y desempeño de cargos	171
4.4.2. Procedimiento para elegir autoridades civiles	172
4.4.3. Mecanismos para la toma de decisiones y quiénes participan en la toma de	175

decisiones	
4.4.4. Participación comunitaria	177
4.4.5. Participación de la mujer	178
4.4.6. Características de la ciudadanía diferenciada comunitaria	180
Capítulo 5	
Hacia una etnografía comparativa de los sistemas normativos	184
5.1. Acerca del funcionamiento de los sistemas normativos	184
5.1.1. Apreciaciones sobre el funcionamiento de los sistemas normativos	191
5.2. Análisis comparativo de los sistemas de cargos	192
5.2.1. Sistema de cargos Tepehua de San Pedro Tziltzacuapan	193
5.2.2. Sistema de cargos Totonaco de San Francisco	196
5.2.3. Sistemas de cargos Otomí de El Zapote	199
5.2.4. Sistema de cargos Nahuatl de Tlaltzintla	202
5.2.5. Afinidades y diferencias de sistemas normativos y de cargos	204
5.3. Los principales rasgos de los sistemas normativos comunitarios en la Huasteca Media Veracruzana	205
5.3.1. Normas, reglas y acuerdos	206
5.3.2. El papel del juez: interlegalidad como recurso de resolución de conflictos	208
a) En el desempeño del juez	209
b) El ámbito de las competencias	209
5.3.3. Mecanismos para mantener el orden: procedimientos y sanciones	211
5.3.4. El derecho a la tierra y a la jubilación	215
5.3.5. Del servicio comunitario al puesto político	216
Organigrama 1 Sistema de cargos El Zapote	219
Organigrama 2 Sistema de cargos Tlaltzintla	220
Organigrama 3 Sistema de cargos San Pedro Tziltzacuapan	221
Organigrama 4 Sistema de cargos San Francisco	222
6. Conclusiones	223
6.1. EL ejercicio de la costumbre jurídica y su contradicción con la ley	223
6.2. El funcionamiento de los sistemas de cargos	225
6.3. La disputa por la ciudadanía: tensión entre la ley y formas de elección comunitarias	227
6.4. Ciudadanía diferenciada y derechos especiales	229
Bibliografía	236
Anexos	245

Introducción

El presente trabajo, nace de una preocupación por sistematizar la costumbre jurídica ante la vigencia de la misma, para compararla entre los distintos pueblos indígenas que interactúan en la Huasteca Media Veracruzana. Entre nuestros objetivos se encuentra conocer el funcionamiento de los sistemas normativos y cómo mediante sus autoridades propias aplican la costumbre jurídica para resolver problemas y conflictos, en espera de aportar elementos para que dicho ejercicio pueda ser reconocido como un derecho propio, perteneciente a los derechos colectivos de los pueblos indígenas ahora legislados.

Las comunidades investigadas pertenecen a distintos pueblos indígenas: San Francisco (Totonaco), San Pedro Tziltzacuapan (Tepehua), El Zapote (Otomí) y Tlaltizntla (Nahua), las tres primeras pertenecen al municipio de Ixhuatlán de Madero y la última al municipio de Benito Juárez. Las dos primeras tienen su origen como pueblos en la colonia: San Francisco y San Pedro Tziltzacuapan; mientras que El Zapote y Tlaltizntla son asentamientos resultado del reparto agrario impulsado por la Revolución Mexicana. Los dos municipios mencionados se ubican en la Huasteca Veracruzana, siendo ésta una gran área cultural interestatal, que varios estudiosos la ubican dentro de la denominada Huasteca Sur. Ixhuatlán y Benito Juárez se ubican en la Huasteca Media, junto con los municipios de Chicontepec y Tlachichilco, en las estribaciones de la Sierra Madre Oriental al noreste del estado de Veracruz, los dos en los límites con Hidalgo y el primero también con Puebla.



Retomo de Galinier (1987) la denominación “sur de la Huasteca” no sólo como una expresión geográfica, sino como un complejo cultural regional que manifiesta y expresa la convivencia de diversos pueblos indígenas: Otomíes, Totonacos, Nahuas, Tepehuas y Teneek, de la cual el municipio de Ixhuatlán de Madero es la mejor muestra de ese complejo cultural (Galinier, 1987:15).

La Huasteca sur, caracterizada por la presencia multiétnica y multilingüística, se ubica en la parte más meridional de las Huastecas, ese complejo multicultural de nuestro país que comprende varios estados: San Luís Potosí, Hidalgo, Tamaulipas y Veracruz, algunos estudiosos también incluyen partes de Puebla, Querétaro, incluso Guanajuato.



Ixhuatlán de Madero es una muestra de la composición multicultural de la Huasteca, ya que en su territorio coexisten: Nahuas, Otomíes, Tepehuas, Totonacos y mestizos; en una “intensa interacción” que los hace compartir elementos cosmogónicos y festivo-religiosos reflejados en una estructura social y organizativa, donde las límites étnicos constituyen “borrosas fronteras” que a decir de Julieta Valle (2003a, referida por González, 2009:9) los nahuas “... del sur a veces casi se confunden con los otomíes y tepehuas”:

Este municipio tiene una característica que ha tomado relevancia en la vida nacional a niveles inusitados en las últimas décadas: cuenta con población de diferentes pueblos, al menos de todos los que habitan la subregión, es decir, nahuas, tepehuas, otomíes y totonacos, siendo un caleidoscopio dinámico y ejemplar de las formas de vida huasteca, pequeña muestra de la variabilidad cultural a la que hoy numerosas disciplinas se abocan. Es común encontrar actividades rituales y cívicas que incorporan a integrantes de los diferentes

pueblos. Cada vez más, la cualidad “multiétnica” es un elemento presente en el discurso político regional adoptado tanto por partidos políticos como por las incipientes organizaciones ciudadanas... (que) tienen en la diversidad cultural un lugar común. (González, 2009:15)

El espacio multicultural: Nahuas, Otomíes, Totonacos y Tepehuas

Sobre los pueblos y comunidades indígenas aquí investigados, hay una diferenciación en su abordaje. Mientras que para el pueblo nahua de la Huasteca abunda literatura sobre todo a nivel de tesis, la comunidad de Tlaltzintla ha pasado desapercibida. También se ha escrito sobre los Otomíes y en especial sobre los de El Zapote de Bravo, pero han sido abordados en sus aspectos cosmogónicos. En tanto que los Tepehuas en los últimos años no han recibido un tratamiento a profundidad como lo hizo Roberto Williams en los 50's del siglo pasado, y los de San Pedro Tziltzacuapan han sido poco estudiados. Desconocidos resultan ser los Totonacos de San Francisco un pueblo emparentado con los Totonacos de la Sierra Norte de Puebla en su vertiente más septentrional.

De manera breve anoto algunos datos monográficos para contextualizar la investigación y el ámbito espacial donde se desarrolló. De acuerdo a su fundación y antecedentes históricos empezaré por los Tepehuas de San Pedro Tiltzacuapan, para seguir con los Totonacos de San Francisco, continuar con los Otomíes de El Zapote y terminar con los Nahuas de Tlaltzintla; entrelazando la descripción monográfica con citas de autores que los han estudiado.

Los Tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan

Los Tepehuas se distinguen por vivir en pueblos, el más grande es Pisaflores, seguido de San Pedro Tziltzacuapan, Tepetate y San José El Salto, todos ellos en el municipio de Ixhuatlán de Madero, Ver. Ello puede deberse a que desde sus orígenes, en contrasentido a lo que la mayoría piensa, de que el Tepehua es el dueño de los cerros, Roberto Williams destaca que Tepehua puede derivar de altepetl, y por lo tanto, es “quien vive en el cerro”, pues tepetl, efectivamente también es un locativo náhuatl, que se refiere a sitio, localidad de cierta importancia, como consideran los nahuas a los altepetl. Por eso Williams retoma de Molina la acepción de Tepehua como ciudadano, quien hace referencia a “la gente de este grupo (refiriéndose a los Tepehuas) moraba en aldeas, congregados o dispersos, era gente de alta cultura” citado por Williams (2004: 32-33). De ahí tal vez, la lucha de los tepehuas por la tierra y su autogobierno, que se expresa con

el poblamiento de Pisaflores, contra el cacicazgo y por su empoderamiento al interior de San Pedro Tziltzacuapan.

Oficialmente conocido como San Pedro Tziltzacuapan de Barranco, se localiza en el sur del Ixhuatlán de Madero, en su parte serrana cerca de los límites con el Estado de Puebla. La comunidad presenta un equilibrio en la distribución de su población por género, ya que se registra una población de 711 habitantes, divididos en 359 hombres y 352 mujeres. El conteo de población (INEGI 2005) registra 276 hablantes de la lengua indígena tepehua, siendo 128 hombres y 148 mujeres, hay 262 hablantes de condición bilingüe y según el conteo mencionado sólo 4 monolingües.

Tziltzacuapan significa “lugar de los siete manantiales”. Tiene cuatro barrios: Joaquín Vera, Jardín, Centro y Palote. Los barrios mantienen una estructura organizativa, todos ellos tienen: un juez, comités y capitanes para organizar su propio carnaval. Durante mucho tiempo los Tepehuas fueron marginados y excluidos de los asuntos públicos, por los mestizos que se asentaron en el barrio centro, ante ello, se concentraron y organizaron para resistir, a partir de una estructura socioterritorial de carácter barrial, sobre todo en el barrio Joaquín Vera, al grado tal de que éste mantuvo durante mucho tiempo una estructura paralela, con sus propias autoridades. En la década de los 70's del siglo pasado contaba con una ranchería denominada Zapote la colonia, que llegó a contar con su propia organización y autoridad, incluso con escuela bilingüe, pero desapareció porque al parecer los caciques y las autoridades de ese tiempo vendieron esos terrenos, fueron quienes los despojaron de sus tierras, obligándolos a salir por medio de violencia al quemarles sus casas.

San Pedro Tziltzacuapan es el centro de origen de los Tepehuas en el municipio de Ixhuatlán de Madero:

... En una ocasión [durante el segundo viaje de Williams a tierras tepehuas, en 1953] fuimos a San Pedro Tziltzacuapan, matriz de Pisaflores. San Pedro muestra las huellas de su antigua importancia con su plazuela y calles empedradas, sus largas casas de corredores y su iglesia modesta obscurecida con la pátina de los siglos. Tiene 1,045 habitantes, un poco menos que Pisaflores; de ellos el 54% son tepehuas cuyas chozas, quedan en las laderas que bajan a formar el centro del poblado. (...) A semejanza de Mecapalapan los mestizos reconocen a los indios como los dueños del pueblo, aunque sea en tono declamatorio porque económica y políticamente dominan y trazan nuevas rutas a los indígenas que con lentitud se aculturán, ya sea asistiendo a la escuela o estando en contacto con el mestizo, quien en algunos casos resulta sólo culturalmente (Williams, 2004:27).

A pesar de ello, por la constante salida de población tepehua para fundar otras localidades: Pisaflores, San José el Salto, Tepetates y San Pedro Tziltzacuapan II ésta última localizada en el municipio de Pánuco, Ver., en la zona comprendida dentro del Pujalcoy. No tiene una gran población, debido a la defensa, ocupación y poblamiento de su territorio, y posterior solicitud de tierras, que en su “propia tierra” no tenían, porque el gran Lote 5 de las tierras comunales de la República de Indios de Ixhuatlán que les pertenecía, luego transformado en condueñazgo, fue repartido en la década de los 20’s y después derivó en un proceso de acaparamiento por los mestizos, que incluso también concentraron el fundo legal.

Para 1926 el principal acaparador de tierra era el presidente de la junta directiva del condueñazgo y fue quien promovió el fraccionamiento del mismo. En 1928 contrata un ingeniero pero fracasa en su intento por repartir las tierras, pues, se inconforman cerca de 250 familias que serían despojadas de sus “derechos agrarios”, quienes en contraposición en 1928 solicitan la dotación ejidal del condueñazgo, paradójicamente de lo que era suyo, como herederos del condueñazgo, pero ya sin acciones, carentes de tierras, que les fueron despojadas por los mestizos, ante ello el presidente de la Junta Directiva del condueñazgo asesina al líder de los solicitantes de tierras (Williams, 2004:94), ahí empieza el conflicto agrario que dio origen a Pisaflores. Debido a ello, como una salida política al conflicto se crea el municipio de San Pedro, para reconocer el poder mestizo y de los acaparadores.

... Un suceso notable ocurre en 1935. El triángulo meridional de Ixhuatlán, encabezado por el pueblo tepehua de Tziltzacuapan, se erige en municipio durante un año; este acontecimiento da a luz a nuevo y potente poblado: PISAFLORES (Williams, 2004:67).

Lo que sigue, es una historia de maniobras políticas y trámites agrarios, circunstancias de coyuntura que dan origen no solo a Pisaflores, sino también al surgimiento del exmunicipio de San Pedro Tziltzacuapan, y sobre todo al despojo y exclusión de los Tepehuas, pero también a su posterior empoderamiento.

San Francisco. Pueblo Totonaco

De San Francisco poco se ha escrito, a pesar de ser un pueblo cuyos orígenes se remontan a la época prehispánica, se localiza en la sierra ixhuateca al sur del municipio. Mirando hacia dos Estados, no solo por sus colindancias al encontrarse ubicado en el triángulo que forma Veracruz

al colindar con ellos, hacia Puebla por sus orígenes y a Hidalgo por su vecindad y comunicación. Roberto Williams (2004) menciona que junto con San Pedro Tziltzacuapan, Santa María Apipilhuasco y San Cristóbal Ixhuatlán, en la Colonia conforma como pueblo sujeto la República de Indios de Ixhuatlán. En los documentos revisados por técnicos del Instituto Nacional Indigenista al realizar un Diagnóstico Comunitario sobre San Francisco se refiere que:

... disponen de un croquis en el que se configura el condueñazgo como forma [de] propiedad que predominó en esta parte de la región abarcaba los poblados de Santa María Apipilhuasco, San Francisco, Juntas Grandes y Tenextongo propiedades en condueñazgo que corresponden al Lote No. 3 de los bienes comunales del municipio (Gómez [Coord.], 2002a: 6-8).

En dicho croquis reconstruido por Nabor Cuervo Martínez en 1906, se consigna que el Lote 3 tuvo una superficie de 4,500 Has., y donde se aprecia que la mayor parte de ésta pertenecía a San Francisco, unas 2,300 Has. Según Alberto L. Loftus quien fraccionó el condueñazgo del Lote 3, era seguido de Santa María Apipilhuasco, Juntas Grandes y Tenextongo. Desde inicios del fraccionamiento se destinó un fundo legal de 200 Has., de las cuales sólo 15 se destinaron a la zona urbana del poblado, el resto (185 Has.) a tierras de labor.

Llama la atención que este pueblo Totonaco desde sus orígenes conviva con Otomíes, pues los otros lugares mencionados en el croquis son Otomíes. Es posible que en el inicio sólo compartía territorio con San María Apipilhuasco, y que Juntas Grandes y Tenextongo sean resultado de posterior poblamiento de tierras de labor lejanas a San María, lo que implica que la dinámica socio-demográfica de los Otomíes fue más fuerte que la de los Totonacos titulares del lote 3. Aunque actualmente San Francisco tiene 3099 habitantes y de ellos 2452 son hablantes del totonaco, en ambos casos aproximadamente el 50% son hombres y mujeres (Censo de población INEGI 2005), es más grande demográficamente que Santa María y tal vez que los tres juntos. Incluso su poblamiento se realiza con inmigrantes Otomíes y algunos Tepehuas, seguro por la disponibilidad de tierras todavía entrado el siglo XX. Entre 1925-28 llegó gente otomí, unas 25 familias que se asentaron en la parte alta del pueblo, hoy barrio de la Loma, les dieron permiso para vivir y trabajar, a cambio de que dieran faena, pero alrededor de 1933 dejaron de darla, y quisieron independizarse. Los totonacos se organizaron y expulsaron a los Otomíes, los cuales se fueron para Piedra Grande La Sierra y a El Zapote (Gómez [Coord.], 2002a: 8-9).

Respecto a la procedencia de los Totonacos, por la tradición oral recogida durante el trabajo de campo, se sabe que los primeros pobladores llegaron de Coyotitla, Mpio., de Jalpan, Pue., y se asentaron en el Barrio Tres Tinajas, en la parte ligeramente más plana del cerro donde se ubica San Francisco, junto al nacimiento de agua ubicado frente a la Unidad Médica Rural y la primera escuela, hoy de nueva cuenta, utilizada por la escuela primaria bilingüe.

Otros pobladores vinieron de comunidades Otomíes y Tepehuas del municipio de Huehuetla, Hgo., quienes actualmente, todavía hablan su lengua materna Otomí o Tepehua, además del Totonaco, el cual es la lengua mayoritaria. Lo anterior, nos muestra un proceso de migración intercomunitaria.

El Zapote de Bravo. Pueblo Otomí

Los Otomíes que habitan en el Estado de Veracruz, siguiendo a Galinier quien retoma de James Dow una clasificación de los Otomíes del sur de la Huasteca, se subdividen en cuatro grupos, dos de los cuales se asientan en territorio Veracruzano: los Otomíes de la zona de Tutotepec (parte del antiguo reino de Huayacocotla) de la cual Galinier diferencia y desprende la “región otomí de Texcatepec” (municipio ubicado en la Huasteca Alta Veracruzana en la denominada sierra de Huayacocotla), y los Otomíes de la sierra baja que comprende a los que habitan en los actuales municipios de Ixhuatlán de Madero y Tlachichilco, a éstos últimos los caracteriza como:

Los otomíes de la Sierra baja ocupan un territorio situado al este de la línea Cuaxtla-San Lorenzo Achiotepc-Ixhuatlán de Madero, en contacto con los totonacas, tepehuas y nahuas. La región dedicada al cultivo de café, comercia con la planicie veracruzana. Los cultos católicos no tienen mucha importancia, pero la tradición chamánica sigue vigente (James Dow citado en Galinier, 1987:19).

A los Otomíes zapoteños se les identifica como bravos, problemáticos y violentos, por los enfrentamientos en los que han participado (Lazcarro, 2006:18). La tradición oral relata que en las orillas de la comunidad, durante la revolución mataron a un capitán y por eso se denominó Zapote de Bravo a la localidad, destacan por su movilización y participación en los movimientos sociales más recientes sucedidos en el municipio: la lucha por el hospital, contra la empresa de transportes Álamo.

La comunidad de El Zapote de Bravo se localiza al sur de la cabecera municipal, está como escondida, pero comunicada por carretera a unos 20 minutos de Ixhuatlán. Es considerada dentro de las comunidades Otomíes del municipio de Ixhuatlán, como grande, cuenta con una población total de 1380 habitantes aproximadamente, según el conteo de población del INEGI 2005, de los cuales 675 son hombres y 705 mujeres. Se han registrado 1172 hablantes de la lengua otomí, casi el 85% de la población comunitaria, la mayoría es bilingüe por su condición de hablante, solo existen 54 hablantes monolingües.

La comunidad se fundó en los años 20's del siglo XX. Las personas que comenzaron a poblar vinieron de las comunidades de San Francisco y Molango, municipio de Ixhuatlán de Madero; y otros de San Andrés y de El Tigre, en el Estado de Hidalgo. Estas personas (peones) viajaban cada tres días desde sus comunidades a trabajar en los terrenos del hacendado, como a los peones les quedaba lejos ir a sus comunidades y regresar, entonces decidieron quedarse a dormir, pero los peones no podían cocinar en el día, porque si el patrón veía humo, los mandaba a sacar (Lazcarro,2006:21). Después de la muerte del patrón, la gente comenzó a trabajar las tierras por un gran tiempo, empezaron a cultivar maíz y plantar café, como esta planta es perenne y tiene una vida útil de varios años, las personas que tenían este tipo de plantaciones, ya no se quisieron mover del terreno cultivado y empezaron a solicitar las tierras.

La fundación de la comunidad inicia con la solicitud de tierras de una parte de lo que fue la Hacienda Lagartos, propiedad de Irineo Barragán vecindado en Ixhuatlán, tierras que los Otomíes trabajaban como peones y luego como arrendatarios, para la solicitud de las mismas, los zapoteños contaron con el apoyo de Guadalupe Osorio, líder agrarista originario de Ahuimol, Chicontepec. En 1928 Cayetano Pérez Tolentino formó el primer comité Agrario, en 1930 obtuvieron la dotación provisional, y la resolución presidencial hasta 1942. El ejido El Zapote tiene una superficie total de 800 Has. Cuentan además con un predio de 66 Has., que compraron a un pequeño propietario de Ixhuatlán, adquirido por “los derechosos” (ejidatarios con derechos a salvo), que desde entonces destinaron para uso común (Gómez [Coord.], 2002b:1-3). En los últimos años, a un grupo de solicitantes de tierra apoyados por la Central Campesina Cardenista, el gobierno federal les otorgó un predio de 17 Has., como parte del finiquito al rezago agrario.

Tlaltzintla Pueblo Nahua del municipio de Benito Juárez, Ver.

El nombre de Tlaltzintla proviene de la voz náhuatl *Tlalquexzintla*, que significa “debajo de la montaña”, como en efecto se encuentra Tlaltzintla, al pie de un pequeño cerro cubierto con gran vegetación, conocido localmente como montaña, en las orillas del río Xilotla. Otros traducen Tlaltzintla como “en la orilla de la tierra”, haciendo referencia al lugar donde se encuentra, bordeada por las aguas del río. Se localiza al suroeste de la cabecera municipal, por la carretera Benito Juárez-Zontecomatlán, la cual a la altura de la entrada a Azoquitipa, entronca con la carretera de terracería que conduce a Tlaltzintla. Su traza urbana es muy regular, al ser una comunidad pequeña es compacta y no cuenta con barrios. La comunidad de Tlaltzintla cuenta con 288 habitantes (INEGI 2000-2001), la mayoría son *tlatohuanej*, en náhuatl así se refiere a las personas hablantes del náhuatl.

Tlaltzintla fue fundada por personas que procedían de la comunidad vecina de Azoquitipa y otros del barrio de Tepenene de la comunidad de Tlatlapango, Benito Juárez. Todos ellos eran “semaneros”, que trabajaban para la Hacienda de Cececapa propiedad del cacique Leopoldo Llorente, semanero se denominaba a los peones de la hacienda que trabajaban por semana. Su fundación data, posiblemente de 1930 cuando al ser repartida la hacienda Cececapa por el Ing. Carlos Prieto, por cierto yerno del hacendado, la gente se organizó para comprar lotes de 10 hectáreas cada uno, relatan “los vecinos que fueron 10 los beneficiados con la compra, quienes dejaron para el fundo legal 5 hectáreas, de las cuales se destinan dos para la zona urbana y tres para un terreno comunal (Silva et. al., 2001:2-4). Cuando un vecino quiere un solar, le informa a la autoridad, él se encarga de pasarlo a la asamblea para autorizar si se le otorga, se consideran algunos requisitos para poder darle ese derecho: primero si la persona tiene una buena actitud con los vecinos y las autoridades, y si participa en las faenas y cooperaciones.

En 1945 encabezados por Ciriaco Hernández Hernández iniciaron un trámite de dotación de tierras, conjuntamente con solicitantes de Ixtacahuayo, razón por la cual, Tlaltzintla se consideraba un anexo de éste. Algunos hablan del maltrato que recibían de parte de la población mestiza de Ixtacahuayo y refieren que Don Ciriaco Hernández fue a Ahuimol, Chicontepec, para entrevistarse con Guadalupe Osorio el líder agrarista, quien prácticamente encabezó el reparto de tierras en la Huasteca Media Veracruzana, para exponerle la situación, él fue quien les autorizó se

separaran y apoyó para que unos 20 solicitantes continuaran el trámite agrario, para afectar un predio de 60 hectáreas perteneciente a los propietarios de la exhacienda Cececapa; que en 1964 obtienen mediante resolución presidencial, a cada ejidatario le correspondieron 3 hectáreas. El ejido se encuentra lejos del núcleo habitacional, cerca de la comunidad de La Revancha.

Costumbre jurídica, cargos y formas de organización comunitaria

En las comunidades de la Huasteca existen formas de organización y participación comunitaria, que dan sustento a los cargos de autoridades comunitarias civiles y judiciales, mismas que al promover interacciones de individuos con la comunidad, generan relaciones sociales que deben ser reguladas y sancionadas en caso de no acatarse. La vigencia de “los usos y costumbres” como mecanismos de resolución de problemas intracomunitarios e interpersonales, porque son a la vez mecanismos de control social, cuya observancia genera derechos y obligaciones, que son aceptados por la colectividad, por lo tanto, se aplican cuando se comete alguna falta que trasgrede las reglas comunitarias, en esta operatividad de la costumbre, sin duda alguna, las autoridades civiles: agente municipal, subagente y juez auxiliar, juegan un papel importante.

Las formas de organización y autoridades tradicionales de gobierno indígena, persisten para cargos civiles menores: *chinampixquitl*, *mapulan*, *topil*; y de carácter ceremonial siendo muy fuertes en esta esfera, el de: *huehuetlacatl* y *badí* por la ritualidad que reproducen y refuerzan su cosmovisión e identidad cultural. Hay también cargos religiosos como los de mayordomo y fiscal, pero salvo entre Otomíes y Totonacos, los mayordomos si tienen prestigio, aunque se nombran sólo entre los allegados a la iglesia; entre los nahuas se auto-proponen para ser mayordomo. Lo más cercano a una mayordomía es la organización del carnaval que recae en los capitanes, en tanto que el presidente de la capilla y catequista han desplazado al fiscal.

Las formas de gobierno tradicional han entrado en desuso. El consejo de ancianos solo se presenta en una comunidad nahua, en Hueycuatitla, Benito Juárez, en otras, los ancianos luego de jubilarse, pasan a ser reservados, pero ya no inciden tanto. Los *Tlayekanketl* entendido como *Tlatoani*, el anciano consejero que sabia resolver los problemas y los *Tlamatinij* (el consejero que sabe) como autoridades han desaparecido; éstos cargos no eran electos por la asamblea comunitaria, se obtenían por el servicio prestado a la comunidad, el prestigio ganado por su

respeto hacia y de la comunidad. Ahora el *tlayekanketl* es el capitán, un cargo dentro de las danzas. El *tlatatinij* ya no es más consejero, sigue siendo el que sabe, el que adivina, es un curador de semilla (médico tradicional), que cura y realiza los rituales más importantes dentro de la cosmovisión nahua y el ciclo agrícola: *Chikomexochitl* y *elotlamanalistli*. En tanto que el *huehuetlacatl*, en sentido estricto hace los rituales del casamiento, lavamanos, es un consejero que trasmite los valores de la cultura nahua¹.

Entre los nahuas cuando se sustituyeron los cargos tradicionales, se empieza a hablar de los viejos como pasados, como consejo de ancianos, pero antes fue el gobierno de los viejos, de los *huehuetlacamej*. El término *tekihua* se usa para referirse a la autoridad, aparece cuando son impuestas con mayor fuerza constitucionalmente, a partir de la segunda mitad del siglo XX, empiezan a nombrarse los agentes municipales y jueces. Pero la autoridad desde la cosmovisión y lengua propia, se entiende como *Tlanahuatiyani* o *Tlanahuatiketl* el que dirige y guía porque sabe resolver los problemas, no el que manda [Zósimo Hernández (2001) y entrevista citada con Prof. Atalo Cruz Reina]. Desde entonces los agentes municipales y jueces son las principales autoridades civiles, los cargos “apropiados” por el peso de la asamblea comunitaria y la comunalidad. El *xochicalli* dejó de ser la casa de los viejos, para ser solamente la “casa de la flor”, el espacio de la ritualidad, de “el costumbre”.

Las formas de organización para el trabajo son la faena, el *comuntequitl* (trabajo del común) y la mano-vuelta o ayuda mutua. Las dos primeras se practican cuando se trata de lograr beneficios comunitarios. La faena básicamente es para dar aportación en mano de obra en la construcción de obras de beneficio colectivo. El *comuntequitl* en algunas comunidades nahuas ixhuatecas se utiliza para realizar faenas, es decir, trabajo colectivo para el beneficio comunitario, aunque en varias comunidades nahuas de la Huasteca Veracruzana, también implica aportación de mano de obra, que se da para sembrar o cuidar bienes en común: la milpa, el ganado y potrero del común;

¹ Información de campo. Entrevista al Prof. Atalo Cruz Reina, realizada el 15 de diciembre de 2010 en Ixhuatlán de Madero. Maestro jubilado, ritualista y animador del Consejo Supremo Nahuatl de Ixhuatlán, originario de El Limón ubicado en la parte limítrofe de Ixhuatlán con el municipio de Chicontepec cerca del Cerro de Ixcacuatitla lugar sagrado de nahuas donde dicha estructura organizativa y sistemas de cargos persistió hasta la década de los 60's del siglo XX.

pero su fin, es producir algo que posteriormente se venda, para que con su importe, se puedan adquirir bienes o hacer aportaciones en efectivo.

En algunas comunidades nahuas de la parte alta de Chicontepec y de Benito Juárez, tienen una organización para el trabajo comunitario, se nombra un cargo que funciona bien como coordinador de: comités, topiles y vocales, llamado en náhuatl *chinampixquitl* (el cuidador de la comunidad); quien distribuye cargas de trabajo e instrumenta mecanismos para la convocatoria a asambleas, faenas, entre topiles y vocales. Antonio Escobar (1996:8) menciona al cargo de *chinampixquitl*, como uno de los que integraban la estructura de cargos dentro del cabildo, y lo considera como un cargo menor de probable “base prehispánica”. Entre los Tepehuas aparece el cargo de *mapulan* como un enganchador de peones, que trabajan al jornal para reunir fondos para costear sus fiestas de Santoro (Todos Santos) y carnaval, llegadas estas festividades, se convierte en una especie de capitán para organizarlas, lo interesante es que aprovechan formas de organización para el trabajo.

Los Nahuas son quiénes en mayor medida recurren a la mano-vuelta, organizando grupos o cuadrillas entre parientes y vecinos, basados en la ayuda mutua y el principio de reciprocidad. También los Tepehuas y Otomíes lo practican, pero sólo aquellos campesinos de escasos recursos, la economía de éstos esta mas integrada a la sociedad nacional y a veces recurren a los ingresos por la migración, para subsidiar las actividades agrícolas. La forma de organizarse para la producción, es algo que los indígenas conservan como parte de su cultura, la mano vuelta Mauricio González (2009: 71) la registra como *tlamakuaptil* (mano vuelta): “que consiste en aportar trabajo en otra parcela cuando se es “convidado” (*matlajtlanilistli*), quedando enlazado en un circuito de reciprocidad que devolverá con trabajo...”. En algunas comunidades también recibe el nombre de *timomapalehuia* (nos echamos la mano). De lo anterior se desprende que los valores de solidaridad y reciprocidad se han mantenido porque son formas de ayudarse mutuamente, y como se carece de recursos económicos, son un mecanismo de integración grupal, vecinal o familiar (de parentesco).

La ayuda mutua se realiza sobre todo en condiciones de escasez de recursos económicos para la contratación de peones, pero ha entrado en desuso ante el uso de insumos agrícolas y aplicación

de agroquímicos, que prescinde de la contratación de jornaleros, así como, por el cultivo de plantaciones de naranja, porque al vender en pie la huerta el comprador, sufraga los gastos fuertes de la cosecha, y por la ganadería que desplaza mano de obra. En otras ocasiones, al migrar los campesinos les ha permitido trabajar y obtener ingresos para pagar jornaleros, quienes son los que realizan las labores agrícolas en su ausencia.

Sobre la estructura y contenido de la tesis

El contenido central del trabajo se estructura en seis capítulos. Que van desde la metodología con que fue realizado, el marco teórico para el análisis de la problemática indagada, una revisión histórica bibliográfica sobre la configuración de los sistemas de cargos, el análisis de la información de campo en dos capítulos: uno referido a la situación de la vigencia de los sistemas normativos y sistemas de cargos, para en el último capítulo, comparar los mismos, entre las distintas comunidades analizadas.

El primer capítulo está destinado a la metodología empleada, se plantea en dos partes: una del cómo hacerlo y otra sobre una reflexión del cómo se hizo. Donde luego de revisar las maneras de acceder al conocimiento, cómo se construye el mismo a partir de la etnografía como método articulando las categorías del actor, del investigador y teóricas; intento un posicionamiento epistemológico. También se analizan las técnicas empleadas para la obtención de la información y el proceso de interpretación de la misma.

En el marco teórico se definen conceptos importantes para comprender la problemática estudiada, resaltando los de: costumbre jurídica, sistemas normativos, sistemas de cargos e interlegalidad. A lo largo del capítulo dos, se revisa la costumbre jurídica desde tres dimensiones: la antropológica, la epistemológica y jurídica, ésta última, es la base para plantear una nueva forma de entender los derechos indígenas y la ciudadanía, como una disputa entre los pueblos indígenas de la Huasteca y el Estado, a partir de la contravención entre la costumbre y la ley en los niveles de justicia, que transforme las necesidades sociales mediante el análisis y diálogo de saberes, en la demanda de reconocimiento legal al ejercicio de su derecho propio de los pueblos indígenas, para pasar del derecho al desarrollo a los derechos indígenas, como parte de su derecho a la diferencia cultural.

Una revisión de la bibliografía permite en el capítulo tres, analizar la configuración de los sistemas de cargos a través de la historia en la Huasteca Veracruzana, para sostener que no existen ya formas y autoridades tradicionales de gobierno indígena, si no una mezcla de cargos, algunos de carácter tradicional como: el *chinampixquitl*, el *mapulan*, el *topil*; los ceremoniales: *huehuetlacatal*, el *badí*, los capitanes, con aquellos religiosos como los de mayordomo y fiscal; con los civiles de carácter constitucional agente municipal, juez auxiliar, comités de trabajo, pero donde la predominancia es de éstos últimos. Lo anterior, nos lleva a afirmar, que más bien los pueblos indígenas se han apropiado los cargos y formas de organización como propias, configurando sistemas de cargos que hacen operativa la costumbre jurídica y muestran complementariedad en la mayoría de los casos analizados. Por lo tanto, los pueblos indígenas de la Huasteca Media Veracruzana como muchos otros del país, se mueven en un sistema de cargos que rompe con el típico paradigma de cargos, lo han refuncionalizado para ejercer funciones públicas y no solo tradicionales.

El grueso de la información de campo tanto cualitativa como cuantitativa, se desprende del tipo de investigación diagnóstica que se realizó conjuntamente con estudiantes de la primera generación de la Orientación en Derechos, sobre la situación de la impartición de justicia y la vigencia de los usos y costumbres en la Huasteca Media Veracruzana. Se presenta en el capítulo cuatro donde: se muestran casos, la incidencia de delitos, y la percepción de la gente sobre los sistemas de cargos; lo que arroja una vitalidad tanto de los sistemas normativos como de los sistemas de cargos, que nos permite aseverar sobre un ejercicio de facto de la autonomía indígena.

Por lo anterior, este trabajo también es parte de los ahora egresados: Guadalupe Cruz Martínez, Luís Alberto Cruz Hernández, Ángel Florentino Hernández, Rosalino Gutiérrez Hernández, Antonio Hernández Hernández, Hilario Hernández Martínez y Víctor Manuel Martínez del Ángel; a quienes agradezco su colaboración en el proyecto “Análisis de la costumbre jurídica y formas de organización comunitaria en la Huasteca”, porque me permitieron el acceso a sus trabajos de diagnóstico, revisando la información contenida pero dando el crédito a sus autores. A todos ellos mi agradecimiento.

Por último, en el capítulo cinco, espero haber contribuido a la comparación de los sistemas normativos, al concretar en dicho capítulo uno de los motivos centrales al haber seleccionado las comunidades estudiadas, para mostrar la complejidad y funcionamiento de los sistemas normativos y de cargos, en un espacio multicultural, a través de un intento comparativo de carácter etnográfico, que desde el inicio de nuestro trabajo, se planteó para aportar al conocimiento de los sistemas normativos y de cargos de los distintos pueblos indígenas que conviven en la Huasteca Media Veracruzana.

Cuando el proyecto de investigación transcurría a la mitad de su duración, tuve oportunidad de participar en el proyecto de investigación: “*Sistemas de cargos, autoridades y justicia indígena contemporáneos. Estudios en tres microrregiones indígenas*”², coordinado por el Dr. Diego Iturralde Guerrero investigador del CIESAS, a quién agradezco la invitación para participar en el proyecto –también a Francois Lartigue por la recomendación–, mismo que fue convenido y solicitado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), también agradezco a ésta por las facilidades para utilizar la información. El proyecto aplicó una encuesta en nueve comunidades de los municipios de Chicontepec, Benito Juárez e Ixhuatlán de Madero, entre las cuáles se consideraron tres de las comunidades por mi indagadas para mi proyecto de tesis: Tlaltzintla, Benito Juárez; El Zapote y San Pedro Tziltzacuapan, Ixhuatlán de Madero, posteriormente por cuenta propia, incluí a San Francisco, para aplicar la misma encuesta³.

Mención especial merece el trabajo de dirección de la tesis del Dr. Gunther Dietz, quien con sus comentarios, críticas y sugerencias revisó desde el proyecto, hasta las distintas versiones de los capítulos, algunos de los cuáles recomendó fueran presentados en foros y su publicación, mi agradecimiento por su confianza y enseñanza en la investigación, tanto en el curso de la maestría, como en las sesiones del Laboratorio de investigación y las de tutoría. Igualmente quiero agradecer al Mtro. Mario Constantino Toto por su enseñanzas en el curso de la maestría, con

² Se implementó en tres regiones indígenas de México: la sierra huichol de Jalisco, los valles centrales de Oaxaca y la Huasteca Veracruzana, región esta última en la cual coordiné el proyecto y participé junto con cinco alumnos de la Orientación en Derechos de la primera generación que cursaron la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo en la Universidad Veracruzana Intercultural Sede Huasteca.

³ Agradezco el apoyo de David Alejandro Reyes estudiante de la UVI Sede Huasteca, quien aplicó la encuesta en la comunidad de San Francisco, de donde es originario.

quien en diversos momentos hemos comentado el presente trabajo, gracias por sus comentarios como lector. De igual forma deseo agradecer a la Dra. Erika Verónica Maldonado y al Dr. Diego Iturralde Guerrero, con quienes me une la pasión por el estudio del derecho propio de los pueblos indígenas, cuya mirada desde lo jurídico y comentarios como lectores enriquecieron el presente trabajo. A todos ellos, de nueva cuenta, mi agradecimiento.

Por último en este trabajo, no presento conceptualizaciones, o grandes interpretaciones sobre la información levantada en campo a lo largo de mi investigación, en ese sentido, tal vez abundo en el detalle, lo descriptivo, pero me interesó siempre explicar cómo funcionaban los sistemas normativos y de cargos. Seguro, quedo a deber, al no poder aventurar una generalización recubierta de un enfoque teórico. Pero coincido con Leif Korsbaeck quien lo retoma de un viejo indigenista, Alfonso Caso “antes de llegar a las logías tenemos que pasar de las grafías”, lo que a su entender: “antes de discutir las interpretaciones del sistema de cargos, de una manera más o menos especulativa, tenemos que contar con una serie de sólidas descripciones de los sistemas de cargos en la diferentes comunidades” (Korsbaeck 2009:48).

Capítulo 1

Propuesta epistemológica y metodológica para una mirada intercultural sobre la costumbre jurídica

La propuesta metodológica aquí expuesta corresponde a un esquema de hacer investigación-investigando, no parte de un marco teórico-metodológico definitivo que funcione como camisa de fuerza. Es una propuesta referencial que se orienta a partir de preguntas de investigación, la inferencia y la conjetura, dejando atrás la formulación de hipótesis y marcos teóricos acabados, que a veces solo condicionan y predeterminan los resultados de la investigación.

El proceso de investigación y trabajo en campo, por cuestiones de tiempo y escenarios socioculturales geográficamente ubicados -donde las distancias complican los desplazamientos-, adquieren características peculiares que requieren de seleccionar técnicas y métodos, que favorezcan la obtención de información, pero además involucren a los actores, encontrando en las técnicas participativas -grupo focal, talleres de reflexión- una opción para ello, y en la posibilidad de recabar información cuantitativa, todo ello, combinado con técnicas que obtienen y generan información de primera mano, como la entrevista semiestructurada y la observación participada. Ello me impulsa a justificar el empleo de una “amalgama metodológica”.

1.1. Preguntas y objetivos

Por las características de la investigación aplicable, el trabajo pretende recoger la visión y versión de los actores, los pueblos indígenas, sobre el funcionamiento de sus sistemas normativos basados en la costumbre jurídica que les permite resolver conflictos intracomunitarios, para contar con mayor viabilidad en la propuesta de reglamentación de los derechos indígenas. Para lo cual, formulo las siguientes preguntas:

¿Cuáles factores determinan la presencia de formas comunitarias de organización y en qué medida mantienen vigentes los usos y costumbres?

¿Qué normas o reglas mantienen el orden interno de las comunidades, y cómo se interpretan/manipulan para solucionar los conflictos?

1.1.1. Objetivo general

Conocer el funcionamiento de sistemas normativos comunitarios, a fin de identificar las funciones, las facultades y obligaciones de las autoridades, así como, los factores que inciden en la vigencia de la costumbre jurídica como mecanismos para la regulación de conflictos al interior de las comunidades.

1.1.2. Objetivo particular

Involucrar a las autoridades y actores de las comunidades participantes, en la sistematización de la costumbre jurídica, la promoción y sensibilización hacia las autoridades comunitarias y municipales, para el reconocimiento y garantía de los derechos indígenas.

1.2. Marco epistemológico

1.2.1. Modelos paradigmático y narrativo, como modos de conocimiento

Entender las relaciones humanas y experiencias vividas por el hombre, como factores claves para una interpretación, convierte a la hermenéutica narrativa en una forma de construir socialmente la realidad y por lo tanto conocimiento, al considerar a la subjetividad como “una condición necesaria del conocimiento social”, mismo que desde la narrativa se construye de manera dialógica (Bolívar, 2002:4)

Según Antonio Bolívar existen dos modos de conocimiento, el paradigmático y el narrativo. El primero de tradición positivista, es proposicional (predice acontecimientos, conductas) y busca establecer leyes; fundamentado en hipótesis, evidencias y conclusiones. El modo paradigmático clasifica al sujeto y los relatos en categorías de análisis, implica mayor abstracción, tratando de incluir lo particular en lo formal, en conceptos; busca la generalización, priorizando solo lo abstracto y desdeñando lo singular.

El segundo es de corte literario-histórico preocupado por la intención, significado, coherencia lógica y comprensión, el pensamiento narrativo no se expresa en conceptos sino en “descripciones anecdóticas de incidentes particulares” (Bolívar, 2002:10), por eso, se centra en vivencias, sentimientos y acciones; describe la intención de la experiencia humana a través del

relato biográfico-narrativo, mediante una secuencia de sucesos en el tiempo (diacrónico-sincrónico) y el espacio, convierte al relato en el instrumento primordial para investigar y construir el conocimiento.

Retomo los planteamientos de Antonio Bolívar, sobre la investigación biográfica narrativa, como modo de conocimiento, no porque me interese hacer investigación sobre las biografías de los actores, lo que en el sentido clásico de la antropología, se conoce como historia de vida. Sino más bien, porque me parece, que uno de sus modelos de conocimiento propuesto, el narrativo, permite adentrarse en la subjetividad de los actores, reconstruida en buena parte, a partir de la memoria colectiva e historia oral, transmitida por el sujeto mediante la narración de los hechos sociales en que ha participado o que de manera indirecta le afectan.

El conocimiento narrativo pasa de un caso individual a otro de manera enlazada, pero no se pasa de un caso a una generalización. No se preocupa por identificar lo común a cada caso, mediante categorías, más bien plantea que el conocimiento se da por analogía y esta puede no presentarse. Por lo que es una oportunidad para destacar las diferencias y entender la diversidad cultural.

Los hechos y fenómenos sociales adquieren valor al ser autointerpretados por los informantes. Durante la indagación y el análisis de información, según Antonio Bolívar, la narrativa del informante se funde productivamente con la del investigador, “para comprender la realidad social” (Bolívar, 2002:5). La ventaja de una investigación narrativa es que ayuda a incluir la visión de los actores (perspectiva emic), al no imponer categorías de análisis y encuadrarlos en conceptos abstractos, no obstante, Bolívar sugiere realizar una doble descripción mediante una visión binocular, para entender mejor una realidad socialmente construida, que describa la realidad interna del informante y la inscriba en el contexto externo que le da significado, conjugando el análisis emic con la descripción interpretativa externa, desde lo etic.

1.2.2. Articulación de conceptos y saberes para el trabajo etnográfico

A lo largo de este subapartado, construyo una estrategia metodológica para la investigación, que fundamenta desde la epistemología la manera como se indaga y construye el conocimiento. Hago eco de la propuesta de María Bertely Busquets (2000), quien recomienda articular conceptos y

saberes interdisciplinarios, que promuevan una investigación cualitativa de carácter interpretativa, para quien además, la metodología siempre va a condicionar los límites de la recolección de la información, no obstante, no se debe considerar que la metodología determina la reconstrucción de los procesos, sino mas bien, es la construcción de conceptos la que permite reconstruir procesos⁴.

Para Bolívar (2000:10-12) las categorías solo clasifican, no explican, y mucho menos reflejan una realidad, pues son inducidas, si bien la realidad no es algo predeterminado, las categorías de análisis se emplean para clasificarla y posteriormente entenderla, éstas se construyen a partir de la autocomprensión de los hechos por el actor y la percepción del investigador, pues, tanto el investigador como el informante no parten de la nada, ambos tienen juicios de valor, visiones, etc. Por lo que, más bien, sucede lo planteado por Bertely, una triangulación donde el actor, el investigador y el estudioso teórico, combinan sus puntos de vista y construyen categorías para el análisis de la realidad.

Tanto en un análisis cualitativo como cuantitativo, sobre todo el segundo, se recurre a las categorías para agrupar factores comunes, las categorías son seleccionadas previamente a la recogida de información. La diferencia es que en los análisis cualitativos se pone énfasis en la construcción inductiva de categorías, pero de igual manera se utilizan para clasificar información, agrupar rasgos comunes para generalizar.

La propuesta de abordaje etnográfico que retomo de María Bertely, se resume en una triangulación donde el investigador emplea tres tipos de categorías: sociales, de interpretación y teóricas. Es un desplazamiento de lo empírico (las categorías sociales aportadas por el actor), a la interpretación, (lapso durante el cual, el investigador construye sus propias categorías), y de ahí a la reflexión teórica (empleando categorías teóricas) retomadas de autores. Las categorías sociales surgen del análisis de la práctica y discurso de los actores, las categorías del intérprete son una fusión de las interpretaciones propias del investigador con las del informante, mientras que las categorías teóricas, son planteamientos, conceptos y nociones elaboradas por autores en relación al tema de estudio (Bertely, 2000:64).

⁴ Dicho planteamiento Bertely lo retoma de Elsie Rockwell (1980:19, citada en Bertely: 2000:24) pionera y exponente de la etnografía educativa en México. Véase cita.

Pretendo contrastar la conceptualización (categorías de interpretación) con las del informante (categorías sociales) y entre las de los propios informantes, para “depurar”, definir las categorías observacionales o de análisis. Para Velasco y Díaz (1997:109) el etnógrafo hace observaciones más significativas y por lo tanto culturalmente validas, “cuanta más maña se dé en componer sus categorías de observación a partir del diálogo intercultural”.

Siguiendo a María Bertely, es necesario tener claridad y reconocer desde que posición epistemológica se indaga, la perspectiva a partir de la cual se construye y aplica la etnografía en la investigación. La etnografía así empleada, no solo es utilizada como técnica de investigación, sino también como caminos o rutas metodológicas que nos lleven a “comprender la vida cotidiana” y la cultura, en su sentido intangible. La etnografía es un posicionamiento epistemológico para plantear el cómo recopilar e interpretar la información y no solo una técnica o método para la recolección de información, en palabras de Bertely (2000:43): “El etnógrafo necesita saber... cómo se inscribe e interpreta la acción social significativa”.

De las aportaciones de Bertely para un trabajo etnográfico, destaco el análisis de las dimensiones, que para el caso de la educación, nos recomienda tres: política e institucional (política pública), social y curricular. Las preguntas de investigación deben enmarcarse en las dimensiones de análisis: Para el caso de mi proyecto de investigación y de la educación intercultural, la dimensión que sugiero retomar es la social, porque cuestiona el carácter homogéneo (y hegemónico) de la practica y discurso educativo, promueve el reconocimiento de la diversidad cultural, mediante la implementación de modelos de gestión y diseño curricular pertinentes a los contextos socioculturales, y la revaloración de saberes (Bertely, 2000:45-47).

1.2.3. La utopía del para qué investigar

La investigación aquí presentada aporta elementos para la preservación de la diversidad cultural, la revaloración de la dimensión intercultural, a través de revalorar la importancia de la vigencia de las normas internas de regulación de la vida sociocomunitaria, que al ser aceptadas por la población y mantener un carácter coercitivo, han permitido la reproducción y preservación de la cultura, entendida esta en su sentido más amplio, como las reglas para la convivencia intracomunitaria, intercomunitaria con comunidades vecinas, pero también extracomunitaria con

los ayuntamientos. Se resalta el análisis de los factores que se concilian y consensuan para lograr un reconocimiento entre la comunidad y el municipio, entre ésta y los demás niveles de gobierno y la sociedad nacional, que permitan no solo el diálogo, sino una relación e inclusión intercultural.

En ese sentido retomó la propuesta de Stavenhagen (1990:31) para realizar la indagación de aspectos “legales” en las sociedades tradicionales, quien propone debe contemplarse los siguientes aspectos:

1. Normas generales de comportamiento público.
2. Mantenimiento del orden interno
3. Definición de derechos y obligaciones de los miembros
4. Reglamentación sobre el acceso a, y la distribución de, recursos escasos (agua, tierra, bosques)
5. Reglamentación sobre transmisión e intercambio de bienes y servicios (verbigracia, herencia, trabajo, dotes matrimoniales)
6. Definición y tipificación de delitos, distinguiéndose generalmente los delitos contra otros individuos y los delitos contra la comunidad o el bien público
7. Sanción a la conducta delictiva de los individuos
8. Manejo, control y solución de conflictos, y disputas
9. Definición de los cargos y las funciones de la autoridad política.

Aunque para el autor mencionado, lo importante es determinar, de cuales casos se establecen normas, derechos, delitos, sanciones; una especie de jurisprudencia basada en la costumbre. Su propuesta nos permite, orientar el diálogo con los conocedores de los usos y costumbres, los ancianos de la comunidad que ocuparon cargos de jueces o agentes municipales, dialogar con quienes los aplican (las actuales autoridades) y desde luego con autoridades y actores que desde fuera, casi siempre desde el nivel municipal, recurren a ellos para conciliar asuntos, que por sus competencias o jurisdicción les son planteados.

Reflexionar desde la cosmovisión indígena para encontrar el significado de cada acción, de cada norma aplicada, dará sentido a una dimensión intercultural, que pretende dialogar para promover el respeto no sólo legal, sino en los hechos, sobre la aplicación de usos y costumbres en los planos comunitario-municipal, tanto de parte de los gobernados como de los gobernantes. Lo anterior, son requisitos para contemplar la inclusión de éstos en: los reglamentos comunitarios y municipales, bandos de policía y buen gobierno. Lo que a la larga, puede favorecer un mayor respeto y tolerancia hacia la convivencia entre sistemas normativos distintos y diferenciados, incluso en el marco de pluralismo jurídico de facto, no necesariamente de carácter legal.

Se pretende promover la inclusión sociocultural y de los sistemas normativos comunitarios durante la impartición de justicia sobre todo en las instancias jurídicas legalmente reconocidas: juzgados municipales y agencias del ministerio público. Es también una oportunidad para la posible conformación de una red y el trabajo colaborativo entre: defensores, autoridades, estudiantes y promotores de los derechos indígenas, que recurra a estrategias de educación no formal. Entre las innovaciones esta propiciar el diálogo interactoral de saberes, una atención a la diversidad cultural y sociojurídica desde una perspectiva intercultural.

1.3. Muestreo y comunidades investigadas

El trabajo de tesis se inscribe dentro de una investigación docente por considerar que este tipo de investigación, permite transmitir conocimientos y aprendizajes al alumnado, herramientas metodológicas y habilidades técnicas, aspectos actitudinales y revalorar valores, para entender al informante en un contexto situacional determinado; con ella se pretende evitar desniveles en el aprendizaje de los alumnos, otorgarles las mismas oportunidades. La relación que se establece durante la investigación docente no es la clásica: maestro-alumno, más bien, es complementaria, donde el alumno asume un nuevo rol, al convertirse en colaborador, observador participante del proceso indagatorio. Por tal motivo, durante la fase diagnóstica de la investigación, se incorporaron a la realización del proyecto, estudiantes de la primera generación de la Orientación en Derechos de la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo en la Sede Huasteca de la Universidad Veracruzana Intercultural -cinco de ellos de ascendencia nahua-, para realizar un estudio comparativo sobre sistemas normativos de diferentes pueblos indígenas.

Las comunidades donde se implementó el proyecto “Análisis de la costumbre jurídica y formas de organización comunitaria en la Huasteca” en su etapa diagnóstica fueron: Palma Real Tepenahuac, municipio de Chicontepec; Hueycuatitla y Tlaltzintla, municipio de Benito Juárez; todas ellas de ascendencia nahua; El Zapote, municipio de Ixhuatlán de Madero de origen Otomí, seleccionadas por la fuerte presencia de usos y costumbres que refuerzan sus formas de organización comunitarias. Y otras comunidades del municipio de Ixhuatlán de Madero, las comunidades Tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan y Pisaflores, y la Totonaca de San Francisco, por considerarlas las más representativas de esos pueblos: San Francisco es la única comunidad totonaca y las otras dos son las más importantes de las cuatro comunidades Tepehuas existentes en el municipio. Además por el escenario de interlegalidad en que se desenvuelven, donde la vigencia de sus usos y costumbres se entremezclan con el sistema jurídico y donde las formas de organización muestran una mayor integración a la sociedad nacional.

Cada uno de los estudiantes se adscribió a una comunidad⁵ luego de realizar un recorrido exploratorio, donde tuvieron oportunidad de seleccionar la comunidad en función de su interés

por trabajar con determinado pueblo, una temprana apreciación de encontrar en ellas rasgos que manifestaban la problemática de estudio, pero también en función de la disponibilidad que las autoridades mostraron para brindarles apoyo.

Al término de la primera etapa diagnóstica de la investigación, los estudiantes se desligaron del proyecto, la mayoría continuo en esas comunidades, seleccionando y delimitando sus temas para sus Trabajos Recepcionales como parte de su proceso de titulación.

⁵ Los estudiantes colaboradores estuvieron adscritos de la siguiente manera:

Luís Alberto Cruz Hernández. Estudiante nahua en Palma Real Tepenahuac, además comunidad cercana a su domicilio, en el municipio de Chicontepec.

Guadalupe Cruz Martínez. Estudiante nahua originaria de Chicontepec, Ver., en El Zapote, la comunidad más cercana a Ixhuatlán de Madero.

Ángel Florentino Hernández. Estudiante nahua del municipio de Ixhuatlán que estuvo en San Pedro Tziltzacuapan.

Rosalino Gutiérrez Hernández. Estudiante nahua originario del municipio de Benito Juárez, en Tlaltzintla.

Antonio Hernández Hernández. Estudiante nahua originario del municipio de Ixhuatlán en Pisaflores.

Hilario Martínez Hernández. Estudiante originario del municipio de Benito Juárez, descendiente de nahuas, quien creció en Xalapa, Ver., en Hueycuatitla.

Víctor Manuel Martínez del Ángel. Estudiante mestizo, ixhuateco, adscrito a San Francisco.

En adelante la investigación la realice personalmente y en función del tiempo destinado a actividades de acompañamiento a los estudiantes en campo, tarea que formó parte del proyecto de investigación pero que por la dispersión y lejanía de las comunidades, plantee una reducción del universo de estudio, a solo cuatro comunidades, dejando de lado las comunidades más grandes: Pisaflores y Hueycuatitla, y a la de Palma Real Tepenahuac por su lejanía. Pero manteniendo el criterio multiétnico para comparar los sistemas normativos de los siguientes pueblos: El Zapote (Otomí), San Francisco (Totonaco), San Pedro Tziltzacuapan (Tepehua) y Tlaltzintla (Nahuas).

1.4. Metodología y técnicas de investigación

Durante el transcurso de la investigación, los temas indagados adoptan diferentes perspectivas, rumbos, por lo general, no se presentan como algo bien delimitado, un objeto nos conduce a otros objetos, se presentan como una amalgama (Velasco y Díaz, 1997:121). Ante lo cual, la etnografía requiere de amalgamar varias técnicas e instrumentos para investigar y no solo utilizar uno, lo recomendable es elaborar una guía de trabajo misma que debe ser abierta, perfectible, pero que oriente. Retomo entonces aportes de diversos autores que abordan el trabajo etnográfico y la obtención de información desde diversas posiciones epistemológicas, con la intención de desarrollar una estrategia que recoja aquellos planteamientos viables en la construcción de una “amalgama metodológica” para interpretar la realidad.

1.4.1. Herramientas para analizar la costumbre jurídica

Para el estudio de los sistemas jurídicos se han desarrollado una serie de herramientas conceptuales y metodológicas para diseñar estrategias durante el proceso de investigación. La categoría de nivel jurídico y el estudio de caso como estrategia metodológica, las retomo porque considero aportan elementos para investigar los sistemas normativos comunitarios en la Huasteca, ambas las retomo de Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (1995).

Los niveles jurídicos o instancias legales, están normados y jerarquizados de acuerdo a procedimientos judiciales fijados en la estructura del poder judicial del sistema jurídico mexicano, los cuales tienen definidos un área de cobertura territorial y los tipos de delitos que investiga y resuelve, o sea una competencia jurisdiccional. La existencia de niveles o instancias permite hacer una “elección por conveniencia”, además de que favorece la presencia del

pluralismo jurídico en instancias inferiores: comunitario y municipal; a la vez que, ayuda a observar la articulación de sistemas normativos (la interlegalidad) e intersección de normatividades (véase Chenaut y Sierra, 1995:27).

Distintos Niveles jurídicos:

1. Comunitario (Juzgado Auxiliar)
2. Municipal (Juzgado Menor o Municipal)
3. Distrital (Agencia del Ministerio Público, Juzgado de Primera Instancia: puede ser mixto o especializado en alguna materia: penal, civil)

Los anteriores son los niveles reconocidos por la legalidad en el ámbito de las regiones indígenas, aunque existen además: Estatal (Tribunal Superior de Justicia del Estado) y Federal (Suprema Corte de Justicia de la Nación).

Aunque hay autores como Jesús Ruvalcaba, quien incorpora para el análisis metodológico un nivel jurídico más, el doméstico, entre los “Tenekes” de las Huastecas: Hidalguense y Veracruzana, que no existe en la estructura judicial, es totalmente extralegal, propio de algunos sistemas normativos comunitarios (Ruvalcaba, [1995:158-160] en Chenaut y Sierra, 1995).

El estudio de caso es una estrategia metodológica para investigar, que por su profundidad en el análisis, es pertinente recurrir a él, para indagar el cambio sociojurídico, las transformaciones en los sistemas normativos, al combinar técnicas de investigación documental y de campo, nos permite abordar el derecho y las disputas como un hecho histórico. Permite realizar un análisis diacrónico y sincrónico a lo largo del proceso de disputa legal.

El estudio de caso parte del análisis de la disputa en tres aspectos centrales:

- a) las disputas se dan entre actores relacionados a una estructura y contexto situacional.
- b) las disputas son partes de procesos de larga duración (casos extensos) y,
- c) El estudio del caso permite observar, conocer, como se manipula la normatividad (ley o costumbre) y los mecanismos de control que se establecen para hacerlas prevalecer (jerarquía de reglas), (Chenaut y Sierra, 1995:26).

Por lo tanto, el estudio de caso nos permite entender “las dinámicas del cambio sociojurídico”, incluso dentro del mismo derecho consuetudinario, al analizar los conflictos y disputas como parte de procesos históricos, producto de relaciones sociales y de poder que “moldean” formas y prácticas de impartir justicia, que modifican el derecho.

1.4.2. Técnicas etnográficas para obtener información de primera mano

A la investigación cualitativa suele llamársele método etnográfico por la identificación de los etnógrafos con la técnica de la “observación participada”, aunque algunos más le llaman “interaccionista simbólico, fenomenológico, interpretativo o constructivista, José I. Ruiz Olabuénaga y María Antonia Ispizua (1989), la denominan “métodos o técnicas cualitativas”. Sin embargo, es necesario distinguir entre método y técnica, para evitar confusiones, pues para mí, técnica es la implementación de un instrumento y método es un camino que orienta hacia una dirección, rumbo.

1.4.2.1. La observación participante y entrevista como esencia de la etnografía

Buena parte de la investigación cualitativa, se soporta, se basa en una de sus técnicas más distintivas, el empleo de la observación participante, como punto de partida de todo proceso de investigación cualitativa. La investigación cualitativa inicia por la observación in situ del hecho.

El etnógrafo debe adquirir conciencia de lo que investiga -y no solo de que está viviendo dentro de la cultura investigada-, mediante el juego intencional de la entrevista y la observación (Velasco y Díaz, 1997:105). Escuchar y mirar (y no solo oír y ver). Cuando el acto de observar se hace de manera intencionada nos ayuda a detenernos, profundizar en el análisis, coincido con ellos, cuando señalan que mirar y escuchar son fuentes de información etnográfica.

Los principios de la investigación cualitativa, “reclaman básicamente la observación de primera mano del desarrollo de los fenómenos sociales” (Ruiz e Ispizua 1989:20), estos autores proponen como guía las siguientes reglas: La introducción analítica, la proximidad, el comportamiento ordinario, la estructura como comportamiento ritual (la relevancia y significado del hecho) y los focos descriptivos; entre las cuáles destaco:

- Introducción analítica. Comienza con la observación detallada de los hechos, trata de resaltar lo específico, se recomienda “observar en blanco” para no condicionar nuestra mirada a preconcepciones teóricas.
- Proximidad. Se refiere a darle importancia a los casos y comportamientos de los individuos que son de interés. La observación debe dirigirse a lo cotidiano, para descubrir los significados, explicar el contexto que da relevancia al hecho.
- Focos descriptivos. El centro de interés es aquel hecho recurrente en el espacio y el tiempo.

Coincido con los autores antes mencionados cuando afirman que la investigación cualitativa muestra una “insistencia especial en la recogida esmerada” de información. Es importante retomar su planteamiento (Ruiz e Ispizua, 1989:21), de que la investigación cualitativa opera en dos dimensiones:

- Parte de la observación, se anota para describir los sucesos o los filma.
- Pero también dialoga con el informante.

Es decir permite la retroalimentación, al analizar la información mediante la inducción, con la interpretación (deducción) para plantear hipótesis. Y cierto, implica una “reflexión analítica permanente” entre lo que sucede en el exterior, con lo observado en el lugar de los hechos, que replantea las hipótesis de trabajo, las fuentes de información y las interpretaciones sobre los hechos.

Para los autores Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada (1997:87) realizar etnografía no solo depende de la voluntad del investigador, sino del informante y de su comprensión de la realidad, de sus visiones sobre el mundo. El etnógrafo realiza observaciones inespecíficas y específicas, y hace entrevistas más o menos abiertas a su informante. Una observación es inespecífica cuando no encaja en una guía. En tanto que una observación específica es aquella guiada mediante la utilización de una plantilla. La observación puede ser: sistemática, descriptiva, focalizada o selectiva. Generalmente los datos significativos de una observación adquieren mayor relevancia después de realizada una entrevista sobre la misma temática.

La entrevista en la investigación cualitativa es una construcción sobre escenarios del conocimiento. De entrada, plantea, que la concepción del conocimiento como un reflejo de la realidad, es reemplazada por una concepción de “la construcción social de la realidad” donde el enfoque es sobre la interpretación y negociación del significado del mundo social. Por lo tanto, la realidad humana es explicada o entendida como una conversación y acción, donde el conocimiento llega a ser una habilidad para desempeñar una acción efectiva.

Para Steinar Kvale (1996) en la construcción del conocimiento posmoderno, el conocimiento es generado por entrevistas. El conocimiento se da mediante la conversación dialogada. El conocimiento surge de una entrevista abierta donde la gente cuenta, narra sus historias, acerca de su vida. El medio para la entrevista es el lenguaje mediante el cual se constituyen realidades. La entrevista supone colocarse en un contexto interpersonal, y el significado de la entrevista depende de lo declarado, manifestado, sobre el contexto. Una entrevista es literalmente un intercambio de visiones entre dos personas que conversan acerca de temas comunes.

Durante la investigación lo recomendable es aprovechar la existencia de documentos para combinarlos con la observación participante, la entrevista, el grupo focal. Y también la posibilidad de recurrir a la investigación cuantitativa, para complementar la información, por eso, se previó la aplicación de encuestas y escalas de actitud.

Es posible acceder a documentos “oficiales” para las comunidades, por ejemplo su expediente agrario que nos revela el devenir de su historia y la apropiación de su territorio, la correspondencia entre autoridades, incluso memorias de algún “personaje lugareño” que consigna sucesos importantes en la vida comunitaria. La revisión de documentos oficiales su análisis debe hacerse con las reservas del caso, pero sin duda son fuente de información ineludible, que al interpretarse por el investigador pueden revelar la magnitud de la problemática indagada y no solamente conocer el pensamiento de las personas que los redactan o encargan. Otro instrumento importante que favorece el análisis cualitativo, lo es la correspondencia personal, nos adentra al desarrollo de acontecimientos desde una perspectiva del actor de los mismos.

Para la obtención de información cuantitativa, a parte de la aplicación de encuestas, se preveía diseñar una escala de actitud (tipo Lickert) que permite medir actitudes de la población ante

problemáticas y propuestas específicas. En este caso, sobre la reglamentación de los derechos indígenas, aprovechando las ventajas que aporta para la obtención de información por el carácter cuantitativo de la técnica. Para la aplicación de la escala de actitudes, al igual que la encuesta, es necesario diseñar una muestra aleatoria sobre el porcentaje recomendado para su aplicación y ajustándolo ahí donde la población total de la comunidad sea demasiado considerable para los estándares municipales.

1.4.2.2. Los aportes de las técnicas participativas en la generación colectiva del conocimiento

El trabajo de investigación incluye tanto aspectos cualitativos, como cuantitativos, por la naturaleza del proyecto, que pretende derivar a mediano plazo un proceso de intervención para la codificación de la costumbre jurídica, entre sus principales productos se planteo elaborar los reglamentos comunitarios. Las metodologías participativas resultan de suma importancia, a lo largo de la investigación recurrí a dos de ellas: grupos focales y talleres de reflexión.

1.4.2.2.1. Los grupos focales

La efectividad de los grupos focales depende del enfoque no directivo que el investigador aplica, para lograr una discusión abierta y fluida. El moderador debe mantener ocultas sus ideas o juicios sobre lo que pregunta, indaga, para dejar que la conversación fluya libremente, sin alguna previa interpretación. Una de sus limitantes es su falta de profundidad en el análisis de los hechos o sucesos indagados, pero a cambio permite captar la perspectiva emic, el punto de vista de los actores y generar con ellos un proceso de reflexividad, lo cual ubico como las principales aportaciones de un grupo focal a la investigación.

Para Geysler Margel la validez y confiabilidad de la información obtenida mediante el grupo de discusión depende de cómo se realiza o desarrolla la técnica, en este sentido pareciera no darle importancia a la interpretación, no obstante, reconoce que la información generada en el grupo de discusión es un discurso, la cual es confiable y válida “porque se produce en una situación de control” (Margel, 2004:222) y equidad cualitativa en función de la representatividad de los participantes y la capacidad del investigador para desarrollar una heterogeneidad inclusiva,

generar consensos entre los participantes, articulando las hipótesis de trabajo. A continuación comento sus recomendaciones para la implementación de la técnica (Margel, 2004:204-208).

Primer momento: Detalles de la técnica:

- Se requiere de un moderador, quien debe estar atento para escuchar.
- El tamaño del grupo no debe ser superior a 10 ni menor a 5 participantes. Se recomienda que la duración, preferentemente sea de una hora.
- El éxito de la técnica depende de la selección de los participantes, la cual debe ser representativa de una muestra estructural.

El grupo de discusión es controlado por un preceptor, o moderador, que debe reunir las siguientes características:

- El preceptor debe de hablar lo menos posible, para no inducir las respuestas.
- Debe conocer sobre el problema a discusión, tener una considerable cultura sociohistórica.
- Experiencia en la conducción de grupos y reuniones, tener sentido común y capacidad de generar empatía.
- Debe centrar la discusión sobre el tema en cuestión y evitar la divagación. Debe motivar la participación de todos, en especial de los que menos hablen. Ante la poca participación el preceptor debe recapitular sobre las opiniones vertidas.

El control del investigador se justifica según Geysler Margel, porque el mismo investigador tiene que autocontrolarse, ya que no debe inducir opiniones ni emitir juicios de valor, sólo debe moderar y motivar la participación.

En la selección de la muestra estructural (los participantes) deben estar no sólo personajes con opiniones afines, sino también aquellos que expresen diferentes tipos de opinión, se debe lograr una representatividad de actores o informantes que mantenga un equilibrio, que manifiesten los

diferentes tipos de relaciones que se establecen. Durante el desarrollo del grupo focal, el investigador promueve una discusión con “heterogeneidad inclusiva” que habilite el dialogo, porque esta alude a las diferencias entre los participantes, que durante el intercambio verbal se pueden homogeneizar mediante posiciones que permitan construir consensos, como deja entrever la autora mencionada.

1.4.2.2.2. Técnicas participativas: talleres de reflexión e investigación diagnóstica

Para detectar las problemáticas, recurrir a metodologías participativas como la Evaluación Rural Participativa permite hacer una investigación diagnóstica, con la participación de los actores como sujetos de estudio, que expresen: sus ideas y necesidades, formas de percibir los problemas, los aspectos subjetivos (INI, S/F). Más que un diagnóstico participativo, la intención fue realizar una investigación diagnóstica sobre la impartición de justicia y la vigencia de los usos y costumbres, la cual se realizó en base a dos técnicas: el grupo focal y los talleres de reflexión.

El diagnóstico, entendido como la situación que guardan los problemas, sirve para: detectar problemáticas y proponer alternativas de solución a las mismas, “comprender para resolver”, ejercicio que implica una reflexión profunda para entender la esencia de los problemas. Para el análisis de la problemática y sistematización de las propuestas, resalto la pertinencia de “el árbol de los problemas” como una herramienta para la problematización y sistematización de alternativas, que permite encontrar una serie de relaciones entre: la información y los hechos, entre los motivos para actuar y los comportamientos, las coincidencia y contradicción entre diferentes factores sobre una misma problemática (Astorga y Van Der Bijl, 1991:98).

Daniel Prieto Castillo reconoce que todo ser humano tiene conocimientos obtenidos mediante las experiencias durante su vida cotidiana, que la vida misma es un proceso educativo, pero que al enfrentar nuevas situaciones, es posible que sus conocimientos no sean suficientes para transformar su realidad o resolver sus problemáticas (Castillo 1978:23). El aprendizaje se realiza entre seres humanos que comparten experiencias, afectos, conocimientos, sobre todo cuando esto se realiza en común; tanto durante la generación como la difusión del conocimiento, reflexionando y problematizando las situaciones, se implementa un proceso educativo, que parte de la vida cotidiana de los actores. Al conocimiento que un grupo, organización, realiza de su

propia realidad, Daniel Prieto Castillo lo denomina diagnóstico, que caracteriza como un proceso de observación y reflexión sobre un hecho, que parte de un problema para buscarle solución.

El diagnóstico es también un proceso educativo, donde el carácter participativo genera el intercambio de experiencias y saberes, desde el momento mismo de la identificación del problema, la aplicación de instrumentos en la recolecta de información, la constante reflexión sobre la misma para: problematizar y comprender los problemas que afectan y requieren de su amplio conocimiento para ser solucionados; y desde luego, lo que llamaría, la validación de información y propuestas durante la presentación de resultados, como paso previo para tomar decisiones, acuerdos. Retomo este proceso en talleres de reflexión para la revisión de las reglas comunitarias basadas en la costumbre jurídica de las comunidades.

De la propuesta del paradigma complejo formulada por Jesús Ibáñez para transformar el grupo de discusión en una instancia para la acción, retomo, el interés por comprender las redes de relaciones sociales mediante el socioanálisis, que aborda la problemática desde una perspectiva dialéctica para promover cambios a partir de un proceso de reflexividad que permite aflorar las subjetividades ante la objetividad (Margel: 2004: 218-219). Lo anterior, para captar las distintas apreciaciones de los actores sobre los acontecimientos y problemas sociales, intercambiarlas, reflexionarlas, para consensuar alternativas de solución que promuevan cambios y cuestionen su actual situación, y reflexionen sobre cómo enfrentarla, recurriendo al “derecho como arma” para demandar el cumplimiento de sus derechos como pueblos indígenas.

1.4.3. Metodología para el procesamiento y análisis de la información

En todo registro y clasificación de la información se debe distinguir la interpretación del informante y la del investigador, mediante la inscripción de la información (el dicho y el hecho) y la interpretación (preguntas, categorías, conjeturas) de la información, para distinguir entre el registro formal y el contenido, durante la clarificación y ampliación de la información.

Para transformar el registro de la información en algo analítico, significativo, el etnógrafo elabora: Guías de entrevista, análisis del discurso, análisis de categorías, de conductas, análisis de estadísticas y cuadros sinópticos. Mediante ellos, compara y relaciona la información, a fin de

producir un conocimiento con validez que posteriormente convierte en texto con argumentos convincentes, para ello el investigador, recurre al diario de campo o libreta de notas para seleccionar casos, detalles significativos a fin de fundamentar y documentar sus argumentos, ofrecer pruebas.

1.4.3.1. La construcción del conocimiento etnográfico: registro, inscripción e interpretación de la información

Retomo la estrategia metodológica propuesta y resumida por Bertely (2000: 66-67)⁶ para realizar inferencias y conjeturas, que nos lleven a la inscripción e interpretación de la información, expresada en un “documento etnográfico”, la cual presenta cinco momentos en el quehacer etnográfico:

1. Registro de la información recabada vía la observación y el diálogo de manera ampliada, en dos columnas, las de: inscripción y la de interpretación.
2. Subrayado, inferencias y conjeturas. La identificación mediante subrayado de las categorías sociales, la formulación de preguntas y categorías del intérprete.
3. Categorías de análisis y patrones emergentes. A partir de inferencias y conjeturas se construyen categorías de análisis, “propias” referidas a patrones emergentes y recurrentes.
4. Triangulación teórica. La triangulación se presenta como una relación continua entre categorías: sociales, del intérprete y teóricas; las primeras sirven para registrar lo dicho y hecho por el actor, las segundas para organizar y manejar la información, a la vez que el investigador analiza e interpreta la información; para después con las terceras, reflexionar desde conceptos retomados y apropiados de autores, que nos permiten corroborar, matizar o replantear supuestos teóricos.

La triangulación facilita validar la información del actor con la interpretación y “confrontar” los conceptos con otros autores y enfoques teóricos, a partir de la construcción de categorías propias que fusionan las del actor, con las del intérprete y con las categorías retomadas de otros autores.

⁶ Expuesta ampliamente a todo lo largo del capítulo 3 de su libro, partiendo del cuadro 3.1. Registro de observación; los apartados: subrayados, inferencias factuales y conjeturas; categorías de análisis y patrones emergentes, triangulación teórica y el texto interpretativo, pp. 68-86.

5. Elaboración del texto interpretativo. Por último la inscripción e interpretación de la información captada mediante la observación y el diálogo, se expresa en un documento etnográfico que muestra como el investigador construye sus afirmaciones e interpretaciones, donde fusiona subjetividades que trata de objetivar, mediante argumentos consistentes expuestos en un texto.

1.4.3.2. Criterios de validación de datos

La información obtenida mediante entrevistas me sirve para fundamentar una aseveración, cito textual el testimonio del informante, para resaltar la acción significativa del suceso y volverlo inteligible, el análisis de la información, la empleo con fines ilustrativos, citando fragmentos de los testimonios, recurro a citas seleccionadas de las entrevistas para fundamentar argumentos, para “ubicar con facilidad los fragmentos empíricos” que dan cuenta de hallazgos y argumentos, que identifican la recurrencia y contraste de la información; lo que nos puede facilitar el análisis e interpretación.

La información levantada en campo sobre la comisión de delitos y sus respectivas sanciones, los casos presentados y resueltos en las comunidades, fue validada con actores y autoridades comunitarias que inciden en la impartición de justicia en el ámbito comunitario, mediante talleres de reflexión/validación, convertidos en espacios para la problematización y la formación educativa de los actores, a fin de incluir una perspectiva emic, escuchar y analizar las subjetividades expresadas en los diálogos con los actores sociales. Relacionando dicha visión, con un panorama más amplio, el de una muestra representativa de la población mediante la aplicación de instrumentos cuantitativos como la encuesta sobre “Sistemas de cargos, autoridades y justicia indígena contemporáneos” para valorar el interés de la ciudadanía, por la defensa y reglamentación de los derechos indígenas, además de su apreciación sobre el funcionamiento y la vigencia de sus sistemas normativos comunitarios.

1.5. Reflexiones sobre el proceso metodológico

En este sub-apartado expongo el eje central de la estrategia metodológica implementada y el cómo se seleccionó a los informantes y participantes en grupos focales. Por considerar que los

instrumentos ya fueron diseñados y aplicados, los incluyo en cada una de las partes donde abordo la técnica que los empleo.

1.5.1. Cómo se investigó. Implementación de la estrategia metodológica en los escenarios investigados

El registro de la información lo realicé en libretas de notas para generar reportes de campo, sobre las pláticas informales con diferentes “informantes casuales” y observaciones sobre “los imponderables”; mediante la observación participada a fin de registrar información referente a: actitudes, comportamiento y aceptación entre la población del sistema normativo consuetudinario.

Para iniciar la investigación y recogida de la información en campo, diseñe un guión para facilitar los trabajos del Diagnóstico. El guión para el diagnóstico pretendió orientar a los estudiantes durante el levantamiento de información para la elaboración de un diagnóstico en materia de derechos e impartición de justicia en las regiones interculturales. Además, dotar de elementos para la reflexión sobre las demandas y aspiraciones de los pueblos indígenas, en los talleres que realizaron.

El guión del diagnóstico incluye recabar estadísticas sobre la incidencia de delitos cometidos con mayor frecuencia en el ámbito comunitario, reconstrucción hecha mediante la recuperación de la memoria y la oralidad, vía por la que se logró tener un panorama, pero no se logró tener acceso a cifras confiables, estadísticas municipales y distritales.

Realicé entrevistas semiestructuradas y abiertas, con informantes seleccionados en función de su participación en la vida comunitaria, cuya característica es ocupar o haber ocupado los principales cargos de la comunidad: agente o subagente municipal, juez auxiliar, presidente y consejo de vigilancia del comisariado ejidal; además de su participación en procesos organizativos: de gestión o movimientos sociopolíticos comunitarios o municipales. Para ello se elaboró una guía de entrevista.

La guía de entrevista a informantes clave y autoridades comunitarias fue diseñada conjuntamente con los estudiantes de la Orientación en Derechos. En un primer momento, se hizo un listado de preguntas, que a juicio de los estudiantes, se juzgó pertinente preguntar.

En otra sesión, siguiendo la propuesta metodológica de Rodolfo Stavenhagen (1990), se clasificaron las preguntas dentro de los nueve campos de análisis de los aspectos legales en sociedad tradicionales, por él recomendados, fue nuestro punto de partida en el diseño y elaboración de instrumentos para la captación de información (guías de entrevistas y preguntas generadoras a aplicar mediante grupos focales), que nos permitan diagnosticar la situación actual de la incidencia de delitos e impartición de justicia, la vigencia de los usos y costumbres, y la demanda de los derechos indígenas.

Nuestra propuesta se centró en la estructuración de una entrevista, donde abundan las preguntas sobre las formas propias de impartir justicia en la comunidad. Al final de la misma, en el último campo, se plantea la interacción de los sistemas normativos: tradicional y legal.

La metodología empleada en su mayor parte fue de carácter cualitativo, pero combinó la aplicación de técnicas cuantitativas, dependiendo del tipo de información que se indagó, la disponibilidad del tiempo para la realización de la investigación y las ventajas que representan técnicas cuantitativas como la encuesta. Aunque originalmente había previsto diseñar y aplicar una escala de actitudes (Likert), para medir la percepción de la población sobre la reglamentación de sus derechos indígenas al interior de su comunidad, su grado de conocimiento de los derechos indígenas positivados en las constituciones federal y local. Como al final se decidió no realizar reglamentos comunitarios, fue sustituida por una encuesta que diseñó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) que resultó mucho más completa.

Cuando el proyecto de investigación transcurría a la mitad de su duración, tuve oportunidad de participar y coordinar en la Huasteca el proyecto de investigación: “Sistemas de cargos, autoridades y justicia indígena contemporáneos. Estudios en tres microrregiones indígenas”⁷, por ese motivo, se aplicó originalmente una encuesta en nueve comunidades de los municipios de

⁷ Proyecto realizado por el CIESAS coordinado por el Dr. Diego Iturralde, para la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que se implementó en tres regiones indígenas de México: la sierra huichol de Jalisco, los valles centrales de Oaxaca y la Huasteca Veracruzana.

Chicontepec, Benito Juárez e Ixhuatlán de Madero, entre las cuáles se consideraron tres de las comunidades por mi indagadas para mi proyecto de tesis: Tlaltzintla, El Zapote y San Pedro Tziltzacuapan, posteriormente por cuenta propia, para efectos del trabajo de tesis incluí a San Francisco, para aplicar la misma encuesta.

La encuesta “Sistemas de cargos, autoridades y justicia indígena contemporáneos”, si bien no indagaba la opinión de la gente sobre la reglamentación de sus derechos en el ámbito comunitario, si lo hace sobre el conocimiento de sus derechos reconocidos por las leyes y el artículo 2º constitucional, sobre el desempeño de sus autoridades y cómo ellos visualizan: el funcionamiento, vigencia y cambios en los sistemas normativos. En este sentido la encuesta es mucho más amplia, consta de 60 preguntas, distribuidas en cinco partes: I. Identificación personal, II. Caracterización del Sistema de cargos, III. Funcionamiento, IV Relaciones y conflictos entre autoridades comunitarias y del Estado y V Derechos. Por tal razón fue empleada para remplazar a la escala de actitudes.

Para efectos del trabajo de tesis se aplicó a una muestra de 123 personas, tomando como referencia el 10% de los jefes de familia reconocidos como vecinos de cada comunidad, distribuidas de la siguiente manera: San Francisco 56, El Zapote 32, San Pedro Tziltzacuapan 25 y Tlaltzintla 10. Es una muestra representativa, que permite conocer la percepción de los vecinos -reconocidos como ciudadanos al interior de las comunidades-, sobre los sistemas normativos, los sistemas de cargos y la formas de participación y organización comunitaria, para definir con mayor consistencia las características de los sistemas de cargos y normativos en la Huasteca Media Veracruzana.

A través de la técnica de “grupos focales”, se obtuvo información de primera mano, de actores sociales relevantes: autoridades y ex autoridades, jueces, representantes de los comités, líderes naturales, etc.; cuyas acciones han forjado el devenir histórico de sus comunidades. En algunos casos, de los participantes en el grupo focal, se detectaron informantes claves, a quienes se aplicó una entrevista semiestructurada, para contar con información cualitativa que nos permitió comparar y cruzar, la misma, con nuestras apreciaciones y la información generada en el grupo

focal. Las preguntas formuladas se desprendieron de la guía de entrevista con la idea de complementar la información hasta entonces obtenida.

Según Margel, (2004:205) en la selección de los participantes se encuentra la validez de la técnica, recomienda como tantos otros, que un grupo focal debe incluir actores que reflejen la pluralidad de puntos de vista, aquellos que expresen diferentes tipos de opinión. La composición del grupo focal debe lograr una representatividad de actores que mantenga un equilibrio, refleje los diferentes tipos de relaciones establecidas al interior de la comunidad investigada.

En los escenarios indagados, comunidades con conflictos políticos partidistas por la disputa política de las agencias municipales, los estudiantes colaboradores mostraban preocupaciones, ante la posibilidad de no poder convocar a los actores de dichos procesos que mostraran reticencias a participar -derivadas de sus posiciones políticas- y porque la técnica pudiera resultar poco productiva al verse influenciada por la rivalidad política. Considerando, que si bien las comunidades muestran una diversidad sociopolítica, están poco acostumbradas al dialogo constructivo y la confrontación de ideas en un marco de respeto y tolerancia, resultaba poco viable seguir las recomendaciones de Geysler Margel, por que la técnica podría convertirse en un foro de denuncias y aclaraciones, lo más recomendable fue trabajar por grupos políticos, para así recoger las posiciones y apreciaciones de cada grupo. Así sucedió en San Francisco, donde por cierto solo se logró trabajar con uno de los grupos. Otro disenso con lo recomendado por la autora, es que fue necesario informarles a los participantes sobre los objetivos de la técnica de investigación y el fin de la información solicitada, de esta manera se aseguró una mayor participación física de los actores y sus intervenciones, al reflexionar conjuntamente entre ellos, sobre la importancia de expresar sus puntos de vista para alcanzar propuestas comunes.

En tanto que, se involucró a la población de las comunidades en la investigación, realice una investigación dialógica, de carácter aplicable, donde el informante no solo fue objeto de estudio, una fuente de información, sino un actor que validó y logró apropiarse en el proceso indagatorio. El reto fue convertir a los actores en sujetos de su propia investigación, para ello revisé metodologías participativas, en especial la de Evaluación Rural Participativa (ERP), en relación con la elaboración de cronologías y la reconstrucción de la memoria histórica.

Lo que promoví fue una investigación participativa y dialógica. Ello en parte se logró, mediante la realización de talleres para promover y difundir los derechos indígenas, donde los actores comunitarios y autoridades revaloran sus formas propias de impartir justicia, expresan sus aspiraciones para el mejoramiento de la administración y procuración de justicia a nivel municipal y distrital, reflexionan sobre su actual situación y la manera de enfrentarla como parte de la construcción de ciudadanía, al demandar el cumplimiento de sus derechos.

Además los talleres permitieron validar la información obtenida en campo. Corregir o precisar nuestras aseveraciones y sistematizar los saberes comunitarios y prácticas propias de impartición de justicia. La retroalimentación con los participantes en la investigación se dio mediante el grupo focal y talleres para reflexionar a partir de preguntas generadoras de una discusión analítica y profunda sobre los avances obtenidos y la validación de conjeturas, con el objeto de consensuar y revalorar saberes.

1.5.2. Sobre el registro y obtención de información

En reportes de campo registré información diversa, la cual no sigue un orden específico, más bien, son una especie de collage que se inscribe siguiendo la secuencia de los sucesos observados o de las pláticas, de los/as cuales destaco rasgos significativos en la vida cotidiana o comunitaria, hechos que denotan una relación con el exterior donde se pone de manifiesto el reclamo de un derecho, la demanda de un servicio o la descripción de acciones de actores externos que influyen en el curso de los sucesos.

Respecto al contenido de las entrevistas, es diverso, dependiendo del tipo de informante. Todas abordan una temática que en el momento de levantar la información era recurrente y por lo tanto obligado tratar, el cambio de autoridades: agentes y subagentes municipales. Al ser un aspecto coyuntural que impactaba las relaciones entre las comunidades y el municipio, que reconfiguró los grupos de poder al interior de las propias comunidades. Lo que también puso a prueba las formas de organización indígena y elección de autoridades, esto nos llevo a indagar sobre los antecedentes en la elección de autoridades. Otro de los temas tratados son las funciones de las autoridades, centrándonos en el juez como impartidor de justicia, sus competencias para resolver conflictos interpersonales e intracomunitarios.

Por último, si bien no se puede prescindir de información documental básica contenida en los expedientes judiciales y cifras sobre la incidencia de delitos. El manejo de información estadística relativa a la incidencia de delitos no fue la óptima, incluso su obtención a nivel municipal y regional se dificultó, pues, este tipo de información debe ser solicitado a nivel estatal, en Xalapa, donde obtuve una parcial respuesta de parte de la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Veracruz.

Sólo se revisaron archivos de los jueces auxiliares de: San Pedro Tziltzacuapan, San Francisco, los cuales muestran la incidencia de delitos cometidos con mayor frecuencia, juzgados por la comunidad, y algunos casos canalizados al municipio o a la agencia del ministerio público; ello ha sido posible debido a la tendencia de éstas comunidades a “la oficialización” de la justicia. La revisión de las actas de conformidad o de acuerdos, mediante las cuales, las partes en conflicto con la intervención de las autoridades comunitarias, acuerdan resolver los conflictos, estos documentos oficiales, aun con las reservas del caso, al interpretarse revelan la magnitud de la problemática indagada, ello sólo fue posible en las comunidades de San Pedro y San Francisco. Otro instrumento importante que favorece el análisis cualitativo, fueron los oficios de canalización de casos mediante los cuales las autoridades comunitarias canalizan los casos al municipio, así como, el reglamento comunitario facilitado por exautoridades de San Pedro Tziltzacuapan.

1.6. Encuentros y desencuentros en el proceso indagatorio

En etnografía participación debe entenderse como la intensión de estar, hacerse presente en el campo, en la situación observada, indagada, la observación participante es un “estado del observador”, un modo de estar atento pero extrañado e interesado en buscar lo desconocido, lo cual se logra, en la medida que establece una confianza mutua con el informante, de manera recíproca y dialógica. La posición del etnógrafo consiste en “estar dentro estando en parte fuera”, según lo desprendo, del juego de palabras expuestas por Velasco y Díaz (1997: 105). A pesar de que resulta difícil extrañarse de aquello con lo que se está familiarizado, se debe partir del criterio de que en la comunidad, los actores sociales manifiestan una diversidad de ideas, puntos de vista.

Si bien la etnografía nos permite desarrollar la habilidad “para estar adentro pero también afuera”, en las circunstancias que realice la investigación, con poco tiempo para el trabajo en campo, visitas cada dos meses, intercalando comunidades, me surge la duda si realmente hice observación participante, o más bien, una observación en donde yo, les participo a los informantes de eventos: reuniones, talleres, grupos focales, etc., y los observo de manera participada, cómo reaccionan, sus actitudes, pero no logro observar sus comportamientos -si bien es cierto que los escucho-, porque no dispuse del tiempo suficiente para realizar una observación de los sucesos donde ellos participan; de ahí que hable más bien de hacer una “observación participada”. La noción la retomo Ruiz y Ispizua, (1989: 19) y la diferencié de la observación participante, porque en realidad como investigador realice talleres, grupos focales, reuniones a las cuales invite a los actores, por lo tanto, la observación especificada realizada, no fue sobre los hechos sociales, sino más bien sobre las actitudes, los comportamientos, las pautas de interacción en escenarios y espacios “aconicionados”.

El objetivo de mi trabajo etnográfico no fue plantear hipótesis, explicaciones infalibles, sino interpretar y comunicar las acciones significativas de los actores, para contribuir a la generación de consensos, que modifiquen las relaciones de poder para una convivencia más simétrica, reflejando la subjetividad que ayude a entender la acción social significativa como una acción política y sociocultural, que visibilice los sistemas normativos comunitarios como otras formas de impartir justicia y resolver conflictos, igualmente válidas que las dominantes. Conocer su propia autocomprensión, que les permita a ellos hablar “desde un nosotros”, para entender que pasa en una relación intercultural que expresa relaciones de poder, pero también, da la oportunidad de formular propuestas para una convivencia armónica, incluyente y equitativa.

Me parece pertinente retomar de Castillo (1978: 28), su planteamiento: “a mayor participación mayor educación” y por lo tanto, más posibilidades de autodeterminación en la toma de decisiones. Porque en la vida cotidiana hay una potencialidad de factores para resolver problemáticas, en ese sentido, el diagnóstico participativo mediante la reflexión y problematización visibiliza, revalora, y posiciona los saberes de la gente. La reflexión crítica y propositiva, que espero se haya desencadenado de los talleres de reflexión para validar información y saberes, pretende promover una mayor participación en la toma de decisiones y la

autodeterminación comunitaria, que consoliden el ejercicio de facto de la autonomía indígena en comunidades de la Huasteca.

Con relación a la efectividad del grupo focal como técnica -que durante la investigación privilegié su uso-, para que la información con ella obtenida tenga validez, fue importante establecer un canal de comunicación, donde todos los integrantes participaron, este canal se vio favorecido por el contacto entre el investigador y los actores, para lo cual traté de establecer una relación simétrica y donde los participantes se sintieron a gusto, motivados a participar y no controlados. Por ello difiero del planteamiento de Margel (2004: 206) quien, "... postula que es necesario que los participantes conozcan lo menos posible sobre los objetivos del grupo", porque ello, puede generar que éstos prefabriquen sus respuestas, pero desde mi punto de vista, el hecho de que conozcan los objetivos, puede asegurar la participación de los actores, en la necesidad de reflexionar sobre las diferencias y alcanzar puntos de vista en común.

Haciendo una recapitulación del trabajo de campo, mi estilo de inscripción de la información ha sido consignar mis observaciones a manera de reportes de campo en una libreta de notas, donde se registran las actividades diarias, comentarios sobre el desarrollo de las mismas, se registra lo observado y escuchado mediante la conversación dialógica, se expresan supuestos o conjeturas.

Además trato de detallar entre otros aspectos:

- Observaciones de acontecimientos a los que asisto como investigador
- Fragmentos de conversaciones casuales de interés

Por último, analizando algunos planteamientos de Velasco y Díaz (1997:108-111) quienes reconocen que no hay un solo modelo etnográfico, ni una sola lógica de secuencialidad para el trabajo de campo, sino que depende de la experiencia del investigador, me doy cuenta que en mi trabajo retomo algunas de sus sugerencias, mismas que practico y enuncié sin seguir la secuencia por ellos recomendada:

1. Primero observo. Captó información a través de procedimientos menos intrusivos como la observación participada de carácter inespecífica, definida como aquella que sigue el curso de los acontecimientos; ésta me ayuda a formular bien las preguntas.

2. Primero la plática informal después la entrevista. La entrevista abierta donde el etnógrafo pregunta y el informante contesta la realicé solo después de una plática informal, una vez que genero cierto nivel de empatía con el informante.
3. La selección de informantes la hago de manera posterior al conocimiento de los segmentos socialmente significativos -vía la observación y pláticas informales-, con los cuales interactúo.
4. La observación específica. Es imposible observar sin categorías previas, porque siempre están implícitas y en ocasiones explícitas. La observación específica es aquella que realicé durante los talleres, grupos focales, las reuniones, de alguna manera orientada en la secuencia del evento.

Capítulo 2

Costumbre, pluralismo jurídico y dialogo de saberes para el reconocimiento del derecho indígena

La presencia del derecho consuetudinario basado en los usos y costumbres empleados por los pueblos indígenas para resolver conflictos y mantener mecanismos de control social, en base a la costumbre, nos permite afirmar, la existencia de grupos sociales como los pueblos indígenas que mantienen sus propias formas de organización y participación, expresadas en sistemas de cargos que reflejan la organización sociopolítica de las comunidades, aunque interactúan con el Estado, se mantienen subordinados y “relativamente” al margen del mismo. Por eso conceptos como: costumbre, sistema de cargos, derecho consuetudinario, sistemas normativos comunitarios, saberes tradicionales, interlegalidad, entre otros más, resultan de suma importancia para el análisis de la costumbre jurídica y formas de organización comunitaria motivo del presente trabajo.

Para entender la costumbre jurídica recurro a un enfoque interdisciplinario, lo que identifiqué como las dimensiones: jurídica, antropológica y epistemológica desde las cuales abordé su análisis. Abordar la costumbre jurídica en sus tres dimensiones, permite rebasar la visión clásica de la Antropología de analizarla sólo como parte de la otredad, sino también como una fuente del derecho y expresión de éste, que contiene saberes, valores y normas no escritas para regular la conducta del individuo en sociedad. Por lo que analizar los usos y costumbres separadamente de un sistema normativo comunitario, y éste como algo aparte del sistema jurídico mayor, no permite entender los escenarios de interlegalidad, que el sistema jurídico mexicano manifiesta durante su implementación en las regiones indígenas, muestra de la intersección de la ley con la costumbre.

Según Jorge Alberto González Galván (1997:53) una de las características actuales del derecho indígena es de carácter práctica, “su organización política-jurídico-religiosa” se concretiza en los sistemas de cargos, al ser éstos reflejo de la organización social de los pueblos indígenas y sus culturas. El sistema de cargos ha sido un concepto desarrollado por la antropología, para el análisis y definición de los roles que los individuos desempeñan dentro de la estructura social de

una comunidad, cuyo funcionamiento permite mantener un orden normativo y control social. El sistema de cargos ha sido definido como una institución de los pueblos indígenas, descrita a partir del “paradigma de cargos” (Korsbaeck, 2009), por ello, interesa definir en nuestro trabajo dicho concepto, para explicar el funcionamiento de los sistemas de cargos, porque es la forma como se opera la costumbre jurídica.

Por último, analizo uno de los componentes recientes de la ciudadanía, el cultural, para al cruzarlo con el análisis de las necesidades y su transformación en derechos, reivindicarlo como una forma de la gestión de la diferencia cultural y la ciudadanía multicultural, que permitan el reconocimiento legal del ejercicio de facto de la autonomía, como un derecho a practicar sistemas normativos comunitarios, formas de organización y participación, como parte del derecho a la diferencia cultural.

2.1. La costumbre como norma y fuente del derecho

La costumbre ha sido abordada por la antropología como parte de la otredad y la cultura, como fuente del derecho se le ha denominado costumbre jurídica, la cual se ha conformado en base a su transmisión oral, flexibilidad y adaptabilidad a través del tiempo y en contraposición con el derecho, en sistemas normativos -que algunos dan el carácter de sistemas jurídicos-, para normar el comportamiento de los individuos en sociedad y regular las relaciones establecidas al interior de la misma. Recientemente la Antropología Jurídica intenta acercarse desde el segundo enfoque, empezando por destacar las contradicciones entre los sistemas jurídicos: legal y consuetudinario.

2.1.1. Costumbre y derecho consuetudinario

El concepto costumbre jurídica a decir de José Luís Cuevas Gayosso (2004) es “propio de la antropología”. Según Deborah Dorotinsky (1990), debemos de ser cuidadosos con el uso del concepto costumbre: “En Antropología, generalmente nos referimos a la costumbre y a la tradición como un conjunto de prácticas que encierran y sustentan rasgos culturales particulares”, hablamos entonces de conservarlas y promoverlas, a fin de atenuar el proceso de aculturación y respetar las culturas minoritarias. En tanto que los indígenas entienden a la costumbre como una forma de resistencia contra las políticas de estado, que incluso les son toleradas y en ciertos casos

legitimados por éste, de las cuales, "...se sirven como tácticas para mediar con el Estado en ciertos ámbitos políticos..." (Dorotinsky, 1990: 87).

Los antropólogos han abordado los sistemas normativos, ya sea para estudiar sus transformaciones o su funcionamiento, en la regulación del orden social interno de las comunidades mediante la soluciones de conflictos, sin embargo, dichos análisis sólo en pocas ocasiones son considerados o analizados como "expresiones jurídicas o legales". Según Diego Iturrealde (1990), no basta con oponer el sistema normativo tradicional al nacional, ni suponer que los primeros son implícitamente cuerpos jurídicos y por lo tanto deban compararse con los sistemas legales positivos.

Generalmente lo jurídico desde el derecho se liga al Estado, lo reglado por el derecho positivo y la legislación, mientras desde la filosofía, el derecho se relaciona con el deber ser, "la conducta ideal". Desde la sociología del derecho, Jorge Alberto González Galván ofrece una definición de costumbre jurídica que a decir de José Luís Cuevas Gayosso amalgama: lo jurídico, lo filosófico y lo étnico, formula una definición de manera "breve y profunda" de costumbre jurídica como: "Regla de organización comunitaria enraizada en una cosmovisión cosmológica" (Cuevas, 2004:27).

Jorge Alberto González Galván (1994:73) plantea que el derecho es una invención, una intuición del hombre para imaginar un orden, por lo tanto lo jurídico, es una intuición para concebir las relaciones del hombre entre sí y con la naturaleza, donde a veces lo divino, la cosmovisión condiciona dichas relaciones. Como en el caso del derecho consuetudinario de los pueblos mesoamericanos que mantiene "estrecha relación con las fuerzas de la naturaleza", por eso González Galván (1994:74) lo considera un "derecho cosmogónico", resultado de una visión sistémica donde se relaciona el cosmos, la naturaleza y el hombre.

"El derecho consuetudinario indígena es, pues, la manifestación de la intuición de un orden social fundamentado en reglas no escritas concebidas en comunión con las fuerzas de la naturaleza y transmitidas, reproducidas y abrogadas de manera esencialmente (corp)oral" (González, 1994:74-75).

El derecho consuetudinario mexicano, según Jorge A. González Galván es un sistema jurídico porque hace referencia a una concepción y práctica del orden comunitario, característica de todo sistema jurídico, que se ancla o deviene de la cultura milenaria de los pueblos originarios,

además, porque se reproduce de manera oral, aunque en alguna época fue mediante la “tradicción pictográfica”, es decir, mediante dibujos que el *tlacuilo* hacía para ilustrar e informar al gobernante (*tlatoani*), sobre algún conflicto, litigio. Esto a decir de Jorge A. González Galván se ve interrumpido por la conquista española que impone la escritura, al sustituirse el *tlacuilo* por el escribano, al cerrarse los *Calmeacac* donde eran educados el *tlatoani*, desde entonces el derecho consuetudinario mexicano es oral (González, 1994:75-76).

El derecho consuetudinario mesoamericano estaba fundamentado en la escucha y obediencia de la palabra, en el *huehuetlatolli* (la palabra antigua), mediante la cual el *tlatoani* transmitía “los principios y normas vigentes en el orden social, político y religioso del mundo náhuatl” (León Portilla 1991 referido por González, 1994:76), así la palabra expresada por el *tlatoani*, se ligaba a la fuerza de mando aplicada a la acción, mediante la persuasión, más que la imposición, al hablar con el *huehuetlatolli*, el *tlatoani* se dirigía al “corazón del hombre” para darle consejos:

La concepción de la costumbre jurídica para los pueblos indígenas tiene otras características: atiende a una cosmovisión basada en principios, milenariamente ancestrales que tienen que ver con el orden natural, el respeto al hombre y su entorno. Son reglas que se aceptan y aplican porque la conciencia dicta que son buenas para los hombres. Su aplicación no necesariamente requiere de la inclusión de tales reglas en textos normativos; por el contrario, generalmente es la conciencia común de un pueblo, quien tiene el conocimiento de los principios generales que rigen sus conductas, y que a partir de su expresión general sirven como sustento y dan marco a la resolución de problemas específicos (Cuevas, 2004:29).

Mientras que el derecho consuetudinario es considerado “un conjunto de costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad”, las leyes son coercitivas, “emanan de una autoridad política constituida” que a su vez las aplica a través del Estado (Stavenhagen, 1990: 29). El derecho consuetudinario es un “conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escritas ni codificadas” (Stavenhagen, 1990:29), que históricamente es anterior al derecho positivo y por lo general coexiste con él, en tanto no entran en conflicto; por lo que, el derecho positivo contiene elementos del derecho consuetudinario.

Todo aquello normado por una ley es legal, en los hechos no hay actividad que no esté reglamentada por el Estado, ello es posible porque en los sistemas jurídicos legales, se da una separación entre el derecho y los otros componentes de la sociedad. En cambio en las sociedades tradicionales no se distingue la costumbre, de la organización y estructura social.

Es importante resaltar que no basta con señalar que el derecho consuetudinario “...existe como un conjunto coherente de normas y reglas no escritas, anterior y distinto al derecho positivo...” (Stavenhagen, 1990:33). Pues la costumbre jurídica se transforma constantemente, toda vez que no está codificada, generalmente “... la costumbre jurídica se elabora y modifica en función de su relación con el derecho dominante...” (Stavenhagen, 1990:34), por lo que algunos, la consideran una adecuación, adaptación y reinterpretación de las leyes a los intereses de la sociedad tradicional. A pesar de lo anterior, el derecho consuetudinario no pierde importancia como regulador de formas de organización propias de los pueblos subordinados al interior del Estado. Las modificaciones en el derecho consuetudinario demuestran “la cambiante situación histórica de los pueblos indígenas” y que el derecho consuetudinario no es un conjunto de “normas ancestrales” e inmutables (Rodolfo Stavenhagen.1990: 34).

Stavenhagen considera que la costumbre jurídica entre los pueblos indígenas funciona como una interacción entre dos sistemas y es una forma de aplicar el derecho positivo a las circunstancias comunitarias y los tiempos, lo cual es una limitante para intentar una codificación del derecho consuetudinario, porque ello eliminaría la flexibilidad y dinamismo del derecho consuetudinario.

2.1.2. La costumbre como norma

Regresando a José Luís Cuevas Gayosso, la costumbre jurídica vista como una regla, permite entenderla como algo flexible, capaz de adaptarse a la sociedad donde se aplica, porque se adecua fácilmente a las características de la sociedad, se vuelve expresión común de un grupo “tendiente a salvaguardar sus valores y principios esenciales”, que se originan o desprenden de su visión cosmológica. En contraposición con una “norma jurídica”, que es rígida y de carácter impositiva (Cuevas, 2004:27-28).

También me parece pertinente retomar la definición que sobre la noción de acuerdo, en un estudio sobre las normas comunitarias para el acceso y uso de los recursos hace el Grupo de Estudios Ambientales A.C. Dicha definición resulta importante porque distingue el acuerdo de la norma, lo define como una decisión colectiva que se hace de manera explícita con relación algún problema, asunto pendiente, por parte de un grupo de personas, su distinción con respecto de la norma radica en que no implica la aplicación de una sanción en caso de su incumplimiento, su

efectividad se deja a mecanismos de control y presión social, de no cumplirse se revisa y se aprueba una sanción. Para los autores del estudio: “Un acuerdo pasa a ser norma cuando se impone un castigo por su incumplimiento” (Aguilar, et. al. 2002:43).

Sin embargo, no se precisa por ellos el concepto de norma, si bien se reconoce que es producto de una “decisión colectiva consciente y explícita” tomada por un grupo, solo se enuncia que a diferencia del acuerdo, debe cumplirse porque en caso de incumplimiento se aplica una sanción (Aguilar, et. al. 2002:43). Es importante clarificar el concepto de norma, su origen, para ello retomo los planteamientos de José Luís Cuevas Gayosso (2004), de que la norma es rígida y se desprende de procesos legales e impuestos lo que no sucede en los sistemas normativos comunitarios que someten a consideración de la asamblea comunitaria: las reglas y acuerdos que consensan para resolver conflictos y sancionar a quien los infringe, por ello retomo de él, la idea de que la costumbre jurídica es un conjunto de reglas aceptadas por una colectividad casi siempre de manera “voluntaria”, más que de normas, de ahí su adaptabilidad a los procesos sociojurídicos y la transformación constante de la costumbre, al enraizarse en una “visión cosmológica” (Jorge A. González Galván retomado por Gayosso, 2004: 28), características de la costumbre tan destacadas desde la antropología.

Cuando una costumbre se convierte en hecho regulatorio de una conducta, el derecho positivo la considera un “hecho-norma”, porque el hecho en sí mismo se convierte en norma. En las comunidades indígenas, las costumbres norman y regulan la convivencia intracomunitaria y su aplicación permite resolver conflictos internos. Siguiendo a José R. Orantes García, quien retoma a Teresa Sierra (1997), en los sistemas jurídicos indígenas al presentarse una repetición constante de ciertas reglas que la colectividad asume como obligatorias, se convierten en normas no escritas, que establecen el deber ser, lo permitido y lo prohibido, lo justo y lo injusto, porque: “Las costumbres de un pueblo como conducta reiterada, son “hechos”, pero también, a veces, derecho, es decir, una regulación bilateral y coercible” (Orantes, 2007: 35).

Lo anterior demuestra que la costumbre es una de las fuentes de la Jurisprudencia, “...la costumbre ha jugado un papel importante como fuente formal del derecho de todos los pueblos

(en sus orígenes y en la actualidad); se puede decir que todo derecho ha comenzado por ser consuetudinario” (Orantes, 2007: 36).

“La referencia a la costumbre no es, desde luego, fortuita. Por una parte, la ciencia jurídica acepta que la costumbre es una fuente del derecho. Por otra parte, lo que caracteriza al derecho consuetudinario es precisamente que se trata de un conjunto de costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad (comunidad, pueblo, tribu, grupo étnico o religioso, etcétera),...” (Stavenhagen, 1990:29).

Para los “juristas puros” la costumbre es fuente del derecho, solo cuando lo acontecido hace mucho tiempo, se promulga en normas posteriores al hecho, adquiriendo un fundamento normativo. Parecido a lo planteado por Aguilar, et. al. (2002), el acuerdo se vuelve norma solo cuando se aplica una sanción por su incumplimiento. Según Cuevas Gayosso no toda costumbre evoluciona hacia lo jurídico, solo los *mores maiorum* (costumbres de los antepasados), otras se reducen al uso social (Cuevas, 2004:31), y es común que desde la antropología se le vea más en términos culturales, confundidas con la tradición. Los jueces dan carácter jurídico a la costumbre al aplicar los *mores maiorum*. Para el derecho romano, la costumbre presenta las siguientes características, según Cuevas Gayosso:

1. La costumbre tiene carácter inveterata. Es decir se ancla en el tiempo ancestral, en las llamadas costumbres de los antepasados conocidas como *mores maiorum*.
2. La aceptación de la costumbre tiene carácter generalizado entre la población. A decir de Cuevas Gayoso este es el rasgo principal que la caracteriza, es decir, “la observancia jurídica de tal costumbre”.
3. La costumbre no es escrita, se encuentra grabada en la conciencia del ser humano, en la memoria de la colectividad.
4. La costumbre es fuente del derecho, pero también derogadora del mismo, al entrar en desuso determinada regla, nuevamente se requiere de un carácter generalizado para que la costumbre pierda validez.
5. La costumbre permite interpretar la ley, “porque la costumbre es la mejor intérprete de las leyes” (Cuevas, 2004:32-33).

En las fuentes del derecho indígena mesoamericano: Los códices, las crónicas escritas por los frailes evangelizadores y la memoria oral; encuentra Cuevas Gayosso una de las fuentes donde se vislumbra y enuncia el concepto de la costumbre indígena, como lo es Sahagún en la Historia general de las cosas de la Nueva España, citando lo siguiente: “... ¿cómo vamos a destruir nosotros unas normas de vida tan antiguas, aceptadas ya por los toltecas, los chichimecas, los alcohuas y tecpanecas...”. De ello, el autor deduce la presencia de tres rasgos característicos de la

costumbre: “el carácter ancestral de la norma, su aceptación generalizada por un grupo y la pervivencia de la misma”, a lo que agrega que no necesariamente es escrita (Cuevas, 2004: 39). También hace referencia de manera colateral a la costumbre como factor de resistencia cultural entre los pueblos indios, haciendo referencia a los pronunciamientos del pueblo indígena Cora reseñados por Jorge A. González Galván en su obra sobre el Derecho Nayerij.

Aunque el derecho no le reconozca una fuerza obligatoria a la costumbre, esta influye para resolver asuntos o faltas no previstas en los códigos y leyes, incluso en la moderna sociedad occidental, llegando incluso a sentar jurisprudencia, y por lo tanto causar estado. O a la inversa, cuando la ley ha quedado obsoleta, rebasada, en las sociedades modernas, surgen las formas alternativas de resolución de conflictos que se basan en la costumbre. De ahí que la costumbre incida tanto en el campo legal como en el consuetudinario, lo que abre paso a la interlegalidad.

2.1.3. Costumbre y ley

Varios autores coinciden en señalar a la costumbre como una fuente del derecho y que no es inmutable, por el contrario, se caracteriza por su constante adecuación a las circunstancias, y por no ser algo ancestral, sino más bien, es una mezcla con la ley y una estrategia de los pueblos indígenas para relacionarse con el Estado-Nación, que les ha permitido resistir y normar sus propios conflictos internos manteniendo la gobernabilidad. También coinciden que en la realidad se presenta la coexistencia de sistemas normativos, basados en el derecho positivo y el derecho consuetudinario.

Los pueblos indígenas, a pesar de regirse por usos y costumbres, la mayoría de éstos, han recurrido al derecho positivo para interponer disputas legales y defender sus propios derechos.

Los indígenas recurren a sus costumbres jurídicas, -a su derecho consuetudinario- como una táctica para sustraer del impacto del régimen jurídico nacional algunos asuntos que consideran de su competencia exclusiva, o que quedan mejor protegidos al margen de tal régimen (Diego Iturralde. 1990:57).

En cada disputa y enfrentamiento que involucra a los pueblos indígenas, éstos fundamentan la defensa de sus derechos en la existencia de formas de organización y mecanismos de resolución de conflictos propios de ellos, basados en la costumbre, en su cultura, y por lo tanto exigen el

respeto para sus prácticas normativas, la anulación o suspensión de las medidas legales que las prohíben.

Pero también es cierto, como lo señala Diego Iturralde, que cada vez más se presenta una combinación de la costumbre jurídica y la ley, como estrategia para la negociación, defensa o reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas ante el Estado. Lo cual, lo lleva a afirmar que “buena parte de las prácticas que atribuimos a la costumbre”, son una adaptación de las leyes realizadas por las comunidades, en el plano de su aplicación e interpretación. “Estas estrategias implican un doble juego... entre la costumbre y la ley” (Iturralde, 1990:58).

La recurrencia tanto a la costumbre como a la ley, no se apega a la formalidad de manera ortodoxa. Los indígenas se apegan a la costumbre para alcanzar consensos y construir acuerdos (resolver asuntos en asamblea), en tanto que recurren a la ley, para encontrar salidas viables y ejercer presión tanto hacia dentro como hacia fuera de sus comunidades. Es decir, el apego a la costumbre y a la ley se usan para persuadir, disuadir, más que para alcanzar arreglos formales, apegados a la legalidad jurídica, convirtiendo a la ley, según Iturralde en algo simbólico que ejerce una presión coercitiva, y donde la costumbre se presenta como el “marco normativo formal” de la resolución de conflictos, lo cual implica reconocer que la ley siempre modifica prácticas y comportamientos, transformando la costumbre, y que a su vez, ésta es algo contemporáneo y no solo ancestral, cuya vigencia encuentra sentido en esa coexistencia de dominación-resistencia cultural que enfrentan el Estado nación y los pueblos indígenas.

Diego Iturralde considera que la existencia del llamado derecho consuetudinario o costumbre jurídica, se da en contraposición al derecho positivo o sistema jurídico nacional, por eso plantea que no es posible elaborar una normatividad autónoma del Estado nacional, sino reglamentar esa coexistencia en un marco de pluralismo jurídico, toda vez que el movimiento indígena y los pueblos indígenas, han demostrado capacidad, organización y un ejercicio de autoridad, que les ha permitido contraponer su existencia propia como pueblos y culturas ante el Estado nacional.

Sobre la costumbre jurídica desde su dimensión epistemológica, volveré más adelante, a continuación abordo los sistemas de cargos con fines expositivos, para cerrar el círculo, de cómo

la costumbre se conforma en sistemas normativos para dar cohesión a los pueblos y mantener el orden social y su identidad cultural.

2.2. Los sistemas de cargos como institución propia de los pueblos indígenas

De manera tradicional, la antropología ha estudiado la estructura social a partir de los conceptos de rol y sistema de cargos, llegando a establecer, según Leif Korsbaeck una “relación íntima” entre el sistema de cargos y la comunidad. No obstante: “...los mismos indígenas desconocen el concepto de “sistemas de cargos” (aunque hablan de “cargos”), para ellos siempre se trata de “cumplir las obligaciones para la comunidad” (Korsbaeck, 2009: 35). Desde esta reflexión intracomunitaria, que recoge en gran parte una perspectiva emic, Agustín Ávila plantea la existencia de un “principio común entre todos los pueblos indígenas de México en el sentido de que: La comunidad es una carga compartida” (Ávila, 2002: 52). Todo ello regulado por una autoridad que organiza el trabajo colectivo para el beneficio comunitario, que además de coordinar, aplica mecanismos para sancionar a quien no cumple su rol y obligaciones para con la comunidad.

A decir de Korsbaeck (2009: 37) para la existencia y mantenimiento del sistema de cargos es necesario una población de 100 personas. Mientras que para Agustín Ávila:

Por regla general, toda comunidad indígena, sin distinción de tamaño o jerarquía, tiene sus propias autoridades. Independientemente de si cuentan o no con reconocimiento de la presidencia municipal o de otras autoridades, tienen uno o dos jueces (que encuentran distintas denominaciones), un secretario, un tesorero y sus topiles, tequihuas, mayules, kaitanes (capitanes) y policías, etcétera (Ávila: 2002:56).

El sistema de cargos ha sido definido por varios: Cancian (1990), Sol Tax (1937), y el propio Korsbaeck (2009), como una institución de las comunidades indígenas Mesoamericanas. Se atribuye a Sol Tax ser “el descubridor antropológico” del sistema de cargos en 1937 a partir de sus estudios en Guatemala (Korsbaeck: 2009:39). Aunque en su mayor parte, ha sido abordado desde situaciones específicas de Guatemala, los Altos de Chiapas y Oaxaca, a partir de lo cual se ha generalizado para Mesoamérica, sin la precisión debida.

El sistema de cargos tiene una amplia variabilidad, la estructura de un sistema varía de una comunidad a otra y por lo tanto por municipio. A menudo “el típico sistema de cargos” se

identifica más como una institución religiosa, otros han incursionado en su interpretación como institución económica que permite la redistribución de la riqueza asociado a la práctica de una “economía de prestigio”; desde una perspectiva etnohistórica Pedro Carrasco lo define como “la jerarquía cívico-religiosa” (Korsbaeck, 2009: 40).

Pero pocos lo han estudiado como institución política. Agustín Ávila plantea aplicar un enfoque en este sentido, una visión sistémica, cuando afirma que toda comunidad tiene una autoridad y que debe verse como el ejercicio de relaciones de poder “que expresa una estructura de organización y un sistema político” (Ávila: 2002:47), y no sólo ver al sistema de cargos como autoridades tradicionales. Los sistemas de cargos desde una visión sistémica nos remiten a la complementariedad como una de sus principales características de su funcionamiento:

“Es conveniente, para adentrarnos en este tema, concebir a la organización social indígena como un sistema donde lo político, lo religioso-ceremonial, lo agrario-ambiental y sus recursos naturales, lo moral y normativo-jurídico se encuentran articulados y adquieren un sentido de conjunto, de espíritu de cuerpo, en tanto dependen de una lógica común, la de la complementariedad” (Ávila, 2002:50).

Para nuestro estudio partimos de la siguiente definición aportada por Leif Korsbaeck:

“el sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos –o casi todos- los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad es considerado como pasado o principal” (Korsbaeck [1996: 82], citado en Korsbaeck, 2009: 41-42)

Al incluir dentro del sistema de cargos la jerarquía religiosa, los cargos también se entienden como el ejercicio de la autoridad dentro de la iglesia como institución religiosa. Leif Korsbaeck en un trabajo etnográfico sobre: “El sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan”, considera entre los cargos religiosos al sacerdote y al rezandero, es decir a los oficiantes del culto religioso, como parte de la estructura social y por ende del sistema de cargos; incluso afirma: “En el aspecto religioso católico como principal autoridad está el sacerdote”, por encima de los rezanderos o sacristán cuyos cargos son permanentes, y de los mayordomos y el fiscal (Korsbaeck, 2009b:219).

Por lo anterior, la definición de Korsbaeck, también nos permite referirnos a los cargos ceremoniales (tradicionales), como parte del sistema de cargos: el Huehuetlacatl, el Badí para nuestro caso, una especie de sacerdotes que offician los rituales entre los Nahuas y Otomíes de la Huasteca Sur, que son aquellos “oficios” definidos por Korsbaeck como cargos vitalicios que no se turnan entre los vecinos, muchas veces no son otorgados, ni elegidos por la asamblea comunitaria, más bien mediante un verdadero reconocimiento derivado de un don que portan. Por el contrario la mayoría de los cargos estrictamente religiosos: fiscal, mayordomo, se ejercen durante un tiempo determinado ligado a la festividad religiosa.

Dentro de las características del sistema de cargos referidas a su funcionamiento en cuanto a lo civil se refiere, se encuentran aquellas atribuidas desde el llamado “paradigma de cargos” desarrollado entre otros por Eric Wolf (1967, referido por Korsbaeck, 2009:45), quien atribuye al sistema de cargos ser un mecanismo nivelador en el plano económico y en el político ser una institución democrática, incluso lo describe como la “democracia de los pobres” donde todos participan en su elección y su desempeño por turnos, por lo tanto, no se centraliza el poder, evita los cacicazgos.

En lo religioso Korsbaeck (2009:45-46) señala cuatro postulados que se interrelacionan para explicar las características del funcionamiento del sistema de cargos. Siguiendo a Vogt (1960), expone que son una forma de explicar el funcionamiento del mundo, derivada de la cosmovisión que llega a determinar las conductas adecuadas de los individuos en sociedad. El segundo postulado de nueva cuenta hace referencia a la democracia participativa que permite a la mayoría de los miembros de la comunidad “el derecho a participar”, en el gobierno de la comunidad al desempeñar un cargo o haberlo ocupado. Pero sin duda alguna, el tercero y cuarto postulado me parecen de actualidad y vigencia en el funcionamiento del sistema de cargos y la reproducción de la identidad étnica. Tercer postulado: “el sistema de cargos define los legítimos canales de comunicación entre los elementos del mundo” con lo sobrenatural en lo religioso, pero son los que se encargan de la representación y gestiones de la comunidad, como lo menciona Wolf (1955) citado por Korsbaeck (2009:45), los “que tratan con los emisarios del poder, fuera de la comunidad”, sobre todo en el ámbito constitucional y agrario. Y el cuarto postulado, el sistema

de cargos representa la normalidad, la institución que mantiene el orden y lo mantiene al oponerse al cambio.

En este último postulado, aun cuando deriva de posiciones funcionalistas, sin duda alguna que el sistema de cargos trata de “mantener” el orden social mediante normas de control social, es aquí donde encuentro la asociación del sistema de cargos con la costumbre jurídica expresada en la existencia de sistemas normativos comunitarios:

La costumbre jurídica no podría ser operativa sin la existencia de una autoridad que se encargara de resolver litigios, de conciliar, de mandar, de ordenar; sin una estructura para organizar el trabajo colectivo, sin un mecanismo para sancionar, obligar y vigilar a aquellos que tienen que cumplir con tareas tan importantes como las faenas... (Ávila, 2002:51).

Sin embargo, ni el sistema de cargos ni la costumbre jurídica son inmutables, no son estáticos, están en constante reelaboración por los actores sociales y su relación con el derecho positivo, mediante la interacción de sistemas y la intregalidad; por lo que resulta indispensable estudiar las relaciones sociales para entender “en toda su dimensión el cambio jurídico”. Más bien son el sostén de la reproducción de una identidad étnico cultural, pero no del orden establecido.

Para Korsbaeck (2009:47) en definitiva el sistema de cargos ya no garantiza la distribución de los recursos, ni ser un mecanismo nivelador, tampoco una institución que asegure la democracia como forma de gobierno, incluso se refiere a esto último como “lo ilusorio y utópico de esta interpretación”. Pero deja entrever que más bien es una institución que reproduce la identidad étnico comunitaria, con base en lo sociocultural, apreciación con la cual coincido, y agregó, que si bien no es una institución democrática sí es un mecanismo de participación comunitaria por la vía directa.

He señalado antes que el aspecto religioso del sistema de cargos es más complicado que los aspectos económicos y políticos, y lo es también su destino. Mientras que es muy seguro postular que el sistema de cargos definitivamente no garantiza la equitativa distribución de los recursos y los ingresos en las comunidades indígenas y asimismo sostener que no es una institución que asegure la democracia, hay que tener más cuidado antes de negar que el sistema de cargos sea la institución que cristalice y exprese la identidad étnica y comunitaria (Korsbaeck, 2009:48).

Revisado el concepto, resta contextualizar de manera general el proceso de la estructura social en la región de estudio, la Huasteca Media Veracruzana. Aún cuando las comunidades indígenas se ubican en escenarios rurales y marginados, manifiestan un alto nivel de aculturación y relación

con el exterior. Guardadas las distancias, en el actual sistema de cargos en la Huasteca se muestra que, como lo afirma Korsbaeck para el Estado de México: “Una de las constantes es la combinación de cargos tradicionales y modernos a ritmos y modos variados y en combinaciones específicas para cada una de las regiones y de las comunidades...” (Korsbaeck, 2009:56). No tienen un típico sistema de cargos, pues cuentan con una estructura social articulada a la estructura de gobierno definida constitucionalmente, pero sí persisten formas de organización propias y la apropiación de “cargos impuestos” por el peso de la asamblea comunitaria, pues, los cargos comunitarios se otorgan a personas con ascendencia en la comunidad, responsables, por lo que son respetadas y se hacen respetar, debido a la naturaleza de su nombramiento que “lo reciben de la soberanía comunitaria: la asamblea general” (Ávila, 2002:57), a la cual informan y solicitan su anuencia para su actuación:

Ese dinamismo encuentra múltiples referentes; así, por ejemplo, en las estructuras internas se registran como propios los cargos y funciones derivados de la acción institucional y sus disposiciones legales. Este es el caso predominante de la existencia de autoridades agrarias, sean como comisariados ejidales o como presidentes de bienes comunales, así como numerosos comités desde donde se establecen diversas relaciones con el exterior (Ávila, 2002:52).

Visto así el sistema de cargos, es algo que rebasa, lo típico de la esfera religiosa y del gobierno tradicional, en las comunidades. Se coloca como el reflejo de procesos organizativos en el plano: festivo, productivo, del trabajo comunitario; y enlace con el exterior para la gestión del gobierno y desarrollo de la comunidad; en vínculo permanente con programas e instituciones gubernamentales, con organizaciones políticas y sociales externas, presentes como parte del proceso de integración sociocultural y económica impulsada por la acción del Estado.

Por último, esta propuesta derivada de Agustín Ávila nos permitirá analizar el funcionamiento de los sistemas de cargos en correspondencia con la costumbre jurídica, a través de lo que él denomina sus competencias, que refleja como dichos órdenes mantienen integralidad, complementariedad o descordinación, dentro del sistema de cargos.

Así como los sistemas de cargos son una institución permeada por la acción estatal, que refleja el mestizaje en las instituciones de los pueblos indígenas, el ejercicio de la costumbre jurídica también nos remite a esa mezcla que se manifiesta en situaciones de interlegalidad; el

conocimiento también ha sufrido un mestizaje. A continuación me adentro en la dimensión epistemológica de la costumbre jurídica.

2.3. Cotidianeidad y diálogo de saberes en la sistematización de la costumbre jurídica

A partir de lo planteado por Daniel Mato (2008), sobre el mestizaje del conocimiento y las instituciones en las sociedades con fuerte componente de población indígena, desprendo que los usos y costumbres son a la vez, saberes que se fundamentan en una epistemología originaria. Su análisis, contribuye a un entendimiento no sólo de las relaciones sociales, sino también, a entender que existen lógicas distintas para comprender y explicar el mundo, que se han fundido para dar vida a una cultura del mestizaje en toda Latinoamérica; además de los planos biológico y cultural, en el carácter de las instituciones: sociales, jurídicas, económicas, culturales, que impactan la organización y vida cotidiana de las sociedades y naciones como México.

El mestizaje ha conformado los perfiles de las instituciones, por lo que, la costumbre jurídica y los sistemas normativos comunitarios, no solo se practican y mantienen entre las sociedades tradicionales, sino llegan a influir en el plano nacional, pero de manera más visible en las regiones, donde precisamente situaciones de interlegalidad dan sentido y permanencia a la costumbre jurídica y a las instituciones político-jurídicas del sistema jurídico mexicano. La persistencia de la costumbre jurídica, nos permite señalar que son parte de un mestizaje del conocimiento y el quehacer cotidiano. Podemos entonces considerar que la costumbre jurídica tiene una base epistemológica, que le da sentido como saber y no sólo como formas de impartición de justicia para la resolución de problemáticas comunitarias, además de las razones de su persistencia.

2.3.1. La construcción social del conocimiento

La construcción del conocimiento se da en un marco de relaciones de saber poder que la ciencia establece con relación a otros saberes, a los que descalifica y en el mejor de los casos subordina. A estos saberes Foucault (véase Escobar, 2007:50) los ha llamado “saberes sometidos”, que generalmente la ciencia y la academia descalifican por considerarlos inferiores, al no ser científicos, les cuestionan su “coherencia funcional”.

Los saberes sometidos al no pretender ser universales y ser de carácter diferencial, se distancian del conocimiento científico y en ello radica su potencial de resistencia, persistencia y emergencia de saberes que han quedado fuera de la modernidad, como ejemplo, encontramos los saberes de los pueblos indígenas, locales o comunitarios. El saber poder también genera resistencias, es el caso de los saberes empíricos indígenas relativos a los usos y costumbres, saberes de tipo jurídico que aunque sometidos, cuestionan en la práctica y el discurso, al conocimiento académico de corte jurídico legitimado por el derecho positivo y sistemas jurídicos dominantes. Este tipo de saber popular empírico que surge de la práctica cotidiana de la gente ligado a lo comunitario, lo local, como son los saberes de las comunidades indígenas relativos a los “usos y costumbres”, interpelan al derecho positivo y la ciencia jurídica dominante, a pesar de estar sometidos, encuentran en la cultura y cosmovisión, formas de organización y la aplicación de justicia en el ámbito comunitario, sus condiciones para reproducirse y aplicarse, que si bien no pretenden ser universales, si aspiran a ser reconocidos como un derecho de los pueblos indígenas.

Entonces, vale la pregunta ¿Qué tanto el “poder disciplinario”, de los juristas, refuerza la idea de que los usos y costumbres están al margen de la ciencia jurídica y la legalidad? El poder disciplinario que ejercen tanto el derecho como la antropología, los juristas como los antropólogos, inhibe en parte el diálogo de saberes en torno a los usos y costumbres, como elemento étnico-cultural y normativo de los pueblos indígenas. Por un lado, el desconocimiento que prima la norma escrita o aceptación, siempre y cuando no vulnere derechos fundamentales, ni contravenga la ley, y por el otro, su abordaje sólo como parte de la otredad, no contribuyen a resignificar el contenido de los mismos, como un saber, un conocimiento jurídico basado en valores y principios derivados de una cosmovisión.

2.3.2. La complejidad de la costumbre jurídica y su trascendencia más allá del enfoque disciplinar

“Los usos y costumbres” son los que norman la vida cotidiana de las comunidades indígenas, donde el individuo por cierto cumple diferentes roles, en un contexto donde la comunidad está por encima del individuo, al contrario de occidente. La costumbre jurídica es también un ejemplo de cómo el desorden entendido como un hecho que desestabiliza, (no como un estado de cosas)

es una oportunidad para generar nuevas normas, reglas, que sirven para restablecer el orden organizacional, sobre todo al aplicarse en la organización viviente; se pretende con ello incrementar el orden, pero a la vez, contribuyen a ir complejizando las relaciones intracomunitarias e intercomunitarias. Se presenta la ecuación orden/desorden/organización/incremento del orden.

La complejidad de la relación orden/desorden/organización surge, entonces, cuando se constata empíricamente qué fenómenos desordenados son necesarios en ciertas condiciones, en ciertos casos, para la producción de fenómenos organizados, los cuales contribuyen al incremento del orden (Morín, 1998:93-94).

La sistematización de la costumbre jurídica, desde el paradigma normativo de la antropología jurídica que propone la codificación de la costumbre, pareciera una aceptación de la simplicidad como paradigma. Sin embargo, algunas expresiones del mismo movimiento indígena además de demandar su reconocimiento, plantean a la vez, reglamentar la costumbre, con el fin de “elaborar discursos para gobernar”, mantener un orden, pero también para enfrentar un orden jurídico que los subordina y excluye, porque su lógica es apropiarse del derecho para demandar y ejercer el derecho a aplicar su propios sistemas normativos.

Sin embargo, para llegar a la sistematización y codificación de la costumbre, es necesario entenderla en su complejidad, dialogar con los actores que la reproducen, aplican y demandan, encontrar consenso, para que la codificación de la costumbre sea aceptada de manera consciente, y no impuesta, por la vía de las sanciones y coerción.

El diálogo de saberes desde la complejidad que pretendo implementar es más de carácter cultural, que transdisciplinario. Porque la costumbre jurídica al ser un elemento que entiendo no sólo como un conjunto de normas, sino también, como una forma epistemológica de construir saberes de tipo jurídico, propios de los pueblos indígenas, condicionados por una cosmovisión y forma de pensamiento integral de los pueblos, que no disocia el saber en partes -aunque desde luego su aplicación tiene implicaciones sociales y políticas-, para efectos de producir un conocimiento situado y generar un dialogo de saberes, la ubico como pauta cultural de los pueblos indígenas. Cuya práctica jurídica al ser subordinada por el derecho positivo, requiere ser visibilizada, respetada su práctica como ejercicio de un derecho a la autonomía para sistematizar y aplicar sus propios sistemas normativos en la resolución de los conflictos internos. Antepongo la identidad

étnica y el contexto sociocultural, como algo que debe ser respetado y reconocido, para que individuos portadores de diferentes manifestaciones culturales, dialoguen en condiciones de equidad.

Uno de los prerequisites del diálogo, es un cambio de actitud para tener disposición de aprender del otro y reconocer que el otro puede aportar, enseñar:

Urge pues sustituir uno u otro de tales “centrismos”, de inspiración hegemónica, con el diálogo fecundo entre saberes y culturas. Pero “diálogo” implica la actitud abierta a-aprender-del-otro, el reconocimiento de que el otro tiene algo que enseñarnos, y viceversa” (Sotolongo, Delgado, 2006:72).

El diálogo de saberes cultural es urgente para la superación de las condiciones actuales en que se desarrollan los pueblos indígenas -la visibilización de sus culturas minorizadas no pertenecientes a occidente-, es reivindicado y demandado como un derecho de los pueblos, incluso garantizado por instrumentos internacionales, para incidir en el diseño de políticas públicas de atención a la diversidad cultural, lingüística y de carácter educativo.

Para contrarrestar las prácticas cognitivas y hegemonías culturales occidentales, es necesario el diálogo entre las culturas y modelos civilizatorios que portan y expresan los pueblos minorizados, para que éstos puedan aportar a la construcción del pensamiento complejo y los enfoques transdisciplinarios, en tanto portadores de saberes.

Uno de los principios para entender la complejidad en el campo de la costumbre jurídica es el de recursividad organizacional. La recursividad organizacional nos permitirá entender como la sociedad, la comunidad indígena, forman a sus integrantes, los coaccionan mediante leyes, sistemas normativos y valores, que aún cuando no los conozcamos en su totalidad, nos prohíben hacer ciertas cosas, pero a la vez, nos permiten hacer otras que están en el todo. Por eso es importante analizar lo que en cada comunidad es obligatorio, lo que está prohibido y permitido:

La sociedad es producida por las interacciones entre individuos, pero la sociedad, una vez producida, retroactúa sobre los individuos y los produce. Si no existiera la sociedad y su cultura, un lenguaje, un saber adquirido, no seríamos individuos humanos. Dicho de otro modo, los individuos producen la sociedad que produce los individuos. Somos, a la vez, productos y productores (Morín, 1998:107).

2.4. Los paradigmas de la antropología jurídica: lo procesal y lo normativo

Desde la antropología, el abordaje de lo jurídico se ha realizado desde dos paradigmas teórico-metodológicos: el procesal y el normativo.

El paradigma procesal se interesa en conocer el proceso, cómo se expone, dirime y resuelve una disputa, centrándose en el análisis de la manipulación de la norma y la toma de decisiones para aplicar las sanciones, enmarcándolos dentro de sistemas legales articulados como parte integral de un todo, de un contexto social y cultural históricamente determinado. El estudio de caso resulta ser la herramienta fundamental para conocer el proceso de disputa.

En cambio el paradigma normativo propone la codificación de la costumbre, permite conocer, indagar, el conjunto de normas y las sanciones o alternativas de solución ante una regla infringida. Dio origen a los llamados Sistemas Jurídicos Indígenas (como algo autocontenido, separado de lo positivo). Aunque no es recomendable codificar la costumbre, los sistemas normativos se han convertido en una especie de demanda del movimiento y los pueblos indígenas, para reglamentar su derecho propio y contar con sus reglamentos comunitarios (Chenaut y Sierra, 2002; en: Orantes, 2007: 28-29). La codificación conlleva el riesgo de positivizar los usos y costumbres, pero sobre todo, de sesgar y manipular la costumbre de acuerdo a los intereses de grupos y sectores dominantes al interior de los pueblos indígenas (Cfr. Chenaut y Sierra, 1995:22).

Por lo tanto, como mecanismo pragmático y alternativo para atenuar la pérdida de vigencia de la costumbre jurídica, “no para rescatarla”, algunas comunidades proponen y demandan la formulación de reglamentos. Para efectos metodológicos de diagnosticar la vigencia y situación actual de los sistemas normativos en la Huasteca Veracruzana, poder compararlos entre distintos pueblos indígenas: Nahuas, Otomíes, Tepehuas y Totonacos; se adoptó como punto de partida, el paradigma normativo, aunque esto contradiga y sea “una contraposición y tensión” con los estudiosos del derecho indígena que desde hace tiempo lo han desechado, nótese que en lo personal, me refiero a “Sistemas Normativos Comunitarios” no de sistemas jurídicos. El uso que haré de la categoría Sistema Normativo Comunitario es meramente instrumental, para el análisis metodológico.

Los estudios en Antropología Jurídica sobre los sistemas normativos inicialmente fueron abordados desde una visión que “dicotomizaba” su análisis: derecho positivo versus derecho consuetudinario, planteando la coexistencia de dos sistemas normativos con lógicas propias, “que mantenían un cierto nivel de autonomía”. A partir del análisis de los conflictos o controversias como disputas, se reelaboró el enfoque dualista para reorientar los estudios de la antropología jurídica, hacia la articulación de sistemas normativos y por lo tanto, sostener que existe un sólo sistema. Más que fijarse en las especificidades de un sistema, sobre todo del derecho consuetudinario, se debe analizar y comprender la intersección de normatividades a partir del ejercicio de control social y el poder (Chenaut y Sierra, 1995).

Las relaciones sociales al derivar de un ejercicio del poder, hacen uso del derecho y sus referentes normativos, para construir y negociar poderes, por lo que a sugerencia de Teresa Sierra, se debe concebir al derecho como: “un lenguaje flexible para disputar que conlleva significados, valores culturales y poderes, y no como un código preestablecido de normas que se aplican para sancionar las conductas” (Sierra, 2004:14).

Hablar de sistemas jurídicos remite al pluralismo jurídico, como concepto analítico para interpretar la presencia y coexistencia de dos o más sistemas, lo que resulta común en países donde la diversidad cultural es considerable. Según Leopold Pospisil (1971) todos los pueblos en su devenir histórico experimentan procesos de pluralismo jurídico, la coexistencia de dos o más sistemas jurídicos (Cfr. Orantes, 2007: 25). En América Latina y México, durante la Colonia se practicó y reconoció el pluralismo jurídico, instalándose un derecho indiano vigente y con aplicación a los asuntos de “los naturales” de las repúblicas de indios; aunque este intento más que legitimar un sistema normativo indígena, fue utilizado para segregar y discriminar a los naturales de indias.

José R. Orantes, coincide con Teresa Sierra, en que el derecho indígena y sus normas es un producto histórico y no una “reliquia del pasado”, repetidora de costumbres, por lo tanto es algo modificable, que se reproduce en su constante interacción con el derecho positivo. La adaptación de la costumbre a la ley no significa pérdida de vigencia, de mecanismos de control para mantener un orden social; más bien genera nuevos procesos para enfrentar nuevas realidades.

2.5. Sistemas normativos indígenas

Según Luhmann (1988) el uso del término sistema, se hace de manera indistinta y no se le da importancia como concepto, por eso el interés de precisarlo. El empleo del concepto sistema debe hacerse como una abstracción para entender su funcionamiento y distinguir la naturaleza del mismo, a partir de la abstracción de hechos comparables entre sí, cuenta con una estructura que sirve como límite al señalar lo que está afuera o adentro del sistema, a partir de lo igual y desigual. El sistema es un conjunto de características que permiten identificar un todo, algo mantiene un objeto determinado, a su interior mantiene líneas de intersección entre el todo y las partes, que a su vez permiten la unidad del mismo. El sistema tiene así mismo interdependencias, es decir, establece relaciones entre sus partes, pero también establece interdependencia entre el sistema y el entorno.

Desde una perspectiva sociológica, se ha desarrollado una propuesta derivada de Niklas Luhmann, para quien el derecho es una estructura de un sistema social que “garantiza la generalización” del comportamiento, de manera concreta: “... entiende por sistema, cualquier entidad constituida por elementos correlacionados entre sí, definida por determinados confines y en relación de interacción con el sistema externo” (Ordoñez, 2007:40).

Para José E. Ordoñez Cifuentes, la palabra sistema, deriva de la palabra latina: *systema* que a su vez retoma las voces griegas, *syn* (junto) e *hístemi* (poner), lo que significa, “conjunto de reglas o principios sobre una materia enlazados entre sí”. En sentido estricto, desde el ámbito jurídico positivista, sistema jurídico es un “conjunto de normas e instituciones que integran un derecho positivo y rigen en determinada colectividad” (Ordoñez, 2007: 29-30).

Según Ignacio Cremades, al derecho indígena se le debe reconocer el carácter de “un sistema de derecho completo que responde a unos principios generales y desarrolla consecuencias” (citado en Ordoñez, 2007: 32); sin embargo, acepta que la existencia del derecho indígena como un sistema, derivado de un derecho particular o propio (*ius propium*) debe probarse, a través de una revitalización. No obstante, plantea que el derecho indígena, no debe ser una “regla excepcional” dentro del régimen de derecho hegemónico, pero acepta que coexiste con el mismo, y que al ser un derecho particular tendría carácter de común en un territorio determinado, sin que ello

implique, que es el único que se aplica, sino que coexiste con el derecho general del Estado nación, en el mismo territorio; entonces a juicio de Cremades, lo importante, es “resolver el problema de compatibilidad” de los sistemas y no aplicarlo como algo supletorio.

¿De dónde obtiene su carácter de sistema de derecho completo el denominado derecho indígena? Raúl Aráoz Velasco sostiene que los pueblos indígenas tienen sistemas jurídicos y los define como:

Un sistema jurídico es el conjunto de principios y normas jurídicas que se formulan y aplican en una o varias regiones geográficas, que tienen una determinada concepción del mundo y una manera de vivir y de hacer su vida. En otros términos, es el conjunto de la visión del mundo que tiene un pueblo o varios pueblos de la humanidad, su manera de vivir, hacer su vida y su forma y manera de regular normativamente su existencia” (citado en Ordoñez, 2007:36).

A grandes rasgos, un sistema jurídico puede definirse como un conjunto de normas sustantivas propias de una cultura, que sus miembros interiorizan para guiar su conducta, las normas regulan el comportamiento del individuo en sociedad, y sirven para prevenir o corregir los comportamientos colectivos mediante sanciones; cuenta con autoridades propias y reconocidas por la comunidad, quienes son responsables de aplicar las normas y sanciones, mediante procedimientos que permiten aplicarlas para asegurar el cumplimiento de las mismas. Es decir, cumplen una función normativa, una función para la resolución de conflictos, una función ejecutiva y una función interna de procedimientos (Raquel Irigoyen, referida por Ordoñez, 2007:49).

Pero el carácter de sistema de derecho particular le es otorgado por la cosmovisión que encierra determinada cultura, misma que opera a partir de una dicotomía del caos versus el orden (Ordoñez, 2007: 35). Toda cultura tiene y reproduce medidas, principios y valores “culturalmente establecidos” (recursividad organizacional) que mantienen su visión del mundo, el orden del cosmos, en contraparte, cuando el orden es roto, surge el caos, para ello aplican las medidas establecidas para restablecerlo. Retomando a Raúl Araoz Velasco, José E. Ordoñez Cifuentes considera, que los sistemas normativos indígenas se sustentan sobre la base de una concepción del mundo diferente, basada en una visión del mundo y cultura propia, expresada objetivamente en valores y principios que se constituyen en “bienes jurídicos”, los cuales se protegen y garantizan normativamente, para asegurar su preservación y disfrute.

Para Jorge González Galván, un sistema jurídico indígena tiene como principal característica su consuetudinaria, pues se produce y reproduce de manera oral, se funda en reglas no escritas que expresan “la intuición de un orden social fundado” en relación estrecha con la naturaleza, son de carácter práctico al reflejarse en una organización sociojurídica y política, denominada sistemas de cargos, y de carácter conceptual, es decir, se corresponde con una cosmovisión propia, una visión del mundo derivada de su relación con la naturaleza. (Ordoñez, 2007:38). Entre los pueblos originarios de Mesoamérica, los valores y principios que norman el comportamiento de los individuos en comunidad, se desprende de la relación que establecen con la naturaleza.

Coincido con los tres argumentos de Ordoñez (2007:66-73) en torno a la existencia del derecho indígena como un derecho propio (*ius proprium*), los menciono a continuación:

1. Es un elemento socio-político que ha permitido resistir a los pueblos indígenas frente a procesos colonialistas y del integracionismo como política pública, reforzando su identidad étnica,
2. Tiene una base epistemológica propia, que deriva de la cosmovisión indígena, de su visión sobre el mundo.
3. Tiene existencia y validez en un ámbito espacial (territorial), un ámbito de validez en diversas materias y un ámbito personal de validez al ser acatado por las personas cuyos actos, los realiza en el ámbito espacial de validez.

Me parece que no está a discusión la existencia del derecho indígena con el carácter de derecho propio entre los pueblos originarios de Mesoamérica, lo que es cuestionable, es la suposición de José E. Ordoñez Cifuentes, de la “inexistencia total de un Estado” en las sociedades tradicionales y su afirmación de que:

En ellas existe un sistema de orden social, el cual generalmente funciona basándose en principios muy distintos a aquellos que funcionan en el Estado europeo moderno. La vida social se basa en la dinámica de balances y mecanismos, los cuales no permiten los establecimientos de centros de poder bien definidos. El comportamiento depende no tanto de reglas sociales explícitas, sino más bien de la autoresponsabilidad del individuo por su comportamiento adecuado en una cierta situación. No se conoce ni se reconoce una autoridad de la cual emanen las normas legales obligatorias...” (Ordoñez, 2007: 43).

Lo anterior es cuestionable, debido al carácter histórico del derecho consuetudinario que le permite diferenciarse legal y culturalmente, en su constante readecuación al derecho positivo hegemónico en los países de pasado colonial, y porque en ellos, incluido México, "...la legalidad del estado ha penetrado y estructurado el derecho indígena, generando procesos de interlegalidad y pluralismo jurídico, por lo que es imposible hablar de sistemas jurídicos autocontenidos y separados" (Sierra, 2004: 13). Incluso en las regiones indígenas, las instancias comunitarias de impartición de justicia, forman parte del sistema jurídico del Estado, a quienes se reconoce como auxiliar del ministerio público, sin capacidad legal para juzgar.

2.5.1. La articulación de sistemas normativos como expresión de la interlegalidad

El Estado mexicano a través de su orden jurídico y aparato judicial, ha subordinado al derecho consuetudinario y los sistemas jurídicos derivados de él. No obstante, según José R. Orantes García (2007) en los Altos de Chiapas desde los años 30's del siglo XX se dio una "hibridación" del derecho, lo que a la vez que lo minorizó y subordinó, le ha permitido persistir en "Espacios Legales Híbridos" del sistema judicial mexicano.

Coincido con lo que sostiene Teresa Sierra, en torno a la articulación de sistemas dentro del pluralismo jurídico existente de facto en México, y no que ello implique la coexistencia de dos o más sistemas jurídicos, con su propia lógica jurídica y con un manejo autónomo por separado.

Para el caso de los grupos étnicos en México, difícilmente puede plantearse que sus formas o costumbres jurídicas conformen un sistema propio. Su articulación o integración histórica al sistema jurídico hegemónico, las define como formas subalternas, lo cual no obsta para diluirlas o convertirlas en simples apéndices del sistema dominante. Observamos la persistencia y adecuación de ciertas prácticas, procedimientos y normas de carácter jurídico, propias del control social, que han ido cambiando con el tiempo de acuerdo a la dinámica misma de las costumbres (Sierra, 1995: 101).

Uno de los conceptos que ha permitido comprender la interacción y articulación entre sistemas jurídicos es el de interlegalidad. En la Antropología Jurídica, varios autores, entre ellos María Teresa Sierra y José Rubén Orantes García, retoman de Boaventura de Sousa Santos, el concepto de Interlegalidad, para explicar "la intersección y la mutua constitución de legalidades", para quien la interlegalidad:

(...) destaca dos tipos de estilos de simbolización vinculados al derecho, el estilo homérico y el estilo bíblico... es una especie de justicia popular... que ha buscado combinar el derecho consuetudinario con la legalidad estatal, revela una tensión puesta en práctica por los dos estilos de resolución de disputas (el bíblico

y el homérico). Mientras jueces viejos aplican una justicia... refiriéndose a las normas y los hechos sin mucha distinción... otros jueces, generalmente jóvenes (de estilo homérico), buscan profesionalizar la justicia, adoptando una visión instrumental del derecho que distingue los hechos de las normas,...Sin embargo, ambos estilos pueden ser adoptados por una misma autoridad dependiendo de la familiaridad y la gravedad del caso (Boaventura de Sousa, 1995:296 en Orantes, 2007: 55).

Los estilos jurídicos de simbolización de la práctica de la justicia, también propuestos por Boaventura de Sousa Santos (véase José Rubén Orantes García, 2007; y María Teresa Sierra, 2004), expresan con mayor precisión la interlegalidad. Cómo se apropian e interpretan el discurso del derecho, tanto el juzgador como los implicados, los cuales entiendo como la manera en que lenguajes referentes a la normatividad y disposiciones legales se mezclan e inducen las prácticas de los impartidores de justicia.

El estilo homérico es de carácter legal donde la oficialidad y formalidad es predominante, guiando su actuar en códigos, leyes, la legalidad; lo que requiere, de una profesionalización que implica cada vez más la presencia de abogados y oficialidad de la justicia, para dejar constancias en: actas de acuerdo, oficios; tanto en los juzgadores como en los defensores; busca la procuración de justicia basada en la ley. En tanto que estilo bíblico o vernáculo se basa en recursos discursivos al estilo de los sermones que tratan de resaltar los valores comunitarios, el respeto, la conciliación para mantener buenas relaciones y acatar los compromisos derivados de los acuerdos. Los referentes de la legalidad son de carácter simbólico, basados en términos figurativos; se guían en la informalidad de la oralidad.

Teresa Sierra afirma que la interlegalidad es una readaptación a lo establecido, tanto por el derecho positivo como el consuetudinario; lo que a decir de ella, provoca una redefinición constante del derecho consuetudinario de las comunidades, al nutrirse su práctica jurídica de diversas disposiciones legales: nacionales, internacionales y la costumbre jurídica:

La interlegalidad, es decir la puesta en juego de referentes normativos y discursos legales y su actualización en situaciones concretas, nos permite conceptualizar las dinámicas jurídicas que observamos en las regiones estudiadas y con ello confirmar el punto de partida de nuestro proyecto de investigación: el hecho de que la interlegalidad resulta ser efectivamente la dimensión empírica del pluralismo jurídico y la práctica de la justicia en regiones indígenas (Sierra, 2004: 43).

La costumbre jurídica por su flexibilidad permite al sistema normativo indígena adecuar sus normas a nuevas circunstancias legales, en cambio la norma legal se aleja de la práctica jurídica y no se adecua constantemente. Es “indudable” que la costumbre se modifica, pero su aplicación

sigue siendo de carácter coercitivo, persigue corregir comportamientos y “genera reciprocidad y obligaciones” del individuo para con su grupo. Para Teresa Sierra las costumbres aun cuando se transforman... “No dejan de ser costumbres jurídicas renovadas y transformadas” (Sierra, 1995: 119). Es decir la costumbre mantiene sus características, aunque sean nuevas, no dan origen a nuevos espacios legales híbridos que se separan de “prácticas existentes”. Por lo tanto, en el pluralismo jurídico coexisten sistemas jurídicos de manera articulada a un orden jurídico integral, no de manera autónoma. Más sin embargo, cada sistema tiene su propia lógica jurídica y cultural, la cual debe reconocerse.

José R. Orantes y Teresa Sierra coinciden en que la interlegalidad es un fenómeno de interrelación provocado por la globalización legal “integradora”. Toda vez que, nuevas disposiciones legales impuestas desde arriba por la globalización, pero también, nuevas disposiciones derivadas de discursos e instrumentos jurídicos internacionales, han producido un nuevo discurso legal de carácter multilateral (globalización y transnacionalización de la ley), que empieza a ser apropiado por los actores sociales (incluidos los pueblos indígenas) desde abajo para defender y reivindicar sus derechos colectivos como pueblos indígenas, lo que esta contribuyendo a crear Espacios Legales Híbridos, noción que José Rubén Orantes García retoma de Rachel Sieder (2006).

Los “...nuevos referentes de legalidad provenientes de los ordenamientos jurídicos internacionales inciden en los espacios locales” (Sierra, 2004:118). Como los discursos sobre los derechos: humanos, indígenas, de mujeres y de las minorías; apropiados por los actores sociales emergentes: sociedad civil, indígenas, mujeres, desde los ámbitos locales, regionales y nacionales; han influido en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, a sus derechos: a la autodeterminación, la autonomía y la aplicación de sus propios sistemas normativos en la resolución de sus conflictos intracomunitarios. La disputa por la legitimidad del derecho, como expresión del pluralismo jurídico globalizado, puede entenderse desde la interlegalidad como una mezcla de instituciones, códigos, normas y discursos legales.

2.5.2. El principio del pluralismo jurídico

Magdalena Gómez (1999) reflexiona sobre la naturaleza del pluralismo jurídico, como un sistema o un principio. Esta discusión la plantea en relación con la pluriculturalidad reconocida en la constitución mexicana y de manera concreta en el reconocimiento al derecho de los pueblos indígenas, se sitúa en una posición que alerta sobre la importancia del principio de la pluralidad jurídica, pero cuestiona la propuesta o existencia de sistemas jurídicos indígenas. Magda Gómez cuestiona la pluralidad jurídica entendida como la existencia de una “multiplicidad de sistemas jurídicos, tantos como pueblos indígenas existan”, porque presupone de tras de ello, una posición que reclame una normatividad exclusiva para indígenas y otra para los no indígenas, una especie de fueros (Gómez, 1999:139-140). Lo cual no abona, según ella, al reconocimiento del pluralismo dentro de un marco jurídico único, donde convivan de manera integrada los sistemas normativos.

A juicio de Magda Gómez la pluralidad jurídica deviene de la diversidad cultural: práctica médica, una religiosidad “popular” que en algunas regiones indígenas como la Huasteca, se identifica más con la ritualidad, visión de desarrollo a partir de una relación con la naturaleza, sistemas de cargos como modelos de organización social comunitaria. Lo que requiere reflejarse en un marco legal plural, que reconozca esa diversidad de manifestaciones culturales y sobre todo su práctica como derecho de los pueblos indígenas.

En tanto que los sistemas normativos de los pueblos indígenas son una parte del todo, el sistema jurídico nacional, y que en efecto, se emplean para resolver conflictos internos en cuanto a relaciones que establecen sus miembros, de carácter intra o inter comunitario. Se expresan en modalidades que asume su autogobierno a través de formas propias de elegir a sus representantes y autoridades, con normas y procedimientos para su aplicación basados en valores y principios que encuentran fundamento en su cosmovisión, formas de organización social y manifestaciones culturales. Magda Gómez critica la propuesta o tesis del pluralismo legal, que habla de incorporar a los sistemas normativos como medios alternativos de resolución de conflictos, porque no estamos ante un simple problema de jurisdicción, que bastaría con definir sus competencias, sino ante la presencia de valores y principios integrados a una cultura, con la cual el indígena está

identificado, “acepta sus veredictos”, por voluntad propia, que desea mantenerlos y reproducirlos, al acatarlos y someterse a sus sanciones (Gómez, 1999:141). Esta concepción confunde el pluralismo jurídico con la jurisdicción indígena.

...donde pluralismo jurídico significa asumir la diversidad de sistemas de resolución de conflictos y con ello se reducen las potencialidades de un principio que debe permear todas las disposiciones jurídicas del orden nacional que se reconozca pluricultural (Gómez, 1999: 142).

Reconocer plenamente los sistemas normativos indígenas, implica que el estado delegue facultades a favor de los pueblos indígenas, entonces su justicia dejaría de interpretarse como justicia por propia mano, al quedar sus órganos impartidores de justicia investidos de autoridad, dotarlos de competencias delimitadas, con todo ello, sus decisiones comunitarias tendrían “fuerza jurídica” y carácter de “cosa juzgada”; al adquirir carácter público comunitario, las autoridades comunitarias estarían facultadas para imponer sanciones y penas, hasta ahora propias del poder judicial, teniendo presente que debe partirse de que la base de los sistemas normativos son las culturas originarias, su cosmovisión, etc. Se constituiría en excepción a lo establecido en el artículo 21 constitucional, en el sentido de que “la imposición de las penas es propia y exclusiva de la autoridad judicial”, fundamentada en razón de que la autorregulación de conflictos internos, a partir del respeto a las culturas diferentes que portan los pueblos indígenas, es un elemento vital para su propia supervivencia (Gómez, 1999:148-149).

Así mismo, al reconocerse los sistemas normativos quedaría de manera más explícito que su reconocimiento y funcionamiento no debe contravenir los derechos fundamentales del ser humano y la dignidad de la mujer.

Para Magda Gómez, hasta ahora, los avances del régimen mexicano para reconocer la diversidad cultural y el pluralismo jurídico, están en el mal llamado derecho de traductor -que en realidad es de intérprete-, el peritaje cultural y “la obligación” de considerar los usos y costumbres en la resolución de los conflictos de las comunidades, pero son insuficientes. Lo más avanzado para reconocer el derecho a la diferencia cultural y la diversidad, es el peritaje cultural, pero no ha sido utilizado correctamente, ni respetado plenamente. Se ha quedado en un instrumento que solo sirve para probar la procedencia indígena del inculpado o agraviado, pero no para determinar las causas y condiciones en que se comete la falta y el sentido que esta representa para la comunidad

indígena, es decir, para analizar el funcionamiento, sus normas, procedimientos y sanciones propios de los sistemas normativos indígenas.

El pluralismo entendido como principio hará posible el derecho de los pueblos y sus aspiraciones a mantener su práctica médica tradicional, acceder a la educación intercultural, mantener sus formas propias de gobierno (sistemas de cargos) y los mecanismos de elección de sus autoridades, el respeto a sus sitios sagrados y manifestaciones religiosas sin que sigan siendo tratadas como creencias.

2.6. El componente cultural de la ciudadanía

EL debate por la ciudadanía, los derechos indígenas y colectivos de los pueblos, resurge en un contexto de integración económica promovido por la globalización, la migración internacional y la diversidad cultural, que dan un nuevo elemento a la ciudadanía, el cultural. Pero también por la emergencia de actores sociales, los pueblos indígenas, que resisten, mediante el ejercicio, la exigencia de ampliación y reconocimiento a sus derechos ciudadanos que les han sido conculcados.

En este apartado y el siguiente, abordo dos cuestiones ligadas estrechamente: la ciudadanía y los derechos indígenas, a la luz de la diversidad cultural, para resaltar las características de un nuevo tipo de ciudadanía, que permita detectar las necesidades de los pueblos indígenas como actores sociales y transformarlas en demandas por sus derechos, desde una perspectiva de la diferencia cultural y del diálogo de saberes que pueda dar respuesta al reconocimiento de los sistemas normativos, sus formas de organización y participación comunitaria, como parte del derecho a de los pueblos indígenas a la autonomía.

2.6.1. La dimensión cultural y nuevos actores en la disputa por la ciudadanía

En las democracias liberales, la participación política del individuo está regulada por el derecho como una expresión atributiva/imperativa de derechos y obligaciones, que a su vez le garantiza al ciudadano su derecho al acceso a la justicia para defender ante el estado y otros individuos, sus derechos, su dignidad humana, su libertad y autonomía, al grado tal que los derechos individuales se convierten en esenciales para el control del Estado por el individuo.

Para los liberales la ciudadanía es tratar a las personas como individuos iguales ante la ley, por eso impulsan la “ciudadanía común”. En cambio, ante la aparición de nuevos sujetos colectivos, se requiere una posición que reconozca los derechos individuales, pero los combine con los derechos colectivos de los grupos excluidos, casi siempre portadores de la diversidad cultural. Por eso desde el multiculturalismo se plantea una ciudadanía diferenciada (Iris Young [1989] referido por Kymlicka, 1996:47), misma que hace alusión al derecho de los individuos en tanto miembros del grupo. En la medida en que se identifican con un grupo, ese sentimiento de pertenencia los incorpora a una comunidad política.

Pero para lograr la “estabilidad democrática”, la gobernabilidad, la ciudadanía no sólo debe expresar derechos individuales o colectivos, sino que debe desarrollar “cualidades y actitudes” en los individuos, “es necesario cierto grado de virtud cívica y espíritu público” (Kymlicka, 1996: 242) para lograr un sentimiento de identidad, las capacidades de: tolerancia, de trabajar con personas distintas, de participación en procesos políticos, el sentido de justicia y un compromiso por una distribución equitativa de los recursos, a la vez que brindar apoyo a las autoridades responsables.

En México y en especial los pueblos indígenas, no tienen y gozan todos los derechos, por lo que se ejerce una Ciudadanía Precaria. Siguiendo a Marshall (referido por Durand, 2007) la ciudadanía implica el ejercicio de derechos: civiles (derechos básicos: de reunión y asociación, de libertad de expresión, a un proceso justo), políticos (derecho a elegir y a participar), sociales (derecho a la redistribución de la riqueza vía las prestaciones y acceso a los servicios públicos). Al no contarse con ellos, el ejercicio de la ciudadanía es precario.

La ciudadanía como expresión de derechos, atribuciones y también de obligaciones, se convierte en un mecanismo, tanto para la inclusión, como para la exclusión. Cuando la igualdad no se alcanza en el contexto socioeconómico, como resultado de la ausencia de acciones de carácter económico que promuevan, vía la redistribución de recursos y acceso a los servicios públicos, los derechos sociales; la libertad del derecho civil, los derechos humanos, no se pueden ejercer, incluso garantizar por el Estado. Por eso la ciudadanía adquiere un carácter dual: inclusión/exclusión; incluye a unos y excluye a otros mediante filtros.

Los recientes análisis sobre la ciudadanía plantean que no es suficiente con garantizar derechos civiles, políticos y sociales, así como, quedarse con esos componentes de la ciudadanía, proponen agregar el componente cultural y reconocer el peso de lo económico en el cumplimiento de la igualdad. Además de incluir los elementos de inclusión/exclusión para reconocer las diferencias, en la construcción de nuevos tipos de ciudadanía.

Ante ello, aparece la disputa por la ciudadanía, emergen actores y grupos sociales que resisten y demandan derechos, pero también hacen cuestionamientos por dotar de un nuevo componente a la ciudadanía, el cultural, para enfrentar la tendencia homogeneizadora de la igualdad ciudadana, ante nuevos movimientos y actores que portan diferencias que los mantienen al margen de los beneficios de la ciudadanía.

En un régimen democrático de corte liberal, como el mexicano, donde conviven distintas formas de organización por su naturaleza social y política, pero también por el mestizaje de sus instituciones sociales y el pluralismo cultural que el Estado reconoce como componente constitutivo de la nación mexicana, al tener su origen en la presencia de diversos pueblos y culturas indígenas, la convivencia y participación ciudadana se ve permeada por el componente cultural.

La diversidad cultural expresa una pluralidad de estilos de vida, resultado en parte de la estratificación social, refleja una heterogeneidad y diversidad, surgiendo así los gérmenes de una ciudadanía multicultural, la cual, pretende disminuir la tensión generada por la homogeneidad que promueve la integración política liberal, reconociendo los derechos de las minorías a la diferencia cultural (Will Kymlicka, 1996).

Las políticas públicas aplicadas para “acomodar las diferencias culturales” en los Estados democráticos de carácter multinacional, recurren a los procedimientos derivados de los derechos civiles y políticos, para proteger al individuo mediante derechos especiales. Una política multicultural de reconocimiento y gestión de las diferencias culturales implica reconocer la coexistencia de derechos individuales con derechos comunitarios (colectivos), que los individuos adquieren y poseen por pertenecer a un grupo o comunidad determinada, pues según Kymlicka

(1996: 46), los derechos individuales contribuyen a establecer y mantener relaciones sociales, más que a resaltar al individuo.

Los derechos de las minorías se clasifican en: derechos de autogobierno, poliétnicos y especiales de representación.

Derechos de autogobierno. La delegación de poderes a las minorías nacionales expresada por medio de alguna forma de federalismo. Derechos poliétnicos. Apoyo financiero y protección legal a ciertas prácticas asociadas con grupos étnicos o religiosos en particular. Derechos especiales de representación. Sitios garantizados para grupos étnicos o nacionales dentro de las instituciones principales del estado (Mayenberg, 1999: 22).

Para ello Kymlicka sostiene argumentos basados en: la igualdad para evidenciar la injusta desventaja que padecen las minorías; la Historia, para demostrar los reclamos históricos como grupos originarios; y la diversidad cultural, el derecho a la diferencia en un plano de igualdad. Desde el multiculturalismo plantea la aplicación de políticas públicas mediante el establecimiento de derechos especiales para “acomodar las diferencias culturales”.

La implementación de una “ciudadanía diferenciada” implica reconocer dos tipos de derechos específicos a los pueblos indígenas: derechos de autogobierno y derechos especiales de representación; en función de la pertenencia a un estado multinacional como minoría nacional (Kymlicka, 1996: 47).

Para garantizar los derechos a la diferencia cultural, legalizar la autonomía de facto que ejerce una ciudadanía diferenciada de carácter comunitaria en varias regiones indígenas de México, incluida la Huasteca Veracruzana, ampliar más allá del Estado de Oaxaca el reconocimiento del sistema de elección de autoridades municipales por usos y costumbres, es necesario otorgar a las minorías el derecho especial de autogobierno.

Por tanto, las reivindicaciones de autogobierno suelen adoptar la forma de transferencia de competencias a una unidad política básicamente controlada por los miembros de la minoría nacional, que fundamentalmente se circunscriben a su patria o territorio histórico. Conviene señalar que estas concesiones no se consideran una medida temporal ni tampoco un remedio para una forma de opresión que algún día podremos (y deberemos) eliminar. Por el contrario, estos derechos a menudo se describen como derechos “intrínsecos” y, por tanto permanentes, lo que constituyen una de las razones de que las minorías nacionales aspiren a que sean contemplados en la constitución” (Kymlicka, 1996: 51-52).

El autogobierno es la expresión más clara de la ciudadanía diferenciada porque asegura la coexistencia de los “pueblos separados”, los cuales llegan a tener su propio territorio,

competencias de gobierno y jurisprudencia, así cada pueblo recrea su propia comunidad política donde la minoría nacional es mayoría y considera secundaria a la autoridad federal.

Parece improbable que la concesión de derechos de autogobierno a una minoría nacional pueda tener una función integradora [aunque la representación garantizada a nivel federal tiene una función integradora]. Si aceptamos que la ciudadanía es la pertenencia a una comunidad política, entonces hemos de aceptar también que los derechos de autogobierno originan necesariamente un tipo de ciudadanía dual, así como potenciales conflictos sobre cuál es la comunidad con la que los ciudadanos se sienten más identificados... (Kymlicka, 1996: 250).

El derecho al autogobierno es el germen de la autonomía y plantea que ésta evita conflictos. Aunque para muchos liberales fomenta la secesión y hace pocos aportes para una “cooperación armoniosa” entre la nación y los pueblos indígenas, al desvanecerse poco a poco la cooperación solidaria entre ambos, la cual, es necesaria para fomentar el bien común, la gobernabilidad mediante la implementación de una ciudadanía diferenciada y el derecho a la diferencia cultural.

Para los sustentantes de los planteamientos multiculturalistas, la secesión no es del todo catastrófico: “Quizá deberíamos ser más proclives a considerar la secesión”, para que el Estado multinacional se divida y no prevalezca el “Estado-nación”, sino “la nación-estado” y con ello mantener protegidos los derechos individuales (Kymlicka (1996: 254-255), pues el liberalismo está comprometido con la libertad y bienestar del individuo no del Estado. Aunque al igual que Kymlicka, sostengo que los pueblos indígenas y en especial los originarios de México en su actual estado de desarrollo “tendrán problemas para construir Estados independientes viables”, por lo que la secesión no es posible, debido a que necesitan a la nación para desarrollarse, pero con autonomía.

Para evitar que la autonomía derive en secesión, Kymlicka plantea reconocer derechos de representación cuyo principio es la integración de grupos desfavorecidos, excluidos, al grueso de la sociedad, los cuales se deben promover mediante circunscripciones electorales, figuras especiales dentro la estructura de gobierno, para asegurar la representación y los intereses de comunidades. Otorgar derechos específicos a grupos, no busca separarlos de la sociedad, “amenazar la unidad nacional”, sino fomentar “la participación cívica y la legitimidad política” (Kymlicka, 1996: 243), por ello es válido que en algunas regiones la minoría se convierta en mayoría ahí donde demográficamente lo es.

La exclusión de las minorías no sólo es por cuestiones socioeconómicas, sino por su identidad sociocultural (Kymlicka, 1996), por lo que proporcionarles las condiciones materiales (mediante, por ejemplo, derechos sociales) no asegura su integración a la sociedad y cultura nacional. El derecho especial de representación para una ciudadanía diferenciada “sólo se puede entender como algo que fomenta su integración y no al contrario”, su “objetivo es acomodar” los intereses de los grupos diferenciados para “no dejarlos al margen del conjunto de la sociedad” (Kymlicka, 1996:244). Además, la ciudadanía tiene una función integradora per se:

...los derechos diferenciados en función del grupo son necesarios si la comunidad los acepta y si experimenta el “inequívoco sentimiento de pertenencia basado en la lealtad a una civilización que es un patrimonio común” que para Marshall era la base de la ciudadanía. Los derechos comunes de ciudadanía, originariamente definidos por y para hombres blancos, sanos y cristianos, no pueden acomodar las necesidades específicas de estos grupos. En cambio una ciudadanía plenamente integradora debe tener en cuenta estas diferencias (Kymlicka, 1996: 248).

Sí el núcleo duro de la ciudadanía es la titulación de derechos, se debe impulsar un tipo de ciudadanía multicultural, porque sugiere claridad en el reconocimiento de derechos, refleja y respeta la pluralidad, las diferencias son un factor de inclusión y su gestión depende de establecer políticas compensatorias para acceder a la equidad. Porque aspira a la igualdad dentro de la diversidad cultural y al reconocer la capacidad de autodesarrollo, reconoce el derecho a gobernar, lo cual implica un ciudadano consciente y activo. Este modelo, a mi juicio, conjuga los aspectos de la ciudadanía priorizados por el enfoque liberal y comunitario: la libertad y la igualdad; pues, acepta la libertad del individuo que lo hace responsable de sus deberes públicos, respetuoso de la pluralidad; en tanto que la igualdad se adquiere a través de mecanismos compensatorios que buscan la equidad.

La política de la diferencia, en sus inicios fue una expresión de la justicia redistributiva que consistió en reivindicar la igualdad para los grupos marginales, subordinados Benjamín Arditi (2000), mediante el reconocimiento de derechos sociales, dando paso a una dimensión social de la ciudadanía para concretar el derecho a la igualdad. En el mundo actual, el derecho a ser diferente es una expresión de las políticas y justicia de reconocimiento, derivada de la diversidad de manifestaciones culturales y distintas visiones de ver el mundo que son el rasgo distintivo de la sociedad actual.

En Latinoamérica la noción de ciudadanía es resultado del mestizaje de instituciones de corte europeo con las preexistentes antes de la colonización, aunado a ello, las problemáticas socioeconómicas que la afectan no permiten a sus habitantes el acceso a los mínimos de bienestar social y a los servicios públicos, la mayoría de las veces la ciudadanía aparece como una promesa incumplida, que incluso ha sido negada y pospuesta por dictaduras militares.

Los movimientos sociales actualmente luchan por acceder a/o ampliar los derechos ciudadanos. La ciudadanía se convierte entonces en un territorio en disputa, donde los derechos que esta otorga se tratan de ampliar/disminuir, de expandir a nuevos actores que carecen de ellos (Castro, 2002).

En México, los movimientos sociales se han manifestado por ampliar o acceder a los derechos sociales, los cuales se han positivizado sobre todo, a raíz de la Revolución Mexicana con sus “conquistas sociales”. A pesar de ello, en México, los movimientos sociales siguen demandando la defensa y ampliación de los derechos sociales, tardíamente reivindican los derechos civiles y políticos, en la medida que algunos derechos sociales relativamente estaban garantizados.

Para el caso de México, las mujeres, desde movimientos de orientación feminista fueron pioneras en el reconocimiento de su diferencia y derechos al combatir la subordinación cultural. También los pueblos indígenas al reivindicar sus derechos colectivos (en especial, la defensa de sus territorios y el acceso a la tierra) aparecen como actores sociales en el ámbito público, para rebasar los límites de la ciudadanía liberal universal de carácter procedimental, aunque a diferencia de las mujeres, desde la Independencia fueron considerados individuos autónomos y libres (Durand, 2008: 42). Ambos actores dieron visibilidad a lo diverso.

Los grupos diversos en su lucha por el reconocimiento de sus derechos, han luchado contra la exclusión, la discriminación, los prejuicios, los estereotipos. Tanto los indígenas como las mujeres, padecen o representan una simbología bipolar, se les reivindica pero se les estigmatiza. Por eso los indígenas plantean modificar pautas culturales que los niegan e invisibilizan, incluso al interior de sus propias culturas.

Con los pueblos indígenas la situación es bastante más complicada, pues su vida pública, municipal, está marcada por fuertes exclusiones, la definición de quién forma parte de la asamblea comunitaria muestra que

las mujeres son excluidas, lo mismo que los jóvenes (a no ser que estén casados), también son excluidos los avecindados, los que no son originarios de la cabecera municipal. En la mayoría de las comunidades indígenas no se respetan las garantías individuales consagradas en la Constitución Política. En el mundo de lo privado, en la familia, la situación de las mujeres, jóvenes y niños indígenas es de grave sometimiento autoritario, de violencia cotidiana, de falta de autonomía individual, etc. Las comunidades indígenas son excluidas de la sociedad mexicana, pero al mismo tiempo son espacio de negación radical de lo diverso que contienen (Durand, 2008: 47-48).

Con el adelgazamiento del estado y la entrada en crisis del modelo de desarrollo económico mexicano, la demanda a partir del 1988 se enfoca a la construcción de la dimensión política de la ciudadanía, pero también, después de 1994 con la rebelión neozapatista encabezada por el EZLN, se observa una tendencia cada vez mayor, por incluir el respeto a los rasgos culturales de su población en general, de manera particular de los pueblos indígenas. Es entonces, cuando los movimientos y la emergencia de la sociedad civil, desde mi punto de vista reclaman: la participación, el respeto a la autonomía individual ante el corporativismo (el respeto al voto, la libertad de asociación, de elegir sus representantes), la autogestión comunitaria, disputando al estado en el marco de su adelgazamiento, el acceso a nuevos roles y tareas.

2.6.2. Ciudadanía multicultural para la gestión de la diversidad cultural y el reconocimiento de derechos indígenas

Me interesa retomar la propuesta de Manuel Delgado Ruiz (1998), de la multiculturalidad como forma de ciudadanía para promover una convivencia más armónica entre portadores de diferentes identidades en contacto, en un plano nacional, aunque en el ámbito municipal, Ixhuatlán de Madero, Ver., bien podría ser un escenario donde se ensaye, aprovechando el carácter multicultural del mismo, con la presencia de pueblos: Nahuas, Otomíes, Tepehuas y Totonacos; y la implementación de un proyecto de intervención, acerca de la reglamentación de los derechos a nivel comunitario, como objetivo aplicable a largo plazo, en lo municipal.

Entiendo la multiculturalidad como un alternativa de gestión de las diferencias, donde los actores portadores de diferentes culturas pueden convivir, interactuar, con respeto a sus formas de pensar y expresión de sus ideas. Por lo que el reconocimiento de la multiculturalidad “es una posibilidad de reducir fricciones” entre las distintas “identidades en contacto”, que interactúan en un espacio y tiempo determinado, por lo que, las distintas formas de organización y elección de autoridades

de las comunidades indígenas, deja entrever la construcción de una nueva forma de ciudadanía, basada más en valores comunitarios y donde el individuo queda sujeto al interés de la comunidad.

La construcción de la diferencia según Manuel Delgado, no es algo natural, sino más bien una necesidad de las sociedades, del hombre por diferenciarse, no porque seamos diferentes. Incluso parte de reconocer que la homogeneidad permite la diversidad cultural, aun cuando parezca contradictorio, la homogeneidad al promover la unidad está permitiendo que se expresen diferentes maneras de pensar, decir, hacer. En la sociedad misma se expresa la diversidad cultural, incluso a nivel comunitario, en la asamblea comunitaria se escuchan todas las voces y al final se decide un acuerdo. En la comunidad se manifiestan todas las conductas, incluso la de jóvenes que promueven el vandalismo juvenil, en las escuelas telesecundarias y de telebachillerato, éstas se pueden convertir en un espacio para la apertura y la tolerancia a las nuevas ideas. Es en la comunidad donde una vez reglamentada la convivencia debe expresarse la diversidad y mantenerse “la unidad” de la misma.

Para Manuel Delgado Ruiz la tendencia a la diversidad cultural se explica por: La necesidad del ser humano de formar grupos restringidos dentro de los grandes conglomerados: la ciudad, la nación; incluso, propongo a la comunidad. Y porque la diferenciación no responde a una necesidad de aislarse, sino más bien a una interacción, que insiste en diferenciarse para ser reconocido, ello lo tienen claro, los inmigrantes en las sociedades de acogida, quienes no han sido asimilados; su situación se asemeja a la de los pueblos indígenas dentro del Estado nacional, que no han sido integrados, aculturados del todo, e incluso en algunos casos, al interior de las propias comunidades. La diferenciación es la asignación de atributos que permiten la adscripción a determinados grupos según sus: actividades y valores, por lo que, la pluralidad cultural es también una oportunidad para promover la organización social.

El multiculturalismo plantea otorgar derechos a las minorías, un reconocimiento legal, “que les otorgue derechos y obligaciones en tanto tales”. Respetar las diferencias culturales, también significa que las singularidades identitarias, los usos y costumbres, no deben vulnerar los derechos individuales dentro de las minorías, por lo tanto, pueden ser criticadas y revisadas, para mantener el derecho a la diferencia. Solo así, los individuos tendrán derecho a incluirse, respetar un sistema

normativo comunitario, una cultura diferente, cuando se les garantiza cuestionar las normas internas y estructuras institucionales. Los reglamentos comunitarios, pero más, propuestas de reformas a reglamentos de carácter municipal pueden contribuir a visibilizar a los menospreciados y subordinados, saberes jurídicos de los pueblos indígenas.

2.7. Dialogo de saberes para detectar necesidades, demandar derechos y revalorar saberes

Mediante el diálogo de saberes pretendo comprender la diversidad cultural y sociojurídica desde una perspectiva intercultural, para proponer su atención como derecho colectivo de los pueblos, pero demandado por los mismos y no sólo como una buena intención propuesta en mi investigación. Para ello, los propios pueblos deben visibilizar a su interior, que su ejercicio de nombrar en asamblea comunitaria sus autoridades, de aplicar sus usos y costumbres para resolver los problemas interpersonales, de mantener formas de organización comunitaria: la faena, el *comuntekitl*, las mayordomías y capitanías; es un ejercicio de autonomía que reclama el derecho a la autodeterminación, para no entrar en contradicción con la ley y las instancias judiciales.

El reto es reflexionar sobre sus necesidades para transformarlas en derechos y desprender una acción colectiva que los demande y ejerza. Los planteamientos de Alfredo Falero (1999) y Marcela Tovar (2006) me parecen pertinentes para un diálogo de saberes que detecte necesidades, desprenda acciones colectivas y demande derechos colectivos referidos a la diferencia cultural.

Para Alfredo Falero la cotidianeidad influye en la construcción de subjetividades sociales, permite la detección de necesidades, demandas y planteamientos de alternativas viables; en la construcción de la asociación informal y grupal, donde destaca la flexibilidad organizativa que va de lo informal a lo grupal, empezando por ser una asociación informal con base en sentimientos de solidaridad insertados en la cotidianeidad del vecindario, la localidad; cuyas demandas son coyunturales que aprovechan la oportunidad política (Falero:1999:3-4).

El planteamiento de Falero está más orientado a la detección de la demanda y su alternativa de solución para mejorar la calidad de vida, pero a partir de la “cotidianeidad del vecindario”, en ese sentido, parece más enfocado a las relaciones sociales. Sin embargo, para el caso de los derechos

indígenas en la Huasteca, esta estrategia puede ser válida, pues, para los pueblos Nahuas, Otomíes, Tepehuas y Totonacos del municipio de Ixhuatlán de Madero, el derecho es aquello que les permita mejorar sus condiciones de vida, y generalmente esto se asocia con la introducción de servicios: energía eléctrica, agua potable, construcción de carreteras, de clínicas, escuelas, servicio telefónico; en términos de lo reconocido a los pueblos indígenas por el derecho positivo, se ubican en la reivindicación del apartado B del artículo 2º constitucional que establece su derecho al desarrollo y obliga al Estado a crear las condiciones para promoverlo y garantizarlo.

No obstante, para Falero, no basta el crecimiento económico y la mejora económica del individuo para la atención de necesidades y la movilización social, otorga una función primordial a la cultura y la educación, las cuales generan y aportan condiciones para “establecer vínculos con el medio social”: conocimientos, habilidades y creatividad a los pobres, que les permite entender las problemáticas, solucionarlas y defender sus propios intereses; aunque, nuevamente su planteamiento, parece enfocarlo a la cultura como algo adquirido y no como algo que porta cada individuo.

Lo interesante, es el ejercicio que debe realizarse para entender las problemáticas, comprender que la demanda de un servicio, es un derecho, que debe defenderse y ejercerse. Es decir, cómo el grupo o movimiento que plantea la introducción de servicios, en la medida que su demanda la convierten en reivindicación de un derecho, se moviliza, visibiliza políticamente la demanda para presionar al Estado, en ello coincido con Falero, es necesaria la identificación y reivindicación del derecho, para la posterior gestión de la demanda y el servicio, hasta pasar a ejercer un derecho; es entonces cuando se está en condiciones de generar una acción colectiva (Falero, 1999: 6). Así, la obtención de bienes y servicios se convierte en la fuerza motriz de actores emergentes que desencadenan prácticas y acciones colectivas para la potencial transformación de la realidad social.

En la óptica de la autogestión de los movimientos sociales y de la comunidad indígena, las mediaciones culturales y el diálogo de saberes se puede fundir, en la construcción de la subjetividad social a partir de una pluralidad de sujetos que se comunican entre sí. Lo anterior, puede ser posible con una propuesta de investigación/intervención, mediante un proceso de capacitación y conformación de una red de promotores-defensores de los derechos indígenas. En

la medida que: el defensor, el actor social, la autoridad comunitaria, intercambian experiencias de manera dialógica sobre el desempeño de sus roles, reflexionan sobre sus problemáticas situadas en su contexto sociocultural (cultura originaria, derecho propio), obtienen conocimientos mediante la apropiación de aprendizajes en materia del derecho positivo, algunos de ellos, pueden construir un liderazgo que conecte las subjetividades y desencadene la intersubjetividad social.

Entonces será posible la múltiple presencia de actores emergentes, que se visibilizan como “pequeños sujetos” en resistencia en el ámbito comunitario y con un potencial transformador de su realidad, asociado no solo a la demanda de servicios para la mejora de su calidad de vida, sino a la reivindicación de sus derechos colectivos, culturales, el derecho a la diferencia cultural que le permitirá ser pueblo o seguir siendo pueblo. En el marco de un conglomerado mayor, una asociación de promotores y defensores de los derechos indígenas, puede llegar a actuar en red no solo hacia adentro, sino también hacia fuera, estableciendo alianzas con actores, municipales, regionales o nacionales, mediante la “comunicación hacia todas las direcciones y sentidos posibles”, este “relacionismo” permitirá que se constituyan actores en red, a partir de una identidad, del sentimiento de pertenencia generado por su inserción en la vida cotidiana, desarrollado mediante una red de la comunicación.

2.7.1. El enfoque de la diferencia cultural para comprender el sentido de las necesidades

La importancia de definir las necesidades en función de la pertenencia e identidad cultural de los integrantes de una nación pluricultural, radica en la posibilidad de implementar políticas y programas de desarrollo con identidad. Ello será posible, si se identifican no solo las necesidades desde su cosmovisión, sino también los valores en los que basan sus actitudes, y el simbolismo de sus comportamientos y acciones, comprendiendo el funcionamiento de sus instituciones y la estructura de sus comunidades (Tovar, 2006: 2-3).

Cabe precisar que para los pueblos indígenas, el concepto de calidad de vida que Falero maneja como la imagen que guía a los actores para demandar el acceso a bienes y servicios, que permite satisfacer sus necesidades, es diferente. Ellos aspiran a tener “una buena vida”, mediante una mejora de sus condiciones de vida, no solo a partir del nivel individual, sino del “bien común”, una mejora para la comunidad, la cual no solo es material, sino también espiritual, en la cual la

relación con la naturaleza, adquiere suma importancia, pues de ella no sólo aprovechan sus recursos (tierras, árboles, agua, etc.), también se le venera como dadora de recursos y se le respeta en términos de solicitarle permiso para realizar actividades: la siembra, la construcción de casas, el pedimento de lluvia, por eso se le ofrenda en rituales como el *chikomexochitl*, *elotlamanalistlli* entre los Nahuas, o “el costumbre” entre los Otomíes y en menor medida los Tepehuas. Se debe obtener de la naturaleza lo necesario, hacer un uso adecuado del recurso tomado.

La mejora de la comunidad se obtiene cuando hay “bien común”, lo que requiere de organización comunitaria y la vida en comunalidad, para ello adquiere relevancia uno de los valores: el respeto; y la necesidad y principio del derecho indígena señalado por Marcela Tovar: “ser tomado en cuenta (participar)”. El respeto a: los demás, la autoridad y el común (la asamblea), y el consenso, son primordiales para mantener la convivencia al interior de la comunidad, respetando el derecho de los demás a ser tomados en cuenta.

Marcela Tovar destaca que la necesidad entre los Mayas -pero también entre buena parte de los pueblos originarios de Mesoamérica- no sólo es algo material, sino también espiritual, que pasa por el desempeño de una obligación para obtener el derecho a satisfacerla, mediante el acceso a recursos para reproducir la vida personal, pero también de la naturaleza. Dentro de la lógica de la diversidad cultural de los pueblos originarios americanos, se debe obtener de la naturaleza lo necesario, hacer un uso adecuado del recurso tomado, a cambio ofrendar por disponer de la vida que la naturaleza tiene y reproduce; mediante el ritual se renueva el compromiso de respetar y cuidar a la naturaleza.

Para obtener una buena vida existen instituciones que regulan el equilibrio y relaciones entre personas. A decir de Marcela Tovar (2006:4-5/10) se tienen tres necesidades/derechos fundamentales dentro del pueblo Maya:

1. El derecho a los recursos para reproducir la vida
2. El derecho de reconocimiento del lugar y singularidad de cada persona
3. Y el derecho de ser tomado en cuenta, a participar.

El derecho en buena parte de los pueblos originarios de Mesoamérica pareciera que primero pasa por el desempeño de una obligación para obtener el derecho a un bien, a satisfacer una demanda. Quien cumple con sus obligaciones, sobre todo aquellas de servicio comunitario y carácter público, obtiene también el derecho al reconocimiento de la comunidad, mediante el otorgamiento-obtención de un “bien simbólico”, el prestigio (Tovar, 2006:5). Las personas que realizan un buen desempeño de su función y tienen un correcto comportamiento de acuerdo a sus normas y valores comunitarios, obtienen mayor prestigio, que en parte les permite diferenciarse socialmente al interior de la comunidad.

El prestigio, entonces, es un bien simbólico que regula los intercambios sociales, económicos y políticos, y que se distribuye como recompensa a aquellos que ponen su capacidad al servicio del Común, o a quienes se comportan de acuerdo a las normas morales consensadas (Tovar, 2006:5).

Entre los valores más importantes esta la reciprocidad, esta siempre debe ser correspondida. Si alguien recibe apoyo y no actúa de manera solidaria, será señalado como egoísta por la comunidad y cuando requiera apoyo, éste le será negado cuando lo necesite, incluso le puede significar pérdida de prestigio y será sancionado con murmuraciones.

Para el caso de la Huasteca (Ruvalcaba, 1995:155-157), menciona el valor de la reciprocidad y los mecanismos de control social (normas y sanciones) aplicados cuando ésta no se retribuye o cumple, en asuntos relacionados con el trabajo productivo al negarse el préstamo de la “víbora cincuate”; en el cuidado de enfermos y heridos al dejar de recibir apoyos para curar o trasladar a los enfermos; la inasistencia a velorios y no cooperación para funerales del difunto provoca falta de apoyo cuando se padezcan dichas situaciones. Las sanciones aplicadas generan desde el aislamiento, el rechazo, hasta la exclusión:

Entendido lo anterior, no es difícil apreciar que no ayudar con los enfermos o con los muertos y no cooperar en las tareas agrícolas comunitarias, representa sanciones muy estrictas, pues amenazan directamente la subsistencia de la familia. Además, implica su aislamiento o rechazo comunitario. En suma, se trata de una exclusión de las normas de cooperación para cubrir las necesidades familiares o grupales (Ruvalcaba, 1995:157).

Aunque algunos servicios pueden ser otorgados por personas, y por lo tanto median relaciones de retribución económica (en efectivo o especie), están sujetos a las normas de reciprocidad comunitaria.

(...) Asimismo, un guía espiritual o una comadrona recibirán reconocimiento económico (monetario o en especie) de acuerdo a las posibilidades de quien requirió los servicios; sin embargo, no se pueden negar a atender a quien no puede pagar o solamente aporta un pago simbólico; asimismo, la calidad de servicio debe ser igual para todos, paguen o no paguen, debido a que una conducta motivada por el monto de la remuneración económica más allá de los recursos con que cuenta una familia es reprobada socialmente e implica poner en duda el prestigio de la persona que la ostenta. De la misma manera, si la familia o persona paga menos de lo que, de acuerdo al monto de sus recursos, 'vale' el servicio que recibe, pierde prestigio, al ser señalado como 'aprovechado' (Tovar, 2006:5).

Vemos entonces la existencia de necesidades cuya satisfacción es normada vía la reciprocidad y los derechos, en ese orden, primero la función y después el disfrute del derecho obtenido, anteponiendo el bien común. Cuando la persona hace un uso indebido, tanto de la función como del derecho, la sanción afecta el prestigio alcanzado, lo que demuestra que los mecanismos de movilidad y diferenciación social, también son empleados para hacer una "degradación" de lo alcanzado y no solo para lograr una ascendente social, o dicho de otra manera, la obtención de prestigio no es acumulable, aun en una sociedad tradicional, por eso se dice, que el prestigio garantiza la primacía del bien común y la reciprocidad. Quiero retomar una afirmación de Marcela Tovar (2006:7), de que los beneficios y bienes simbólicos obtenidos por los Mayas en la comunidad, "abarcan a la familia extendida, como reconocimiento o como vergüenza cuando se transgreden los comportamientos socialmente aceptados".

La reflexión y acción para alcanzar una mejor condición de vida es grupal, consensuada en asamblea comunitaria, requiere del respeto interno y externo a sus formas de organización, acuerdos de asamblea y la participación de toda la comunidad, de mantener la vida en comunalidad. Este derecho solo será posible si las comunidades indígenas Ixhuatecas, pasan de exigir atención a sus necesidades de servicios públicos y el derecho al desarrollo, a la demanda de reconocer el respeto a su ejercicio autonómico de facto, mediante el derecho a la autodeterminación basado en la diferencia cultural de existir y reproducirse como pueblos. Su logro dependerá de la intersubjetividad que desarrollen durante la acción colectiva para demandarlo y ejercerlo.

Capítulo 3

Configuración de los sistemas de cargos en la Huasteca Media Veracruzana

Una vez expuesta la metodología y el marco teórico conceptual, nos adentramos al escenario de investigación, mediante una revisión etnohistórica para “rastrear” el surgimiento y evolución de los sistemas de cargos: civiles y religiosos, y las formas de organización comunitaria. Lo aquí expuesto trata de sustentar información de campo con la de tipo documental, siendo ésta más abundante que la primera, intenta ser una revisión bibliografía para estructurar un estado del arte sobre el tema, que se halla disperso en diversos libros, tesis y artículos, no precisamente escritos de manera expofeso.

Pretendo mostrar cómo se han ido reconfigurando los sistemas de cargos en la Huasteca, desde su aparición formal durante la colonia, haciendo énfasis en el reconocimiento legal que tuvieron en esa época, fruto de negociaciones y “tensiones espaciales”, hasta la imposición de cargos mediante un proceso de negociación-aceptación, donde la cosmovisión y la organización comunitaria han permitido recrearlos y reconfigurarlos, al grado de apropiárselos como sus formas de gobierno.

3.1. Análisis histórico cultural: los impactos de la modernización en las formas de organización comunitaria

3.1.1. Un breve recuento colonial

Una “intensa interacción” se implementa desde inicios de la conquista con la congregación de la población indígena en pueblos, lo que estableció desde entonces una “interculturalidad forzada” (Escobar, 1998a, referido por González, 2009:23) dónde, si bien se respetó el territorio que ocupaban antes de la invasión española, se les integró bajo formas de control civil y religioso, compartiendo “espacios y patrones de asentamiento” entre Nahuas y Teneek en la sierra de Otontepec, Nahuas y Otomíes en Chicontepec. Aunque en la Sierra de Huayacocotla se consideró la diferenciación lingüística para congregar a la población indígena, desde entonces en la parte alta de la Huasteca Veracruzana la población fue concentrada en tres grandes sitios de acuerdo a

su origen étnico: los Nahuas en Zontecomatlán, los Otomíes en Texcatepec y los Tepehuas en Pataloyan (Williams, 2004 y Hernández Vargas, 2008 referido por González, 2009:23-24).

Roberto Williams (2004:64) consigna los años 1592-1598 para el inicio de las políticas de reducción de las estancias de ganado y pesquerías, y de congregación de la población en pueblos cabecera y pueblos sujetos, existente en la antigua provincia prehispánica Tzicoac de ascendencia náhuatl, por medio de una Real Cédula expedida en 1592 que aplica Luís de Velasco. Dentro de los primeros cuatro pueblos congregados destacan: Santa Catarina Chicontepec, San Juan, San Cristóbal Izhuatlán y San Francisco Zontecomatlán. Así la antigua provincia de Tzicoac queda enmarcada en el Virreinato de la Nueva España dentro de la Alcaldía Mayor de Huayacocotla-Chicontepec, donde también fueron congregados los pueblos de San Pedro Huayacocotla, Santiago Iamatlán y San Agustín Tlachichilco. Lo interesante para nuestro análisis es que desde entonces aparecen los cargos de juez, gobernador y ejecutores de la congregación, como parte de una formalización del sistema de cargos, impuesto por el gobierno colonial (Williams, 2004:63).

Williams (2004:63) registra el año 1686 como la fecha en que Ixhuatlán de Madero se convierte en pueblo cabecera, aliado de San Francisco Apipilguasco (el actual, poblado totonaco de San Francisco), San Pedro Tlilzapoapan (Tziltzacuapan) y Santa María Miahuatlán (Apipilhuasco) se separa de Santa Catarina Chicontepec, quién se convierte en república de indios, que comprende a los anteriores como pueblos sujeto; como hasta la fecha lo siguen siendo, al pertenecer a su municipio:

Años después, en 1686, San Cristóbal y San Francisco aliados de San Pedro Tlilzapoapan y Santa María Miahuatlán, solicitan segregarse de Chicontepec. En 1689 se les faculta para separarse y nombrar gobernador y alcaldes, surgiendo la Republica de Indios de San Cristóbal Izhuatlán con sus sujetos San Francisco Apipilguasco, San Pedro Hitatoapan y Santa María Miahuatlán. Es pues, al final del siglo XVII cuando se opera el fenómeno de la subdivisión de un pueblo como consecuencia del congregacionismo. Chicontepec se subdivide y se integra el pueblo de Izhuatlán con sus sujetos San Francisco y Santa María localizados dentro del predio llamado Apipilhuasco, de donde surgió el nombre Santa María Apipilhuasco que tiene la tradición de ser poblado otomí posterior a San Pedro Tziltzacuapan (Williams, 2004:66).

Para Antonio Escobar (1996: 3): “Los intentos de separación de pueblos pueden ser tomados como una causa de lo que se ha denominado como tensión territorial”, es una consecuencia de la problemática relación entre pueblos cabecera con sus pueblos-sujetos (barrios, rancherías), que se vive desde la colonia, pero también por la aspiración de los segundos por ser independientes y reconocidos como localidades, con autoridades propias, para ejercer una jurisdicción “espacio

territorial” sobre un asentamiento humano (población). Con las debidas proporciones, la tensión territorial y la demanda por el reconocimiento de una nueva categoría político administrativa, son algo que se da hasta nuestros días, sobre todo entre los Nahuas, de cuyas congregaciones se desprenden sus barrios, rancherías y anexos para formar nuevas localidades.

El siglo XVIII es ubicado por Antonio Escobar (1998a) como el periodo de surgimiento de los gobiernos indígenas con reconocimiento de la corona, al instalarse los cabildos de pueblos indígenas. Para Escobar, en el siglo XVIII, al surgir los primeros “tumultos y motines” en Ilimatlán y Huayacocotla en la Huasteca Alta Veracruzana, dentro de sus causas no deben descartarse como factor las luchas por el poder político, además de la resistencia a las políticas coloniales derivadas de las Reformas Borbónicas:

En este siglo también aparecen los gobiernos indios, los cuales estuvieron ligados a diversos problemas, tales como los surgidos entre pueblos-cabecera y pueblos-sujetos, donde los últimos insistieron en separarse de sus cabeceras y al mismo tiempo erigirse como tales, lo que trajo consigo la conversión de sus respectivos barrios en pueblos-sujetos y su consecuente tributación, pudiendo contar con su propio gobernador y cabildo y a su vez, eximirse de la pesada carga que les imponían sus cabeceras (Escobar, 1998a: citado González, 2009: 27-28).

Con ello se les reconoció-otorgó el cargo de gobernador, inexistente en la nomenclatura colonial, que se designaba para residir y gobernar al pueblo cabecera, en tanto que los pueblos sujetos tenían alcaldes que los representaban en el cabildo (García Martínez, 1987 citado por González, 2009:28); también aparecen, a decir de García Martínez, “nuevas formas de autoridad”, los consejos de ancianos como formas de organización y gobierno indígenas, que si bien tuvieron una gran legitimidad comunitaria no contaron con reconocimiento legal ante las instituciones coloniales.

Pero el surgimiento del peonaje, cuyos gérmenes Mauricio González (2009:27) ubica en el siglo XVII, al momento de otorgarse una retribución monetaria para establecer una relación laboral, pero no en el sentido típico de pago por trabajo, sino de trabajo del peón a cambio de “deuda infranqueable” contraídas con anterioridad; y el arrendamiento de tierras que empezaron a demandar los mestizos, introdujeron cambios en las formas de organización y de gobiernos indígenas:

El peonaje suscita diversos conflictos entre los pueblos y las unidades privadas, pues puso en entredicho el control de la Corona sobre la fuerza de trabajo, el pago de tributos y otras exacciones. Asimismo, coadyuvó al

progresivo dismantelamiento de los sistemas de autoridad tradicional y organización de los pueblos originarios (Julieta Valle 2003b, citada en González, 2009:27).

Con la instauración del Ayuntamiento como un ente intermedio entre los pueblos indígenas y el gobierno central de México, se da un redimensionamiento de las relaciones político-sociales, donde los propietarios de tierras (y sobre todo acaparadores), así como los comerciantes, establecieron alianzas y nuevas lealtades, con los *tekiuejmej* (autoridades indígenas), quienes a pesar del surgimiento del municipio no fueron desplazados del todo:

En 1813 hubo por primera vez elecciones de ayuntamiento en Ixhuatlán (Escobar, 1998a: 86). Estas se llevaban a cabo a través de una convocatoria que se hacía por medio de las campanas de la iglesia o sonando un tambor, el domingo de “plaza” o después del trabajo de faena, juntando a los hombres en la casa de la comunidad. Los ancianos o “pasados” se encargaban de presentar a los candidatos para los puestos más importantes del gobierno, proponiendo tres candidatos y seleccionando a los electores para que “por pluralidad de votos” eligieran a los que debían ocupar los respectivos cargos. Después se ratificaba la elección y se proclamaba a los elegidos, entregándoles en el mismo acto las insignias de poder, es decir, las varas (González, 2009:29-30).

Aunque desaparecieron las repúblicas de indios con la conformación del municipio: “Los municipios cedieron cierta fuerza a la tradición, bajo la forma general de no interferir en la administración de las tierras del común” (González, 2009: 32), los *tekiuejmej* siguieron influyendo sobre todo en materia agraria y en la toma de decisiones administrativas de manera no oficial, pero con el reconocimiento del ayuntamiento a la autoridad indígena. Con ello, éste aseguró la adhesión de los pueblos al municipio:

Esta permanencia de voluntades indígenas estuvo en mucho solapada por los ayuntamientos, quienes les necesitaban para mantener el “buen gobierno” de los pueblos, recurriendo ineludiblemente a los “usos y costumbres” y a intermediarios indígenas para poder cobrar impuestos, conseguir mano de obra y mantener cierta gobernabilidad (Ducey (2002) referido por González, 2009:32).

3.1.2. Influencia de la cosmovisión: dualidad e ideología comunitaria en las formas de organización y gobierno indígena de la Huasteca

En el presente subapartado abordo la relación de la cosmovisión y los rituales que asocian fechas del calendario festivo católico con el desempeño de algunas actividades de las autoridades Otomíes, la relación de la independencia, el día de los muertos y la designación de cargos cívico religiosos entre los Tepehuas, el simbolismo de algunos cargos rituales y religiosos de los nahuas en la Huasteca Veracruzana; las condiciones que deben reunir quienes ocupan un cargo ceremonial, religioso y civil, así como las características que se atribuyen a su desempeño.

Partiendo de reconocer que la “presencia-ausencia católica” y el arraigo del ritualismo mediante “el costumbre” han reproducido las cosmovisiones indígenas y ciertas formas de organización ceremonial y religiosa que se entremezcla en los sistemas de cargos de las pueblos indígenas de la Huasteca.

Pareciera paradójico, pero en la Huasteca Sur resurge tardíamente la evangelización, ello provocado por la raigambre de “el costumbre” entre sus pueblos: Nahuas, Otomíes y Tepehuas, anclado en una espiritualidad cosmogónica, promovida por una “presencia-ausencia católica” que permitió la identidad étnico-cultural:

Para 1950 los sacerdotes católicos se reinstalan formalmente en las cabeceras de la región, pero es hasta los años 80 que se inicia una férrea evangelización, tomando auge en 1990. La espiritualidad contemporánea de los pueblos indios meridionales está atravesada por esta presencia-ausencia católica (González, 2009:22).

En el mismo sentido que Mauricio González se pronuncia Sitnia Quiroz sobre la poca atención religiosa de la iglesia y las implicaciones de su ausencia; ella sostiene que la Huasteca durante la colonia fue poco atendida en términos religiosos, por lo que el culto a deidades prehispánicas asociadas al ciclo agrícola se continuó realizando por “especialistas religiosos autóctonos”. Luego, con la Revolución Mexicana la ausencia del clero se agudizó, ya que las leyes estatales en materia religiosa restringían la presencia de la iglesia católica. Es hasta 1970, cuando se crea el obispado de Tuxpan, que se da mayor atención religiosa, pero ello implicó satanizar los cultos autóctonos, los rituales, mediante “autos de fe” donde se quemaban las figuras de papel, el *chicomexochitl*. La poca atención religiosa por parte de la iglesia católica favoreció el proselitismo de grupos protestantes, que se fortalecen a partir de los 80’s en el siglo pasado:

Como reacción a lo anterior, en lo que se ha denominado Nueva Evangelización. La iglesia católica comenzó a modificar su estrategia pastoral en la región desde la década de 1990. Para hacer frente a la expansión del protestantismo y reforzar su presencia en las comunidades indígenas (...) Con la influencia de la nueva tendencia pastoral... en 1992 se fragmentó la parroquia de Chicontepec para formar tres parroquias –entre ellas la de Benito Juárez-, fortalecer la presencia clerical y contrarrestar la expansión del protestantismo. Así mismo los sacerdotes comenzaron a incorporar por diversas vías algunos rituales autóctonos al ciclo ceremonial católico, dándoles un contenido y significación católicos. Por ejemplo, a principios de los noventa, el entonces párroco de Chicontepec, Efrén Vázquez, mando construir una cruz de concreto en la cima del cerro de Postectitla, un lugar sagrado a donde los indígenas peregrinan para pedir la lluvia o hacer curaciones. Por ese motivo el sacerdote empezó a subir con los curanderos y en la cima del cerro oficiaba una misa. (Quiroz, 2008: 53-54).

Dichos procesos responden a una “...libre adaptación de las creencias del catolicismo y complejas relaciones de elaboración simbólica” (Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998; citados en

González, 2009: 22), que van más allá de la presencia de un sincretismo religioso. Más bien, se derivan de una reencarnación del ritualismo simbólico-religioso a través de “el costumbre” que aún actualmente tiene presencia y practica en espacios instituidos por “los costumbristas”, en los *Xochicalli* (casa de la flor) de los Nahuas, en el *Gundeni* Otomí, el *Lacachínchin* de los Tepehuas, o “la casa del antigua” de los Totonacos; ritualismo que Galinier (1987) denomina como una “ideología comunitaria”.

Esa laguna eclesiástica dejada por la iglesia católica fue aprovechada por la iglesia católica ortodoxa, que se establece entre las comunidades Otomíes y Tepehuas con gran presencia al respetar, “insertarse y participar en la ritualidad de los pueblos...donde curanderos Otomíes también offician” (González, 2009:35-36); que primero se asienta entre los Nahuas de San Martín, luego con los Otomíes de Santa María Apipilhuasco y finalmente entre los Tepehuas de Pisaflores, desde donde el sacerdote ortodoxo se desplaza a comunidades como El Zapote y en algún tiempo a San Pedro Tziltzacuapan, en el municipio de Ixhuatlán. Enrique Hugo García Valencia (S/F:5) señala que la iglesia ortodoxa de Pisaflores tiene una cobertura de 32 comunidades, ubicadas en su mayoría en el municipio de Ixhuatlán, y las menos en los estados de Puebla e Hidalgo. Este autor señala que es mayoritaria en Pisaflores, Santa María Apipilhuasco y San Francisco y en los otros es minoría.

También los movimientos carismáticos de corte milenarista aprovechan la “presencia-ausencia católica”, como el de los “seguidores de Amalia” entre las comunidades nahuas de los municipios de: Chicontepc (donde surge en Tlaquextla), Benito Juárez e Ixhuatlán, quiénes reivindican el catolicismo y el culto a “la mensajera de dios”, reencarnada en Amalia Bautista Hernández (mujer joven nahua originaria de Tlaquextla, una especie de profeta) y su apóstol Abraham Hernández:

La forma en que se expresó el movimiento -como una reformulación religiosa que podría considerarse como un caso de sincretismo- otorgó nuevos significados a una realidad cambiante para los seguidores de Amalia y rescató ciertos valores que reforzaron la identidad étnica de este grupo (Quiroz, 2008:30).

Tanto Mauricio González (2009) como Sitna Quiroz Uría (2008) y Hugo García Valencia, sostienen que estos movimientos carismáticos han reforzado la identidad étnica, el sincretismo religioso y el ritualismo al tolerar o promover la celebración de “el costumbre”. Lo importante

para nuestro estudio es que al perdurar éste se construye un imaginario simbólico que se nutre de la cosmovisión y ésta configura la estructura de cargos.

3.1.2.1. Ritualidad, organización sociocultural e ideología comunitaria

En trabajos publicados sobre algunos pueblos Tepehuas, Otomíes y Nahuas, libros, tesis, artículos, que contienen información documental levantada en campo hace tiempo y en fechas recientes Williams (2004), Galinier (1987), Lazcarro (2006), González (2009) y García Valencia (S/F), encontramos “tempranos” y recientes acercamientos al tema, que a la luz del tiempo algunos pueden resultar desfasados, sobre todo por la dinámica sociocultural y política que ha modificado la práctica ritual, la estructura organizativa y el desempeño de algunos cargos.

Parto de las reflexiones de un intelectual Mexcatl, Zósimo Hernández, oriundo del municipio de Iamatlán en la Huasteca Alta Veracruzana, por considerar, que es quien, desde una visión emic aporta elementos ligados a la cosmovisión náhuatl, aunque no dejó de reconocer que esto sólo se refiere de manera específica a los Nahuas. Sin embargo, en la medida de que la Huasteca Media Veracruzana es un espacio multicultural donde también interactúan Otomíes, Tepehuas, Totonacos, los elementos de la cosmovisión, la ritualidad, la religiosidad y la relación del trabajo comunitario con la estructura organizativa están presentes, por lo que, también puede extenderse a ellos. Por esa razón, a lo largo de mi exposición hago un entrecruce de información y contextos que nos permiten ilustrar sobre el impacto de la cosmovisión en las formas de organización y el desempeño de cargos.

Para Zósimo Hernández (2001) el sistema de cargos en la Huasteca Veracruzana incluye cargos religiosos y de origen militar. En relación a los primeros, no los explicita, pero puede que se refiera a los “cargos rituales” propios de los pueblos Nahuas: *Huehuetlactal* o *Huehuetlacameh*, al *Badi* entre los Otomíes; al ritualista, en el sentido de que mantienen relación con lo sagrado, aunque éstos no son electos, sino más bien aceptados y reconocidos por los dones que poseen (Hernández, 2001:153). Respecto a los segundos, comenta que más bien son una especie de reminiscencias de la estructura militar que los pueblos mesoamericanos tuvieron antes de la llegada de los españoles y hoy en día han sido resignificados, para la organización festiva-religiosa del carnaval y la danza. En efecto, el cargo de Capitán (*Tlayecanketl*) es el soporte de la

organización de las fiestas de carnaval en toda la Huasteca y de varias danzas: de *Xochitini* (de las flores) y de *Montezontinih*, entre otras (Hernández, 2001:153).

Respecto a la importancia de los cargos en la organización y ejecución de las danzas en la Huasteca, Amparo Sevilla (2000:14) sostiene que: “La organización de los grupos de danzantes suele ser parte del sistema de cargos tradicionales de la comunidad, cuyo origen data de la época colonial”. Dentro de la organización del grupo de danzantes el encargado de la misma es “el capitán” y/o “monarca”, cuyo cargo a veces es hereditario, pero también puede ser por votación. También resalta que el danzante que incumple su compromiso con la danza es mal visto por la comunidad y le puede significar una limitante para el desempeño posterior de algún cargo comunitario: “El incumplimiento injustificado de las obligaciones adquiridas se sanciona en forma diversa; en algunos lugares afecta el destino del danzante en la comunidad limitándolo en la toma de cargos públicos” (Sevilla, 2000: 15), más allá de la creencia de contraer alguna enfermedad irremediable por el no cumplimiento de la abstinencia sexual que algunas danzas exigen.

La “diferencia de matriz” entre los cargos civiles de los religiosos es la relación que establecen con lo sobrenatural quienes ocupan los religiosos. Con ellos se sirve a los dioses, al entrar en relación con el cosmos, se refuerza la “ideología comunitaria” o tradicional. En cambio, el desempeño de un cargo civil sirve para dirimir rivalidades, el antagonismo grupal o del individuo con la comunidad. Por eso Galinier plantea que exista una dicotomía entre el carácter civil y religioso de los cargos, excepto en el carnaval de Texcatepec, donde la autoridad civil delega su autoridad en los capitanes del carnaval, esto refuerza la hipótesis de Zósimo Hernández (2001) de que el capitán de raigambre militar es un cargo muy presente en la estructura organizativa. A decir de Galinier, en Texcatepec no sólo existe, sino que ejerce autoridad en ciertos espacios religiosos: la iglesia, la casa del mayordomo, donde éste regula y vigila el orden, la convivencia vecinal. Galinier observa que ésto se presenta en varias comunidades Otomíes durante el carnaval:

Podría verse en ella una simple costumbre ancestral, que se reproduce de modo mimético a través de las generaciones, pero es más importante considerar el fenómeno político que impregna la actividad religiosa. Al abdicar de manera episódica su poder civil, las autoridades administrativas interfieren de hecho en una

actividad crítica de la vida pública, pues el carnaval tiene total aceptación en la comunidad que se convierte en una especie de subversión de la autoridad legal (Galinier, 1987:140).

La organización y celebración del carnaval en toda la Huasteca, entre los pueblos indígenas y mestizos, se basa en los capitanes, personas que realizan la función del mayordomo nombradas por la comunidad, casi siempre durante el último día del carnaval (Provost, Jean-Paul. 2004), sólo entre los totonacos al organizador del carnaval se le denomina mayordomo. En la mayoría de estos lugares hay una organización festiva que sale de la esfera religiosa y se inserta en la cosmovisión y el sincretismo religioso, adquiriendo un carácter ritualista que asume una influencia religiosa para obtener protección ante *Tlahuililo*, más que para venerarlo, y el hecho de otorgar el carácter de “días de guardar” durante el tiempo que dura la celebración del carnaval.

El sistema de cargos en las comunidades indígenas de la Huasteca Media Veracruzana cumple con el reconocimiento de derechos, vía la prestación del servicio a la comunidad y el buen comportamiento del individuo dentro de ésta, que es inducido mediante la educación informal dentro de la familia y la comunidad, con el objeto de prevenir problemas, malos comportamientos, el *tequipacholli*:

Desde esta temprana y permanente observación de la conducta, empiezan los filtros o mecanismos de control, mismos que permitirán o impedirán el ejercicio de sus derechos como individuo que pertenece a una colectividad social; es decir, que de ahí saldrán los guías (autoridades) de la comunidad, y sabiendo que no todos van a llegar a ser autoridades, siempre es preferible mantener una conducta adecuada y tolerable al interior de las comunidades. Muchas de las conductas no adecuadas son utilizadas para ejemplificar lo que se debe o no hacer y ser; por lo tanto más vale ser honrado y trabajador. De lo anterior deviene otro elemento que a nuestro parecer, pertenece a los mecanismos de control social; es decir, los individuos no nacen con derechos, éstos se ganan conforme el grado de colaboración social que se tienen al interior de las colectividades, salvo aquellos que tienen propiedades privadas pueden abstraerse de lo anterior, de lo contrario un individuo puede tener serias dificultades para vivir dentro de la comunidad (Hernández, 2001: 155).

Para ello la familia se encarga de tener buenos hijos (no de hacer) y la comunidad de hacer buenos hijos para tener buenos hombres, “hombres verdaderos”, es decir aquellos que pueden llegar a ser guías, autoridades, mediante su buen comportamiento y honradez, su participación en faenas para el trabajo comunitario (y entre los Nahuas la faena para el entierro de un finado, incluida la cooperación y asistencia al mismo), la cooperación comunitaria en efectivo o especie (*comuntequitl*), la solidaridad social, el servicio que prestan a la comunidad mediante el buen desempeño de los diversos cargos menores que le otorgan. Si observan todo ello, les serán

reconocidos derechos, como el derecho de participar y de representar, es decir, asumir la obligación, tener el derecho de ser nombrado como autoridad mayor (Hernández, 2001:157).

Zósimo Hernández plantea que el trabajo colectivo, las reglas de acceso a los recursos naturales, la solidaridad social, la asistencia a y participación en asambleas comunitarias, el cumplimiento de cargos civiles y en algunas comunidades los religiosos (mayordomía, capitanes) son mecanismos de control social:

Todos los anteriores, pueden ser llamados mecanismos de control social, porque su observancia y cumplimiento genera derechos, lo que no quiere decir que sean considerados como obligaciones ya que éstas no se imponen, simplemente se asumen; por lo tanto, los derechos no se otorgan, se adquieren. Lo anterior se encuentra íntimamente relacionado a que el no cumplimiento de uno de sus elementos, causa desequilibrio y se rompe a la armonía colectiva que siempre está llena de problemas (Hernández, 2001: 156).

Por último, Zósimo Hernández, refiriéndose al desempeño de las autoridades indígenas, considera que es “difícil” encontrar casos de incompetencia, debido al trabajo colegiado que instrumentan, la comunicación y coordinación que establecen, dependiendo del *tequipacholli*⁸, el asunto a tratar, conflicto a resolver, el problema. Por ejemplo, cuando el juez auxiliar o agente municipal juzga que no puede atender un caso o asunto, no es por incompetencia, entendida ésta como habilidad, destreza, para resolver algo, el *tequipacholli*, sino porque el caso es grave, el problema es mayor, lo cual requiere de la intervención de otra o varias autoridades:

Ahora bien, si bien es cierto que las funciones de las autoridades en las comunidades y pueblos indígenas, no están debidamente delimitadas, mantienen mucha relación, lo anterior no significa que todas las autoridades que existan resuelven todos los problema;... van a resolver los conflictos en los que hayan demostrado anteriormente, por sus otros desempeños, sus mejores capacidades. La interrelación que observan las autoridades significa que cuando una de ellas supone que no debe resolver una situación, ésta acude a otra autoridad de mayor rango, principalmente para solicitarle que le ayude a resolver el conflicto o situación. De tal manera que siempre están en comunicación; esta comunicación puede ser porque el problema sea mayor y requiera la participación de otras autoridades, y no solamente porque una autoridad no pueda resolver la situación. Ahora bien, hablemos de la competencia de las autoridades, es decir, no hay competencia entre las autoridades en el sentido de que quién resuelve qué tipos de conflicto... Es decir, cada uno sabe a qué situaciones o problemas puede responder, el no hacerlo puede implicar serios cuestionamientos por intromisión... (Hernández, 2001: 158).

⁸ Vocablo náhuatl que no significa problema, sino más bien preocupación, algo que ocupa, pero incomoda, que incluso llega a verse como un trabajo que puede aplastar, por lo tanto, debe uno ocuparse para resolverlo (Zósimo Hernández: 2001:158).

La autoridad para los nahuas es el *tlanahuatiyani* “el que dirige, el que guía” porque sabe, no el que manda en el sentido del tata mandón, sino más bien funciona como un coordinador para hacer bien las cosas, el trabajo con y para la comunidad. Para las comunidades, el *tlanahuatiyani*, la autoridad, quiere decir el que va adelante de nosotros, éste nunca hace lo que quiere, sino que hace lo que la comunidad quiere. Algunos “viejos conocedores”⁹ de la organización social comunitaria de Ixhuatlán comentan que antes no había jueces ni agentes municipales; la autoridad era el *tlayecankelt*, quien coordinaba la organización comunitaria, que desempeñaba su función de acuerdo con y entre todos, “todo eso se fue perdiendo por el mal gobierno”.

También es posible que el cargo del *tlayecankelt*, por lo que relata el maestro rural Atalo Cruz Reyna, haya funcionado hasta ya entrada la segunda mitad del siglo XX y en la medida que las rancherías, los barrios o anexos tuvieron una escuela, se fueron independizando de las cabeceras de congregación, fueron sustituidos por los subagentes o, como en algunas comunidades de los municipios de Chicontepec y Tantoyuca los nombran, agentes especiales.

Incluso varias congregaciones de la Huasteca Veracruzana, antes de agente municipal tuvieron juez, un cargo que está muy arraigado en la vecina Huasteca Hidalguense y que es reconocido legalmente en el Estado de San Luis Potosí, donde concentran las funciones administrativas y de impartición de justicia, como también lo era en Hidalgo. En Hidalgo hace poco cambiaron su denominación por la de Delegado Municipal, pero en la comunidad los siguen denominando como jueces.

En Veracruz, en los barrios de las cabeceras municipales de Chicontepec e Ixhuatlán, todavía mantienen el cargo de juez de barrio, que los ayuntamientos reconocen como Jefe de Manzana (para su nombramiento emiten una convocatoria cada tres años). Pero para los vecinos de cada barrio su autoridad inmediata es su juez. Su elección también se ha partidizado, pero despierta la participación ciudadana en los barrios Ixhuatecos y aquellos que están conurbados a Chicontepec. Lo anterior es un indicador de que dicho cargo anteriormente también estuvo presente en las comunidades de la Huasteca Veracruzana, hasta antes de ser reconocidos como agentes

⁹ Prof. Atalo Cruz Reyna. Comunicación personal, intervención en la conferencia “El derecho al desarrollo y la defensa de los derechos humanos en la Huasteca” el 27 de septiembre de 2010, Ixhuatlán de Madero, Ver.

municipales, reservando a éstos las funciones de la administración pública civil y al juez auxiliar las de procuración e impartición de justicia. Cabe mencionar que antes fue llamado juez de paz y oficialmente es reconocido como juez de comunidad, así denominado y reconocido por la Ley orgánica del poder judicial, pero para los vecinos sigue siendo juez auxiliar.

En la mayoría de las comunidades Nahuas y Otomíes, y en menor medida entre los Tepehuas, se presenta una estructura organizativa de carácter ritual que permite la reproducción de la identidad étnico-cultural en torno a la organización de “el costumbre”, un “tipo de ritualidad” diferenciado del rito católico pero que incorpora elementos del catolicismo como sincretismo religioso: “Al *costumbre* nahua se le conoce también como “promesa”, “mesa”, *tlatsa-kualtia*, *xochitlalia*, *Chikomexochitl* o bien, por el nombre de la celebración específica, como *elotlamanalistli* (fiesta de elotes), *yankuik xiuit* (año nuevo), *atlatlakualtilistli* (petición de lluvia) entre otros” (Gonzalez, 2009:111).

Quien realiza “el costumbre” pocas veces es nombrado por la comunidad, casi siempre son personas de edad que tienen ascendente religioso en la comunidad. Pero el actor principal del costumbre es el *huehuetlacatl*, el *badí*, curandero o ritualista. El costumbre implica una organización para la preparación del ritual, pero sobre todo para la celebración, que incluye elaborar y servir comida para todos los invitados, “los patrones”, y para la ofrenda que se coloca en los lugares sagrados.

Aunque el ritualista es un celebrador, simbólicamente para la comunidad es un guía, que porta bastones de mando, los cuales representan para los creyentes los cargos de presidente (curandero anfitrión), juez y *topili*, (curanderos invitados), semejante a los cargos existentes en la comunidad:

Pronto aparecerán los Bastones junto al curandero anfitrión y sus homólogos, quienes harán que cada uno de los participantes los bese mientras bailan. Los Bastones son tres y cada uno posee un rango, un mando: Presidente, Juez y *Topili*, analogía de los cargos comunitarios que, como nos explicó Raymundo (curandero de El Guayabo, noviembre de 2006): “se ocupa[n] para protección de nosotros los curanderos, como los tenemos a la silla, así lo que nos da *fuerza* es el bastón, y también es el que va adelante, el que guía a las personas, a la gente” (González, 2009: 115).

Así, el sacerdote indígena, el *huehuetlacatl* Nahua, el *badí* Otomí, “los que guían”, “los que saben” ocupan los cargos de carácter ritual, adquieren un poder sobrenatural, al igual que el capitán y

mayordomo en Texcatepec, ejercen el poder en un ámbito simbólico-espacial por delegación de la autoridad, los llamados brujos y curanderos, lo que los lleva a ejercer un poder y control sobre la comunidad. Se convierten en guías espirituales de la comunidad, en “ritualistas”, que en general, al realizar “el costumbre”, deciden cuándo y por cuánto tiempo se realiza “el costumbre”. Movilizan la comunidad hacia los lugares sagrados donde se invierten recursos económicos (la ofrenda, la comida) y mucho tiempo, “para celebrar las ceremonias que juzgan necesario realizar” (Galinier, 1987:142).

3.1.2.2. Ritualidad y nacionalismo: comportamiento y desempeño de funciones

La importancia de “el costumbre” para la comunidad, radica en que durante su celebración la comunidad también se beneficia al recibir protección contra los *ejekamej* (los malos aires), a los cuales mediante la barrida que se hace afuera del *xochikali* antes de entrar con el *chikomexochitl*, se trata de alejar de la comunidad:

Otra directriz que puede leerse en el *costumbre* es la que opera entre el adentro del *xochikali* y su patio, su afuera. La barrida se hace afuera, ahí se recibe a los malos aires, se les alimenta y se despiden. Adentro se da la bienvenida a los “Patrones”, se les guía a través del *xochimekatl* y se les tiende cama y “ropa” (recortes), intentando por todos los medios mantenerles contentos. Esta diferencia ha hecho que algunos trabajos distinguan una secuencia ortógena y otra patógena, expresas en dicha espacialidad (Trejo *et al.*, en prensa) ya que, como vimos, si bien en ambas se tienden relaciones directas con entidades *Otras*, la diferencia habita en que a los *ejekamej* se les busca alejar, mantener “fuera” de los otros momentos del *costumbre* e incluso de la comunidad. Con los *Toteekauaj* se busca su presencia, al menos hasta finalizar el ritual, hasta la “réplica”, pero en lazo perpetuo con la comunidad (González, 2009: 138).

Con “el costumbre”, no sólo el individuo está bien con las deidades y puede congratularse con los “patrones”, sino también se protege a la comunidad de los malos aires. Así, no sólo está de por medio la sanación individual del creyente, sino de la colectividad, la comunidad. “El costumbre” cumple esta función no sólo entre los Nahuas, también entre de los Otomíes, Tepehuas y Totonacos en menor medida. Aunque se celebra en un espacio cerrado, el *Xochicalli* nahua, el *Gundeni* otomí, el *Lacachínchin* tepehua o “la casa de la antigua” totonaca, la ofrenda se lleva a depositar en los cerros, los manantiales, donde habitan las deidades y que por lo tanto son lugares sagrados, donde el hombre con la mediación del ritualista se relaciona con lo sobrenatural:

...En la Huasteca los cerros han jugado siempre un papel predominante en la religiosidad de los nahuas. Los cerros y montañas son considerados como entes sagrados donde habitan las divinidades del agua y de la fertilidad, que, junto con el sol, mantiene la vida de los hombres en la tierra (Gómez Martínez, 2002:103-106). Los dos cerros más significativos en la región son Postectitla y Tepenahuac. Particularmente, Postectitla

tiene gran importancia mítica y ritual debido a su forma peculiar y su gran altitud. Los nahuas cuentan en sus mitos que, por conducto de este cerro, los hombres establecen comunicación y contacto con el resto de las divinidades celestes... (Quiroz,2008:59).

Sobre los Nahuas y su ritualidad se ha escrito de manera profunda; en cambio el misticismo de los Otomíes ha sido poco documentado - en menor medida el Tepehua y casi nada del de los Totonacos Ixhuatecos-, a pesar de tener éstos la fama de ser buenos: *badí*, ritualistas curanderos y “brujos”¹⁰, entre los Nahuas del cerro de Postectitla en el municipio de Chicontepec y la parte baja del municipio de Ixhuatlán, es común “contratar” a los ritualistas otomíes de Cruz Blanca. Sin embargo, más allá de ello, llama la atención que como en ningún otro pueblo indígena en la Huasteca, la organización social otomí sea atravesada por la cosmovisión y la ritualidad.

Para entender la relación establecida entre los costumbristas y las autoridades, el ejercicio del poder que brotó ante nuestra mirada y quehacer indagatorio, es preciso revisar su relación con lo sobrenatural. Para ello nos apoyamos en el trabajo de Israel Lazcarro (2006), realizado precisamente en una de nuestras comunidades de estudio, El Zapote. Entender la cosmovisión de los Otomíes, para quienes a decir de Jacques Galinier (1987:26), funciona como una ideología comunitaria: “Los otomíes del sur de la huasteca tienen una manera de percibir el mundo y su origen, los dioses, la sociedad, los mestizos y el Estado, que funciona como auténtica ideología, como autojustificación del orden comunitario”.

El Otomí en su espacio socializado, en su territorio y entorno, interactúa no sólo con humanos, con lo material, sino con “entidades anímicas de la naturaleza”, con cerros, con diversas instancias, estableciendo relaciones sociales y de poder. Israel Lazcarro plantea que en el mundo otomí “la esfera de lo sagrado no escapa al poder”:

Diversos filtros sociales y culturales de alguna forma u otra, hacen inteligible el mundo en términos otomíes. Pero ¿cuáles son esos filtros? Las relaciones de los otomíes con el mundo, pasan en buena medida por lo religioso. Es decir, el poder se aprehende mediante referentes simbólicos histórica y culturalmente desarrollados. No puede ser de otra manera. Cualquier relación social, es una relación de poder, y la esfera de lo sagrado no escapa del poder. Por ello los espacios socializados, es decir, el territorio, el entorno, e incluso

¹⁰ “El estudio de la cosmología revela que circulan creencias concernientes a los vecinos de ciertas comunidades (los “gigantes” de Tutotepec, los “nahuales” de Texcatepec, los “brujos” de Cruz Blanca)” (Galinier, 1987:129). Para los Otomíes serranos, el origen de los maleficios es la tierra caliente, los pueblos ubicados abajo del suyo, y se habla de un mito muy difundido de “un pueblo que pertenece a la zona caliente en donde sólo viven brujos que ejercen su influencia a distancia sobre toda la región otomí” (Galinier, 1987: 128). Ese pueblo bien puede ser Cruz Blanca, vecino de nuestra comunidad de estudio, El Zapote.

las entidades anímicas de la naturaleza, forman parte de esa comunidad social con que los otomíes deben interactuar en la misma forma que lo hacen con otras instancias... (Lazcarro, 2006: 5-6).

La relación que establecen con los cerros les permite establecer una “asociación simbólica” con el cielo y el sol. El cerro dentro de la cosmovisión otomí es “fuente de poder y legitimidad”, pues los otomíes consideran que “los cerros son gobierno”, poder, que se vinculan con el sol, pues a través del cerro se accede al cielo y se acerca al sol. Además, el cerro se asocia al cielo, “el cerro asume con frecuencia la identidad del cielo. Subir a la cima de un cerro es acercarse al cielo”, por lo que, “las instancias de poder con que tratan los otomíes son múltiples”. No sólo son con aquellas presididas por humanos, sino por lo sobrenatural:

El espacio de los otomíes está dominado por todas estas instancias, donde conviven tanto las humanas como las no-humanas, entidades divinas y los muertos ancestrales. Sin embargo, es posible encontrar en todos ellos un vínculo primordial, un “eje” de articulación, al menos desde la lógica otomí. Y este eje simbólico es el que se articula a través de los cerros: el cerro es junto con el Sol (Yaadhí) y la Tierra (Hooy), fuente de poder y legitimidad en el cosmos. El cerro es la expresión del poder en el mundo, al menos en el mundo otomí. Claro que no todos los cerros son iguales: debidamente jerarquizados entre sí, tienen roles y funciones diversas. En palabras de los otomíes, “los cerros son gobierno”, “son orden”. Sin embargo, El cerro (Tehe) no es una instancia que se pueda aislar: todo lo contrario, se desdobra en múltiples aspectos que lo vinculan con casi todo (Lazcarro, 2006: 6-7).

En la medida que el cerro protege de los malos aires, del mal, pero también da sustento al mandar la lluvia, tiene poder. Las autoridades y los costumbristas deben dirigirse a él, para venerarlo, ofrendarle, pues además “cada cerro tiene su bandera”, a donde se acude para presentarle la representación simbólica del poder de cada pueblo, los bastones de mando, es por ello que los costumbristas exigen al agente municipal que los apoye y acompañe en su procesión a La Laguna, que realizan durante su costumbre de promesa, el 15 de septiembre. Y por ello mismo dicho ritual es uno de los principales entre los Otomíes:

De un lado, el cerro rige sobre los muertos ancestrales, que trabajan para él. Por el otro, el cerro también impone su orden a los vivos: éstos dependen de él para vivir seguros sin que los “malos aires” (o diablos, Zithú) les hagan daño, lo mismo que para garantizar su sustento con la lluvia que el cerro les envía. Al Cerro deben dirigirse todas las autoridades, pues “cada cerro tiene su bandera”, de manera que a él se presentan los Bastones de mando (...), y de él vienen también los mensajes y las pruebas que forman a los curanderos y chamanes... (Lazcarro, 2006: 9).

Además, como:

“El cerro no sólo controla el Agua, sino también los Vientos sobre los que manda: los aires son sus sirvientes. Evidentemente, el Cerro es poder. El Cerro se comunica, manda mensajes e impone penas y castigos mediante aires (dahí). El cerro recibe las plegarias de los hombres y es ofrendado. Puede comunicarse con los santos y las vírgenes del cielo: su cruz, la “Cruz del Cerro” (Tehe Poonthí) se comunica tanto con la “Cruz de la Tierra” (Poonthí Hooy) como con la “Cruz del Cielo” (Poonthí Mahentzi), y sobre todo con las “Cruces del

camino” (Ñú Poonthi), los guardianes de todo pueblo que cuidan la entrada y salida de cada comunidad” (Lazcarro, 2006:9).

Por eso, “la Cruz del Cerro” es la que recibe los mensajes del ojo de dios. “Entre los otomíes es común entender a la cruz misma (en especial, la Cruz del Cielo) como “el ojo de dios” (Lazcarro, 2006:11). La cruz del cielo mira desde ahí y se comunica con las otras cruces, sobre todo con la “Cruz del Cerro”, quien recibe los mensajes y los retransmite a la “Cruz del camino” y la “Cruz exterior” de cada casa. Por eso las cruces son importantes, en especial la “Cruz del camino”, que se coloca en las afueras de los pueblos, para protegerlos.

Dentro de la festividad de la Santa Cruz, celebrada el 3 de mayo, los Otomíes veneran varias cruces en la iglesia, en el altar a la Cruz del cielo-sol, la del Señor del Medio Mundo (el Alba), la Cruz de la tierra y la Cruz del agua; al interior de la iglesia a los lados de la puerta la cruz de la puerta (asociada a las cruces del cielo, del camino y del cerro) y “virtualmente” la cruz del fuego; y en la comunidad la Cruz del camino y la Cruz de cada casa. Sólo las primeras cuatro cruces son cargadas por los mayordomos, las otras no (Lazcarro, 2006):

Estas dos cruces (la de la puerta y la del fuego) no son cargadas por los mayordomos durante las fiestas del 3 de mayo, pero de alguna forma reciben un tratamiento ritual: aunque la cruz de la puerta no es cargada por los mayordomos, el agente municipal es quien de alguna forma la atendería, pues es justamente él quien carga la cruz del camino (Ñú poonthi), la lleva hasta la iglesia, la pinta de blanco, el mayordomo saliente la rotula, y el propio agente municipal la regresa a su lugar, cargándola hasta la entrada del pueblo. De alguna forma, tanto la Cruz del Camino, a la entrada del pueblo, como la Cruz del Cielo, en el Altar de la iglesia, se enlazan a esta Cruz guardián de la puerta de la iglesia (Lazcarro, 2006:13).

El agente municipal debe cargar durante la festividad de la Santa Cruz, el 3 de mayo, la “Cruz del camino” porque es la que cuida al pueblo. Ello explica la asociación cosmogónica del poder con la ideología comunitaria otomí, el por qué los costumbristas mantienen un diferendo con el actual agente municipal de El Zapote (quien, además, es protestante), por la importancia de cargar la cruz para ofrendar a quien cuida el pueblo, la “Cruz del camino”.

La cruz del camino está presente en la mayoría de las comunidades Otomíes. Quizá en cuanto a devoción religiosa y adoratorios majestuosos destaque Santa María Apipilhuasco -más que El Zapote, pero no con la misma intensidad ritualista y poder simbólico-, igualmente cuenta con cruces en los caminos que salen hacia las principales salidas: a San Francisco (Totonaco), San

Pedro Tziltzacuapan (Tepehua), Acalmancillo, Pue., y Tenextongo (Otomíes). Los sitios donde se coloca son nombrados por ellos “capillas” de mampostería, a las cuales dan mantenimiento.

Este elemento del sincretismo religioso también se presenta en San Francisco, comunidad Totonaca, donde es venerada con rituales y ofrendas además de la festividad católica. Ahí hay cinco cruces, una en el centro cerca de la agencia municipal y galera pública, y en las cuatro salidas hacia los lugares circunvecinos: hacia San Esteban en el barrio de La Loma, hacia San Lorenzo Achiotepic, y hacia San Ambrosio, todos ellos pertenecientes al Estado de Hidalgo, y hacia Mecapala, Pue. Cada cruz tiene su propio mayordomo que la venera y festeja, así los festejos de la Santa Cruz duran del 1 al 5 de mayo.

Tanto en San Francisco como en Santa María Apipilhuasco, no hallamos entre ellos, la relación simbólica de poder que establecen con la cruz los Otomíes de El Zapote. Entre los Tepehuas no existe la cruz del camino, no obstante que la iglesia ortodoxa de Pisaflores festeja la Santa Cruz como fiesta patronal.

Otro elemento que comparten los Totonacos con los demás pueblos de la Huasteca es la celebración de “el costumbre” denominado por ellos “*Naatzakan* antigua¹¹” (promesa de la antigua”, que antes realizaban en la “casa de la antigua” y actualmente en la iglesia a falta de casa, la cual está por construirse. Pero también veneran los cerros adonde llevan ofrenda, sobre todo el cerro Cuatro Tinajas (*Nackaputate*) donde colocan ofrenda y la bandera blanca, y al cerro del Molcajete, en los límites con el estado de Puebla y los pozos: del costumbre y lucero, la cueva *NaKanitic* en el barrio Loma Verde donde llegan los truenos y sale el viento. Este elemento del trueno es lo que les identifica como totonacos; en cambio, el costumbre los identifica con los pueblos huastecos, más emparentados con los Otomíes, como algunos actores y promotores culturales se consideran, totonacos “otomiesados” (Información de Campo, septiembre 2010).

Entre los curanderos Otomíes existe la creencia de que hay una pugna entre el sol y la Sirena, pero “ninguno tiene que ganar al otro, tienen que quedar iguales”, es decir deben mantenerse en equilibrio, aunque la Sirena se enoje porque la gente sólo se acuerda del sol al reflejarlo en la

¹¹ Información de Campo. Entrevista a don Socorro Solano María, en San Francisco el 16 de septiembre de 2010. “La antigua es como una piedra chiquita, parecida a una persona”.

bandera a través de el águila. Y es que también se asocia al sol con el águila dentro de la cosmovisión otomí; entonces, como la Sirena también quiere estar en la bandera, si ello pasa, el sol “implantaría el calor y la seca”, por lo que debe mantenerse el equilibrio entre ambos, sol y el agua, el cristo-sol y la Sirena.

“... para los curanderos otomíes de esta región, el Cristo-Sol tiene su propio mundo: la “tierra de dios” o sea el cielo, es el lugar del Sol. Se imagina como un sitio cálido y arenoso: “todo es arena, polvo y cruces”, en él hay agua y lumbre. Según el curandero mayor de El Zapote don Hermenegildo, con ellos prepara sus alimentos Dios-Sol. El agua que Dios-Sol utiliza es vapor, que luego junta con el vapor de la tierra para formar el vapor de los cerros, que regresa al cielo para luego caer como lluvia sobre la tierra. Cristo-Sol, plenamente asociado a las cruces, trabaja estrechamente con los cerros. Es evidente que el sol aporta el calor con que maduran las cosechas: es el único capaz de remediar los efectos nocivos de una humedad excesiva. A su vez, la Sirena debe proveer al mundo del agua suficiente para que prospere la vida, contrarrestando el poder abrasador del Sol: si no fuera por la Sirena todos moriríamos de calor en medio de la sequía. Como lo expresó doña Francisca, curandera otomí de Cruz Blanca: “ninguno tiene que ganar al otro, tienen que quedar iguales”. Doña Francisca refiere como la Sirena quería estar en la bandera nacional, y reemplazar al águila (es decir, el Sol), cosa que no se le puede consentir, pues el Sol se enojaría, “implantaría el calor y la seca”, de manera que aunque la Sirena “quiere su bandera, pero el águila la conserva”, evidenciando así que para los otomíes, la bandera nacional es un emblema solar y un indiscutible símbolo de poder” (Lazcarro, 2006: 7-8).

Ello ha dado motivo a que los Otomíes incorporen dentro de su calendario ritual como fecha, simbólica el 15 de septiembre, lo que refleja la veneración respetuosa a dos deidades en disputa por la bandera, convirtiendo a ésta en “un indiscutible símbolo de poder”. Esta puede ser una de las razones por la cual los costumbristas Otomíes de El Zapote realicen el principal ritual, “el de su promesa” el 15 de septiembre, cuando se constituye la nación mexicana, pero también para mantener el equilibrio entre el sol y la Sirena:

“... Por lo que respecta al Sol, es común asociarlo simbólicamente con el águila: en el principio de los tiempos, el águila ordenó esconderse a las culebras de las que se alimenta, de donde “agarró su fuerza”. Se posó en un palo muy alto, que llega al cielo, el Palo de Corazón (Möin'tzá), donde vive el Rayo y el Agua, Ahí está en el cielo, desde donde todo lo ve, ya que sus ojos son como los de Dios. El Ojo de Dios (o también “Ojo de águila”), es la Cruz que mira desde el cielo...” (Lazcarro, 2006: 8).

Se entiende entonces por qué se asocia al águila con el sol, al estar en el cielo y verlo todo, “ya que sus ojos son como los de dios”, el ojo de águila se convierte en “el ojo de dios”, que “es la cruz que mira desde el cielo”; y también por qué la Sirena disputa al águila un lugar en la bandera. La asociación simbólica existente entre el cerro y el cielo, entre el cerro y el sol, es lo que permite a los Otomíes “entender el poder en el mundo”.

Otro cruce entre el calendario cívico y el religioso es el 15 de septiembre en la cosmovisión de los Tepehuas. El inicio de la independencia nacional, la campana, con el día de los muertos, el

inicio del Santoro entre los Tepehuas (Todos Santos), todo ello implica nombrar un cargo religioso que realiza también actividades públicas como la limpia del panteón en San Pedro Tziltzacuapan, además de auxiliar al Fiscal durante la celebración del Santoro (del 31 de octubre al 2 de noviembre), el campanero, que es quien toca la campana para llamar a los muertos, justamente ese día inicia sus funciones.

García Valencia recoge testimonios de un curandero que oficia “ritos de protección política” en el *Lacanchínchin* de Pisaflores, quien le explica el sentido de la ceremonia ligada al 15 de septiembre:

El rito (protección política) mismo celebra a los fundadores o ancestros del pueblo en su doble acepción, los fundadores reales que iniciaron este rito, o lo reformularon para este pueblo, y los fundadores míticos del pueblo tepehua. Astutamente el curandero oficia el rito el 15 de septiembre fecha en que se celebra en México la Independencia del País del poderío español, con este hecho, esta persona eleva a sus fundadores al rango de próceres no solo del poblado, sino de la nación. El curandero admite que hay una distinción entre los muertos. Los muertos en general, en cuyo favor se inician las celebraciones en estas fechas y los difuntos en cuyo favor se realizan las ceremonias de Todos Santos. Al primer conjunto corresponden aquellos muertos cuya memoria individual ha desaparecido, pero que son significantes para el pueblo de Pisaflores y para el pueblo tepehua, y los difuntos, aquellos muertos de los que se tiene memoria reciente y que suscitan sentimientos de congoja por su pérdida y alegría por su periódico retorno durante las festividades de Todos Santos (García, S/F: 9).

Esta versión contrasta con otra muy difundida entre los Tepehuas tanto de Pisaflores como de San Pedro Tziltzacuapan, para quienes el 16 de septiembre inicia el Santoro (a diferencia de los Nahuas y Otomíes, que lo inician el día de San Lucas, el 18 de octubre, o de los Teneek y Nahuas de la Sierra de Otontepec y de los municipios de Tantoyuca y Tempoal -en la Huasteca Baja Veracruzana- que en efecto inician su celebración con la primera ofrenda el 29 de septiembre), con el repique de campanas para llamar a los muertos por homicidio, ya sea por arma de fuego o punzocortante. Para todos ellos, en el imaginario están el grito y la lucha por la independencia nacional, pero la explicación que dan es el hecho de que “puede ser porque en esa fecha además de iniciar la lucha por la independencia, también hubo muertos por armas blancas y de fuego, por asesinato, homicidio, que es a los primeros que se celebra en el Santoro”¹². Y no solo como el curandero lo plantea a García Valencia, que:

Al fundarse el pueblo, el cacique local consiguió los oficios de un curandero quien hizo que soplara un fuerte viento que casi arrasó con el pueblo. Los ancianos fueron a una fuente de agua cercana a consultar la sirena, quien los instruyó acerca de los cerros que regían los vientos que azotaron al pueblo. Regresaron con agua de

¹² Información de campo, pláticas informales con autoridades de San Pedro y entrevistas a Camerino Martínez Nicio y Marciano Solís, ambos tepehuas.

ese sitio y la esparcieron en los ojos de agua del pueblo, señalaron el lugar del Lakachinchin y celebraron un rito de protección, que es el mismo que celebra este curandero, un rito de protección política, en el contexto de un entorno agrario adverso, como lo era en los momentos de la fundación del pueblo (García, S/F: 8-9).

Lo importante para nuestro análisis es cómo dicho cargo, el de campanero, no obstante ser de carácter religioso, es nombrado por las autoridades y dado a conocer a los vecinos en asamblea comunitaria. Cumple, aparte de repicar la campana y auxiliar al Fiscal durante los días propiamente de Santoro, la función de apoyarle a limpiar el panteón, sin duda alguna un servicio público a cargo de autoridad civil, pero complementaria para el desempeño de cargos de diferente naturaleza, el dar mantenimiento a un espacio sagrado de la comunidad.

3.1.2.3. Dualidad y organización comunitaria

Galinier, motivado por la vitalidad ritual o el saber social ritual, a lo que ha denominado ámbito religioso, que identifica a los Otomíes y arraiga a sus “raíces culturales”, algo ya poco común en el México indígena ante los procesos de modernización de los 70’s -años en que realiza su investigación de campo en el sur de la Huasteca-, y refuerza en los otomíes una visión propia sobre su cultura, que llega a funcionar como mito histórico y permite “su apego a un sistema de valores” ancestrales. Para Galinier esto a su vez promueve una armonía social que mantiene el orden comunitario, sugiere la organización dualista en el poblamiento de las comunidades otomíes, pero también en la organización comunitaria. A lo largo de su investigación la analiza, pero al último la descarta. Sin embargo, nos permite apreciar elementos cosmogónicos para entender la estructura social comunitaria otomí y en parte la nahua.

Analiza varios casos donde se reflejan “las dos mitades de una organización dualista”. Para Galinier, la organización dualista de comunidades fue común en Mesoamérica, en aquellas regiones, pero sobre todo en comunidades “conservadoras en el plano cultural y poco transformadas por el mestizaje”. En ese sentido los Otomíes encajan en dicho esquema y más los de El Zapote, pues manifiestan una vitalidad cultural, aunque habría que preguntarse qué tanto aún pueden ser considerada una comunidad corporada: “El sistema dualista es una división muy antigua que suele presentarse en las comunidades indígenas dominadas, en particular en las menos aculturadas, mientras que el sistema múltiple es mucho más frecuente en las comunidades

mestizas o en las indígenas aculturadas” (M. Eva Hunt y June Nasch citados por Galinier, 1987:122).

A decir de Galinier (1987: 123), “en los pueblos con organización dualista, la función primordial de las mitades es la repartición de los individuos y de sus linajes”; también puede ser en función de su procedencia de origen, caso de algunas comunidades nahuas como Siete Palmas. Pero más bien puede estar influida por el linaje y parentesco, caso de los microbarrios nahuas (*Kaltocayotl*) que tienen que ver más con la toponimia de un lugar habitado. Ello reprodujo relaciones de parentesco y la endogamia.

Generalmente, las comunidades indígenas en la Huasteca, más las nahuas que las otomíes, se dividen en Barrio Arriba, Barrio Abajo, e incluso en Barrio en Medio. Pero hay algunas cuyos barrios no tienen contigüidad, por ejemplo, Siete Palmas en el municipio de Ixhuatlán de Madero. Coincido con Galinier en que la “separación es ficticia”; divide y determina a un pueblo en dos o más zonas de habitación, barrios. Galinier expresa que la oposición entre barrios arriba, abajo, a partir de una línea divisoria que fija la iglesia, por lo regular ya no es más organizativa, “presenta sino un carácter de repartición geográfica”. Ahora surge una oposición económica-cultural y yo agrego política (que sólo puede resolverse con alternancia en los cargos) entre barrios, que llega a crear estructuras organizativas que mantienen la dualidad.

Galinier analiza la estructura dual de San Lorenzo Achiotepic, un pueblo Otomí perteneciente al municipio de Huehuetla, Hgo., y quizás el más importante por su desarrollo socioeconómico y comercial en la Huasteca Sur, colindante del municipio de Ixhuatlán, Ver., y por ende cercano a El Zapote (una de nuestras comunidades de estudio). San Lorenzo se dividió originalmente en dos grandes barrios: en T’ástehe (agua blanca) y Tāto (piedra grande). Galinier asevera que el esquema de organización dualista persiste en San Lorenzo pueblo grande con barrios -pero éste, a diferencia de El Zapote, que sólo tiene un barrio, Loma de los Ángeles-, en la celebración de ciertos cultos rituales y la organización para realizarlos a través de cargos de carácter religioso, la dualidad organizativa-festiva se mantiene para celebrar el carnaval. Pero también ahí empieza a erosionarse ante el crecimiento demográfico de cada barrio, los nuevos asentamientos no se identifican plenamente con el barrio contiguo, en parte porque se han formado por gente de fuera

(fuereños) o por gente de uno u otro barrio originario. Dicha estructura se ve entonces impactada por factores socioeconómicos y demográficos. Galinier (1987: 124) señala que la sobrepoblación (explosión demográfica) obliga a establecerse fuera de los barrios originales y más bien hacia las periferias del pueblo, la sobrepoblación rompe con el cerco del barrio.

A pesar del establecimiento en pares, barrios o mitades de la dualidad, cuando la tierra para: vivienda y solares, escasea, las operaciones de compra-venta se realizan de manera indistinta entre propietarios y compradores pertenecientes a distintos barrios, sin mediar autoridad alguna de un barrio. Los barrios pueden tener comités pro obra, festivos (carnaval), como entre los Tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan, pero hay una sola autoridad legalmente reconocida y aceptada por todo el pueblo, no sólo por un barrio.

Según Mauricio González (2009), la noción de barrio no evoca un pasado colonial, pero si se halla anclada en la memoria de los “actuales abuelos” desde que eran niños. La delimitación de los barrios hace alusión originalmente a límites naturales, que usa elementos del paisaje para fijar fronteras, divisiones socioculturales que son interpretadas y arropadas simbólicamente por los habitantes de cada barrio. Es así como los pobladores de uno u otro barrio se asumen como parte del todo en contraposición con el otro.

Las divisiones simbólicas no llegan a constituir una rivalidad que provoque escisiones, pues al ser parte de un todo, la comunidad, hay lazos de parentesco consanguíneo y ritual entre sus pobladores que provienen de ambos barrios aunque se asienten en cualquiera de ellos. Más bien la rivalidad permite canalizar presiones comunitarias, las cuales son tensiones propias de la coexistencia en la diversidad, características de toda organización territorial, barrial, etc. (González, M. 2009: 59). Ello no debe confundirse con una “división consumada”, pues en situaciones de conflicto, en la organización para el trabajo comunitario, la comunidad se une al generar alianzas, la unidad vecinal para la faena, lo que la presenta hacia fuera como un todo:

La conjunción que posibilita hablar de barrio arriba y barrio abajo también es manifiesta en su toma de decisión y organización, de lo cual abundaremos más adelante, mas queremos adelantar que uno de los hechos fehacientes de la vida *comunalitaria* es el trabajo colectivo (*comuntekitl*), faena que eventualmente se realiza entre los pobladores de los diferentes barrios para arreglar el camino, las estancias comunitarias (como la enfermería y la galera) e incluso, la iglesia. (...) La división territorial es un factor que complejiza la toma de decisiones al interior de la comunidad ya que, como nos explicó Benito (Agente Municipal de Huexotitla de 2005 a 2007), siempre se debe tomar en cuenta ambas posiciones, nunca dejar de lado alguna de ellas, aún

cuando sea competencia directa de uno sólo de los barrios; si esto ocurriera, sería una sentencia póstuma a la propuesta (González, 2009:61-62).

La noción de barrio a veces hace referencia a anexos ejidales cuyos pobladores provienen mayoritariamente de una misma comunidad, que forman nuevos centros de población ejidal, lejos de sus núcleos ejidales o comunales. Primero gestionan sus propios servicios, sobre todo la escuela; una vez que la obtienen se independizan y nombran sus propias autoridades civiles, aunque en cuestiones agrarias dependan de la comunidad núcleo, en términos civiles no. Su denominación no obedece a criterios de contraposición (arriba, abajo, en medio) sino a nuevos, de carácter agrario, que con el tiempo le dan identidad propia. Entonces sí la comunidad presenta un desmembramiento.

De lo anterior podemos desprender que la dualidad ahora se expresa a partir de la confrontación de grupos sociales ricos-pobres, pero que la identidad étnico-cultural está en disputa, al recurrir ambos grupos a prácticas y manifestaciones culturales como mecanismos de control político-ideológico. Sin embargo, se observa que el indígena rico abandona la creencia en el costumbre, la ritualidad; mientras que el indígena pobre la refuerza, favorecido por la presencia de un nuevo sector de profesionistas maestros bilingües y licenciados en Gestión Intercultural para el Desarrollo, así como la presencia de instituciones de promoción cultural: la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, las Unidades Regionales de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, el Instituto Veracruzano de Educación y Cultura, que la promueven como parte de la revaloración cultural.

Por todo ello, Galinier (1987:132) concluye que no existe en la región Otomí “un modelo” de organización dualista y tal vez tampoco existió en el pasado. La organización dualista sólo persiste en el ámbito organizativo religioso, en lugares muy poblados. El ejemplo de comunidad estudiada por él, San Lorenzo Achiotepic, dista mucho de las comunidades otomíes Ixhuatecas, como El Zapote, Zimatla o Cruz Blanca -entre otras vecinas de San Lorenzo-, aunque para Galinier ésto es “un hecho (que) parece claro”, la organización dual persiste sólo en los pueblos, que él denomina las “grandes aglomeraciones”. Y Cruz Blanca y El Zapote no lo son, más bien son de hábitat “semiagrupado”, de tamaño mediano al interior municipal, pero grandes en el contexto otomí Ixhuateco.

Así, para el sur de la Huasteca, Galinier destaca “la estrecha conexión” entre una ranchería y comunidad con un lugar sagrado. Sin embargo, señala que finalmente esta organización dualista, al expresarse en las grandes aglomeraciones, de “hábitat agrupado” como en el pueblo otomí de San Lorenzo Achiotepic, es resultado de procesos y la política de congregación a que fue sometida la población, en especial la Otomí, congregada en pueblos cabecera y sujetos, por eso sostiene que la organización dualista, no obstante, estar enraizada en la cosmología otomí, pueda “provenir de las formas de administración comunal ibérica” a partir de la segunda mitad del siglo XVI (Galinier, 1987: 133). Lo anterior, nos hace afirmar que no hay organización dualista como sistema peculiar otomí.

3.2. La reconfiguración de los sistemas de cargos en la Huasteca Media Veracruzana

En este subapartado hago referencia al trabajo de Alfonso Gorbea Soto (1983), para introducir a los sistemas de cargos y en parte a su evolución, porque nos presenta un somero panorama regional de cómo se integraban en los no tan lejanos años 70's del siglo XX. Posteriormente reviso los trabajos sobre los Tepehuas de Roberto Williams y Socorro Álvarez, para presentar una mirada evolutiva en los cargos en Pisaflores. Y por último me centro en Galinier al analizar los sistemas de cargos entre los Otomíes. En ningún caso, los trabajos hacen mención a las comunidades investigadas en la presente tesis pero, permiten tener un acercamiento al estado de la cuestión a nivel regional.

Durante el primer lustro de la década de los 70's, Alfonso Gorbea Soto realizó trabajo de campo en cuatro comunidades muy representativas de los pueblos indígenas de la Huasteca: Tancoco (Teneek), Pisaflores (Tepehua), Hueycuatitla (Nahua) y Otatitlán (Otomí), que mostraban diversos grados de aculturación, “de más a menos”, a decir de Gorbea Soto (1983). En su análisis sobre el trabajo comunal y la reciprocidad, si bien no se centra en las formas de organización, sí hace referencia a ellas, sobre todo en las comunidades de Otatitlán municipio de Tlachichilco y Hueycuatitla, municipio de Benito Juárez; no tanto en Pisaflores, municipio de Ixhhuatlán; pero es interesante revisar sus descripciones sobre estas comunidades vecinas de nuestras comunidades de estudio, de tal forma que nos da una aproximación sobre el sistema de cargos prevaleciente, en la década de los 70's del pasado siglo.

“La organización política en Otatitlán tiene la siguiente jerarquía: agente municipal, secretario, juez, comandante de policías, alguaciles (mayores, dos) y *topiles* (o alguaciles menores, 14)” (Gorbea, 1983:3). Este autor menciona que el agente es la máxima autoridad y es quien convoca a faenas, mientras que los alguaciles mayores coordinan a los *topiles* (también llamados alguaciles menores en las comunidades otomíes), que es el cargo más pequeño, quienes “sirven como recaderos o anunciantes de faenas”, quehaceres típicos de una “ayudantía” dependiente de las autoridades mayores: “Cuando ha pasado un año en estos servicios (los *topiles*, jóvenes solteros entre 14 y 20 años), son considerados “ciudadanos”, se obligan a realizar las faenas, a pagar cuotas, pero adquieren derechos en la comunidad, principalmente para ejercer cargos de poder” (Gorbea,1983:33). También hace mención de los cargos religiosos en Otatitlán, los mayordomos de Semana Santa y de la virgen de Guadalupe (principal mayordomía), así como los dos mayordomos y diez capitanes para organizar la fiesta de carnaval.

Respecto a los Nahuas de Hueycuatitla, refiere que:

Es conveniente que haga una ligera descripción de la estructura del poder en Hueycuatitla, pues está muy relacionada con las formas de trabajo. Hay un consejo de ancianos que coronan la cúspide de la jerarquía. Tienen gran preponderancia y asumen las decisiones en todas las actividades de la comunidad. En seguida vienen dos cuidadores, el de las calles del pueblo y el del potrero y milpa comunes. A continuación sigue el agente municipal, el juez, el presidente de los padres de familia y finalmente los ayudantes que son todos los jóvenes recién casados (Gorbea, 2000:35).

Esta estructura se mantiene hasta nuestros días en esta comunidad, que es la única en la Huasteca Veracruzana que cuenta con un Consejo de Ancianos que ejerce el poder y la autoridad. Los encargados del potrero y ganado del común aún persisten, y su papel es importante. El cuidador de las calles ha dado paso al comandante y la policía comunitaria.

Gorbea Soto no registra que el Consejo de Ancianos deba cumplir un periodo por tiempo determinado dice que sus miembros se cambian “a la muerte de alguno de ellos o por retiro voluntario”. Sostiene que es el Consejo quien decide u otorga los cargos así como el nombramiento de nuevos miembros del Consejo de Ancianos. El cargo de cuidador lo ejercían personas mayores de 46 años. En la década de los 70’s era la antesala para ser consejero, eran los candidatos idóneos para reemplazar a algún consejero, siempre que hayan actuado con “buena cabeza” y con un buen desempeño de los cargos anteriores, además de haber cumplido 60 años. Los ayudantes (actualmente también llamados *tekihwas*) eran y siguen siendo los auxiliares de las

autoridades superiores mayores, por un año, condición necesaria para acceder a otro cargo. Por lo regular, los ayudantes citan a tequio o faena, según la autoridad que lo convoque y al cual auxilian. Entre un cargo y otro, el carguero podía descansar hasta tres años.

Llama la atención que Gorbea Soto destaque que a pesar de la rigidez del sistema normativo, que imponía multas y hasta prisión a quienes faltaban a faena sin alguna excusa, dado que la faena era una obligación, observó que el trabajo comunal mediante faena empezaba a decaer, “se hace cada vez menos”, al igual que el trabajo recíproco o ayuda mutua, para la construcción de casas, la milpa, la celebración de fiestas familiares y mayordomías: “cada vez se da menos la mano”, la participación de los *matlanes* (quiénes dan la mano) se reduce al ámbito familiar, las amistades ya no participaban tanto.

Al analizar las formas de organización y los cargos entre los Tepehuas de Pisaflores, Gorbea Soto lo hace de manera somera. El autor presupone que no hay estructura organizativa por no haber tierras comunales, y prevalecían según él los pequeños propietarios: “ya todos los campesinos eran pequeños propietarios”. Y aunque registra la existencia del ejido, señala que cada jefe de familia trabaja individualmente en sus parcelas. Destaca el hecho de que las faenas podían ser pagadas por los vecinos, al mandar peones. Entre los pocos cargos que menciona, registra el de “*Tupiles*” cuya función era invitar a la peonada que quisiera dar faena por otro, mediante el trabajo remunerado. Sólo daban faena gratuita para la celebración del costumbre y el carnaval (Gorbea, 1983: 37):

“Hoy día, casi nadie hace trabajo de tequio, pues se ha implantado el sistema de contribuir monetariamente, para que la autoridad que convoca al trabajo comunal, pague a peones contratados; así los domingos o días feriados en que se hace trabajo cooperativo, en realidad los “tupiles” que recorren el vecindario avisando de la faena, están invitando a un trabajo remunerado...” (Gorbea Soto, 1983:37).

Sin embargo, no aclara lo que Roberto Williams afirma al respecto, quien asocia dicho sistema de pago de las faenas con la recolecta de fondos para la celebración de la fiesta del Santoro (Todos Santos), y que incluso quienes lo organizan no son los *tupiles* (nombre que en tepehua se da al *topil*), sino el “*Mapulan*”, cargo de carácter religioso registrado por Williams, quien fungía como capitán de los campaneros, los que tocan las campanas en “Santoro”. La función principal del *Mapulan* era organizar grupos de peones; la gente que necesitaba peones solicitaba al *Mapulan* su contratación, cuando éste tocaba el cuerno, era para citar a la peonada comprometida o para

“reclamar peones”, para engancharlos. A esto debe referirse Gorbea como “el pago de cuotas por adelantado”; por lo regular los peones eran pagados en octubre cuando se celebra Todos Santos. Si bien es cierto que esto es una relación mercantil, no deja de ser adaptada para costear la fiesta de Todos Santos, donde los peones participantes y “contratados” obtenían recursos mediante su trabajo por adelantado, para costear las fiestas de Santoro:

La autoridad nombra cuatro campaneros, uno de ellos el *mapulán* o capitán y tres auxiliares solteros. Son designados el último día del año para que tengan tiempo suficiente y reúnan el dinero que les permita sufragar los gastos que se requieren en Todos Santos. Los campaneros organizan grupos de peones para trabajar en la temporada de siembras. Quien solicita sus servicios acude a la casa del *mapulán* llevándole una *castellana* de aguardiente para establecer el compromiso y el *mapulán* fija la fecha de labores. El día de la cita, en un paraje convenido, un campanero toca un cuerno convocando a los comprometidos. El campanero acostumbra transitar por los rumbos del poblado tocando su cuerno para reclamar peones. Estos trabajadores reciben la paga en octubre y si es necesario la autoridad interviene para que se hagan efectivos los pagos (Williams, 2004:134).

Para finales del siglo XX los cargos de *Mapulan* y Campanero habían desaparecido entre los Tepehuas de Pisaflores, como lo refiere Socorro Álvarez (2001). Actualmente en Pisaflores se mantiene la tradición de tocar las campanas, a partir del 16 de septiembre y hasta Santoro. Pero quien las toca, lo hace como manda o promesa, ya no como un cargo. A diferencia de los Tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan, donde sí se mantiene el cargo; aunque no es elegido en asamblea, es designado por las autoridades y dado a conocer a la comunidad en asamblea.

3.2.1. Sistemas de cargos Tepehua en Pisaflores

En la década de los 50's, Roberto Williams registra que el agente municipal se elegía por un periodo de tres años en asamblea. Una vez nombrado, se comunicaba a la presidencia municipal para que fuera registrado dentro de la planilla y se cumpliera con la formalidad electoral de aquellos años. Describe al agente municipal como el promotor del trabajo colectivo mediante la faena para la limpieza de caminos, la construcción de obras de beneficio colectivo, la parcela escolar y el *Lacachínchin* (“la casa de la antigua”, el equivalente al *Xochicalli* -casa de costumbre- de los Nahuas). La toma de protesta y posesión del cargo de agente se hacía en el *Lacachínchin*, con un “costumbre”.

El juez era la segunda autoridad: “Corresponde al juez conocer de todas las querellas y delitos, solicitando al agente municipal, el poder ejecutivo, la fuerza policiaca en los casos necesarios”

(Williams, 2004:131). Este autor menciona que el “juez auxiliar” es el representante del poder judicial y que su designación es sancionada por el H. Tribunal de Justicia; sin embargo, señala que se nombra en asamblea general. El juez duraba en el cargo un año, por ley, no por costumbre.

Los “*tupiles*” (derivado de la voz náhuatl *topil*) son citadores o correo para faenas; eran cuatro que auxiliaban al agente municipal. Los policías, que en Tepehua se llaman “*alwasil*” (Williams, 2004:131), eran cargos ocupados por jóvenes; en ese tiempo se nombraban seis policías y un ministro o comandante. Además de la “vigilancia y aprehensión”, también notifican y colectan cuotas, por eso Williams a veces se refiere a ellos como *tupiles* y en otras ocasiones como *alwasil*.

Williams consigna que Miguel Allende era el Jefe de la comunidad, quien tenía más reconocimiento que las autoridades formales. Aunque no aclara si este es un cargo, era una especie de consejero, un orientador de las autoridades: agente y juez; uno de los sobrevivientes del conflicto agrario que dio origen a Pisaflores.

Sobre las sanciones impuestas por las autoridades y el desempeño de la policía, menciona:

“Su papel lo desempeñan estrictamente y detiene a las autoridades si el caso lo amerita (...) Manifiestan respeto absoluto a las decisiones de la autoridad... En la mayoría de los casos optan por encarcelar al supuesto transgresor aunque sea leve su delito. Ahora el castigo es el encierro, pero recuerdan que antes en San Pedro, los ponían sentados en el suelo con los pies metidos dentro de un tablón agujereado, llamado cepa en Tepehua...” (Williams, 2004:131).

Respecto a los cargos religiosos, Williams registra los de Mayordomo, *Pixcal* y Campaneros incluido el *Mapulán*. El cargo de Mayordomo es nombrado en asamblea general, llama la atención de que sea para realizar “el costumbre”, no la fiesta patronal, cuida el *Lacachínchin*. Se auxiliaba por cuatro vocales o *topiles*, su nombramiento era en asamblea de vecinos por tiempo indefinido.

Fiscal es un cargo eclesiástico colonial, en Tepehua denominado *Pixcal*. Roberto Williams coincide con la versión de los Pedranos, de que era el último cargo en ocuparse. Quien lo ocupaba (mayor de 50 años), dejaba de prestar faena y cooperaciones, de ocupar más cargos; se jubila, “acaba su participación social”. “Dicen... que son dados de baja” (Williams, 2004: 133). Entre los Tepehuas de Pisaflores antes, como hoy en San Pedro Tziltzacuapan, el fiscal y los

pixcales mayores (ayudantes) eran designados por el agente municipal, pero se dan a conocer a la asamblea general, celebrada la noche de año viejo en la galera, donde celebran huapango, danzan y bailan.

El Fiscal estaba obligado a resguardar los santos en su casa: el Niño Dios, la virgen María y San José, la virgen de Guadalupe; y a llevarlos a la galera. Era quien debía atender al padre cuando llegaba a la comunidad y además, se encargaba de limpiar la galera después del día de plaza o de una fiesta (algo semejante a lo actual en San Pedro, que debe limpiar el camposanto). Además, desgranaba el maíz de la milpa del común de la agencia, es en este caso, donde Williams registra el trabajo comunal, y cuando se limpia el *Lacachínchin*. Pero, a decir de Williams:

“Su obligación más importante es ir al Lacachínchin llevando solamente la insignia del rayo (*ixpalipapá que pertenecía a los santos y recibía del fiscal anterior cuando tomaba de posesión*), la cual constituye un puente de unión entre dos religiones. Ahí también llega el fiscal anterior y sus ayudantes para hacer el cambio simbólico del bastón” (Williams, 2004:134).

Entre los comités de trabajo en ese tiempo, Williams destaca al comité de educación, al comité ejecutivo agrario y a la junta del condueñazgo. Un estudio sobre los Tepehuas de Pisaflores más reciente, realizado a finales del siglo XX, es el de Socorro Álvarez (2001) que, a decir de la misma, intenta ser una revisión comparativa del trabajo clásico sobre Tepehuas de Roberto Williams (2004). En su análisis sobre los cargos describe la supresión de cargos y el surgimiento de nuevos cargos, a la distancia de lo que Williams registra y ella encuentra.

En Pisaflores se incluyen algunos cargos de origen reciente, que según la autora mencionada (Álvarez, 2001:144) son nombrados a iniciativa del agente municipal: “Existen también dos cargos que fueron promovidos a iniciativa del agente municipal” consejero comunitario y comité de mejoras. Sin embargo, dichos cargos no precisamente son a iniciativa de la comunidad, pues, tanto el de consejero comunitario, cuya función es apoyar para la gestión de proyectos y obras, como el comité de mejoras, ambos son promovidos desde fuera, el primero a raíz del manejo de recursos del ramo 33 y el segundo por una vieja normatividad promotora de la participación ciudadana que creó instancias de participación, cuyo nombre correcto es Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material. De ahí señala que existe un comité por cada escuela nombrado por los padres de familia, y un patronato por cada obra pública nombrado en asamblea general.

En materia agraria, los cargos que han desaparecido son el Comité Ejecutivo Particular (promotor de la gestión del trámite agrario y ahora transformado en Comisariado Ejidal) y la Junta Directiva del Condueñazgo, que ahora son tierras bajo el régimen de propiedad privada. Actualmente, las autoridades agrarias son el comisariado ejidal y el consejo de vigilancia, con duración de tres años y nombrados en asamblea general de ejidatarios, con sus respectivos presidentes, secretarios, tesoreros y vocales.

Tal vez por el crecimiento demográfico de Pisaflores, la policía ha ido creciendo y subdividiendo sus tareas para mantener la seguridad pública. Ahora aparece un cargo denominado cabo de policía, una especie de subcomandante. Y a los alguaciles se les identifica cada vez mas como *topiles*.

En su análisis comparativo, aparte de describir la persistencia y supresión de cargos, la autora analiza el papel de la asamblea comunitaria en el nombramiento de sus autoridades. Ya no se presenta lo que Williams registró con relación al nombramiento de la autoridad en asamblea, para luego formalizar su registro en la única planilla, la priista, que contendía por el ayuntamiento en las elecciones municipales. Ahora se disputa el cargo mediante elecciones y el sistema de partidos; el criterio para nombrar al agente es por voto secreto y directo. A veces, según Socorro Álvarez, se nombra por consenso de los partidos políticos; mientras que el juez es nombrado en la asamblea general de la comunidad. El comandante y el cabo también son nombrados por la asamblea general, en tanto que los policías y los alguaciles (*topiles*) son nombrados por el agente municipal y los ratifica la asamblea general. Todos los cargos excepto el de juez duran tres años:

Actualmente la estructura de poder local que funciona en la comunidad es la misma que rige en todo el estado y está conformada por: agente municipal (y subagente), juez auxiliar (y juez suplente), comandante, policías y topiles. Todos estos cargos son de carácter voluntario, pues quienes los ejercen no reciben honorarios por cumplir con sus funciones. Los jueces son nombrados por mayoría de votos en Asamblea general de la comunidad y ejercen el cargo por un periodo de un año, mientras que el comandante, los policías y topiles (o tupiles) son seleccionados por el agente municipal. En la Asamblea General tienen derecho a votar todas las personas de 18 años en adelante (Álvarez, 2001: 143-144).

La Asamblea General de la comunidad es la instancia más importante para la toma de decisiones, pero donde sólo participa la población adulta: “En ciertas ocasiones esta asamblea se constituye en la máxima autoridad”, cuando el agente municipal, no obstante ser la autoridad, somete a consideración de la asamblea, los asuntos que afectan a toda la población.

Los principales cargos religiosos Mayordomo, *Pixcal* y Campanero, ya no existen. Las funciones que realizaba el *pixcal*, sobre todo las de limpieza en la galera pública después del día de plaza o de una fiesta, las realiza un barrendero pagado ahora por la agencia municipal. Los campaneros, incluido su capitán, ya no se nombran. Se siguen tocando las campanas en Santoro, pero se hace de manera voluntaria, por una “manda”, no como parte de un cargo. El mayordomo que organizaba “el costumbre”, tampoco existe, ahora lo organiza un curandero, apoyado por los creyentes y en algunas ocasiones por las autoridades municipales, incluso de cierta forma por la iglesia ortodoxa.

A decir de Hugo García Valencia, el hecho de que la iglesia ortodoxa de México, en Pisaflores y varias comunidades Tepehuas y Otomíes del municipio de Ixhuatlán de Madero, acogiera:

“bajo su seno a los representantes de los cultos indígenas y les permitieron celebrar sus ritos incluso dentro del edificio de esta iglesia. La consecuencia fue la conversión masiva de los tepehuas de Pisaflores y de varias otras comunidades a la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa, lo que ocasionó que el lugar de culto nativo conocido como Lakachínchin cayera en desuso” (García Valencia, S/F:8).

Pisaflores no destaca por tener una fiesta patronal, aunque la Iglesia Ortodoxa -cuya sede regional precisamente está aquí-, festeja la Santa Cruz el 3 de mayo, ligada a las fiestas de aniversario de Pisaflores. En realidad se festeja su fundación como poblado con una fiesta titular. El otro festejo religioso de la iglesia católica romana es el 7 de octubre, en honor a “Nuestra Señora del Rosario”. Ahora también hay presencia de las iglesias Sabatista y de los Testigos de Jehová (Álvarez,2001: 155-156). Aunque sigue siendo la iglesia ortodoxa la mayoritaria, ya no es la única, como en los tiempos que investigó Roberto Williams.

3.2.2. Los sistemas de cargos entre los Otomíes

Para el caso de las comunidades otomíes veracruzanas, Galinier (1987) habla de que la congregación es la base política-administrativa, dirigida por el agente municipal. De otros cargos solo menciona al “ministro”, que resulta ser el comandante de policía; cuando se trata de una ranchería el cargo principal es el subagente, además hay policías. Señala algo que en los 70’s prevalecía; el presidente era quien nombraba y removía al agente municipal.

Describe que el cargo inferior es el de mensajero, *topil* entre los nahuas. Entre los Otomíes de Hidalgo y Tepehuas de Ixhuatlán son llamados alguaciles, son quienes transmiten avisos, mensajes de las autoridades a la población.

El cargo de alguacil (*asmiyo* en otomí) en Hidalgo es una especie de policía (a diferencia de Veracruz, donde cumple las veces de *topil*, por lo menos entre los Tepehuas), son los encargados de vigilar el orden público, tienen la facultad de detener a delincuentes y a borrachos. En los pueblos grandes como San Lorenzo Achiotepic, Hgo., Galinier dice que se nombraba un alguacil mayor que coordina o “tienen bajo sus órdenes” a los alguaciles menores. En Hidalgo, los alguaciles también podían dirigir el trabajo comunitario de faenas.

Los cargos de prestigio son los de agente municipal, subagente y juez auxiliar. Los primeros cumplen funciones administrativas y representan a la comunidad ante el municipio. Por eso mismo se exponían a la “animadversión” de su comunidad, por ser designados por las autoridades municipales, al convertirse en su gente de confianza que los representaba. Por ello, llegaban a ocupar en diversas ocasiones el cargo, acaparan el poder y dan pie al caciquismo; por eso se llega a dar la hostilidad hacia el presidente municipal, que refleja la oposición indio-mestizo.

Los cargos civiles son voluntarios, honoríficos. Galinier diferencia tres tipos de poderes: civil, económico y religioso. Supone que el civil a veces se confunde; más bien se conjuga con el económico. Señala que empezaba a ser común o tenía más posibilidades el propietario acomodado, el comerciante rico de ser nombrado autoridad que “el peón iletrado”, debido a las relaciones de amistad y mercantiles o comerciales, que cultiva en la cabecera municipal con los grupos políticos de control. Generalmente los comerciantes y los llamados pequeños propietarios eran los que mantenían relaciones de clientela con los grupos de poder económico-político de la cabecera, que se constituían en relaciones políticas y económicas.

Para los tiempos del estudio, Galinier sostiene que los cambios en las autoridades municipales resultaban ajenos porque la comunidad indígena no tenía influencia:

En realidad, la red que determina la política municipal comprende puntos de apoyo locales en cada pueblo indígena. La designación de las autoridades locales permite controlar esta alianza centro periferia. Siempre se

eligen a personas cuya familiaridad con los directivos de la política en la cabecera es conocida. Además, en el nivel del pueblo la esfera del poder político se limita a las personas que tienen los mejores contactos con el exterior (Galinier, 1987:137).

Esto mantiene vigencia sólo que ahora se canaliza a través de la lógica partidaria. Ello debe contrastarse con los Tepehuas, donde tempranamente, finales de los 70's, debido a su organización agraria, la lucha por la tierra se extendió a la lucha por el poder. Desde entonces se disputa la agencia municipal y se ocuparon regidurías y la sindicatura, mediante el sistema de partidos. Por la descripción que hace del nombramiento de autoridades pareciera que lo que él observa en los pueblos grandes como San Lorenzo es ya un caciquismo en proceso de desintegración.

Galinier ya destaca la aparición del gestor comunitario, del representante comisionado, que eran dinámicos gestores pro-servicios ligados a la modernización, al trámite agrario; para solicitar directamente el apoyo y para hacer escuchar su voz en las capitales de los estados. El "proceso modernizador" se inicia casi siempre con el trámite agrario de la comunidad y la dotación ejidal del estado, donde las autoridades estatales y federales debieron atender las solicitudes de tierras. Estas, por no ser materia municipal, crearon "nuevos canales por donde circula el poder, los cuales pasan por alto la acción de las autoridades mestizas del municipio" (Galinier, 1987:138). A todo ello Galinier le llama el poder paralelo, ejercido por la aparición de los actores sociales que generan "iniciativas" para los cambios, que empezaban a generalizar o preveía para el futuro:

En consecuencia, los poderes oficiales no pueden controlar eficazmente estas iniciativas de los vecinos ante el gobierno. Esto se traduce en una disminución del poder legal, en provecho de grupos de presión a veces en competencia entre sí. Así, el poder conferido a los cargos políticos se encuentra cuestionado en el seno mismo de la comunidad (Galinier, 1987:138).

Entre los Otomíes, a decir de Galinier, es más difícil acceder a un cargo civil que a uno religioso. Los cargos religiosos son "para un día del ciclo religioso", excepto los de fiscal. En cambio, los cargos civiles requieren de un periodo determinado para hacer posible el ejercicio de la autoridad.

En algunos cargos se da la alternancia entre barrios o rancherías. Por ejemplo, el cargo de comisariado de bienes comunales en Santa María Apipilhuasco actualmente recae en un comunero de Cerro del Tablón, en tanto que en Santa María se nombra un Comisariado Auxiliar. Algunas veces se turna el ejercicio del cargo por meses, años en el periodo. A decir de Galinier, hay cargos que tienen un carácter semipermanente; es el caso del secretario, pero actualmente el

de juez, en comunidades nahuas, otomíes, tepehuas y totonacas de Veracruz. Aun así, para ser secretario y juez se requieren ciertas habilidades y valores.

La hipótesis de Galinier es que para conservar el poder se combina tanto el ejercicio de un cargo civil como el de uno religioso. Hay cargos como el de secretario que permiten ejercer un control “tras el trono”: “Uno de los mecanismo usuales que se emplean para conservar el poder político consiste en ejercer el cargo de juez o agente municipal durante periodos combinados con la participación en funciones religiosas” (Galinier, 1987:139).

Al tener un curandero “poder oculto”, se puede llegar a considerar a la brujería como el “poder oculto” del curandero, como el contrapeso de la actuación individual y grupal. Ello permite equilibrar la interacción y consolidación de fuerzas políticas, llegando incluso a “limitar las acciones de las autoridades comunitarias” (Galinier, 1987:142). Entonces es el poder oculto, el sobrenatural que tiene el Badí o curandero, el que equilibra, es decir, la “ideología comunitaria”, más que el poder religioso. Al analizar la influencia de la religión en el sistema de cargos, Galinier destaca la esfera política de la mayordomía en el control político religioso:

Texcatepec. En este caso ya no se trata de relaciones interétnicas, sino de la manifestación del poder en el seno de la comunidad indígena. Para los grupos dominantes de Texcatepec, las mayordomías constituyen uno de los instrumentos vitales de afirmación del poder que sólo puede compararse con la reticencia de los demás habitantes para participar. La prisión sanciona a menudo el rechazo a integrarse a la mayordomía (Galinier, 1987:144).

Aunque en varias comunidades indígenas de la Huasteca Media tanto nahuas, como tepehuas, totonacos y otomíes, la fiesta patronal se celebra, pero como una festividad en el seno de la iglesia, cuya organización sólo involucra a los creyentes. En otras, aunque no haya mayordomos, como entre los Nahuas, la organización y participación para la celebración de la fiesta patronal adquiere una dimensión comunitaria, incluso planeada desde la asamblea. Sólo en aquellas que mantienen un sistema de cargos religiosos existen mayordomías (El Zapote y San Francisco), aunque entre los nahuas de Tlaltzintla cada vez más las personas se autopropone para ser mayordomos, esto se hace ante la asamblea comunitaria. Pero lo común en la mayoría de comunidades nahuas y otomíes es que lo hagan en el interior de la comunidad eclesiástica. Entonces, el prestigio y reconocimiento por ocupar un cargo religioso no lo otorga la comunidad, lo empieza a otorgar el estatus socioeconómico del mayordomo.

3.3. Caracterización de los sistemas de cargos y sus autoridades

Para cerrar este capítulo me propongo, exponer algunas características generales del sistema de cargos y las formas de organización en las comunidades indígenas de la Huasteca Media Veracruzana. No existen autoridades tradicionales que desempeñen un papel protagónico dentro de sus formas de gobierno, sino que existe un sistema de autoridades y justicia, con reconocimiento del Estado: el agente o subagente municipal, el juez auxiliar. La estructura político-administrativa nacional ha permeado al nivel de gobierno comunitario en las congregaciones, localidades, rancherías, etc. Ello tiene raíces históricas; según Antonio Escobar Ohmstede (1996) la primera forma de gobierno indígena durante la colonia fue el cabildo impuesto por los españoles, aunque presidido por el cacique como gobernador indígena. La organización de las comunidades indígenas de la Huasteca, “a la distancia tiene una estructura típicamente campesina” (Mauricio González, 2009:68), pero se ve fecundada por la legitimidad de sus autoridades surgidas y sometidas a la vigilancia y control de la asamblea comunitaria, además de la fuerza de la tradición, donde se agregan otras formas de organización establecidas por el gobierno y la legislación oficial de carácter agrario y cívico-municipal.

Sin embargo, en su interior las comunidades refuncionalizan dichas formas de gobierno, las adaptan a sus estructuras de organización social y reorientan los nuevos roles a su contexto sociocultural. Mantienen así la presencia de “cargos comunitarios” -que desempeñan “autoridades propias”-, entendidos como una estrategia organizativa que les da cohesión, de tal manera que les permite articularse al sistema político nacional, manteniendo cierto margen de maniobra. Incluso en algunas comunidades se ejerce una autonomía de facto.

En cuanto a la organización social, los cargos de carácter civil prevalecen sobre los religiosos. Según Agustín Ávila, el sistema de cargos en la Huasteca no es un mecanismo de regulación económica vía la práctica de una economía de prestigio mediante la celebración de mayordomías, es un mecanismo político “de prueba, formación y ascenso en la comunidad, donde los futuros dirigentes son capacitados y supervisados” (Lartigue [Coord.], 2006:348).

Como en todo sistema de gobierno, en las comunidades se elige una autoridad, el agente municipal, legalmente reconocido por los tres niveles de gobierno y el Estado en su conjunto, que

funciona como intermediario entre éstos y las comunidades. Lo anterior, le permite realizar una labor de gestoría a fin de obtener programas y proyectos de desarrollo y obra pública que mejore las condiciones de vida en la comunidad, además de coordinar la organización comunitaria y atender y/o resolver los asuntos internos.

Las modalidades de elección varían, desde el voto universal, secreto y directo en elecciones mediante planillas (propietario y suplente), fundamentado en la Ley orgánica del municipio libre, hasta la asamblea general donde se practica la democracia directa y participativa, en votación económica a mano alzada, o mediante el paloteo, que consiste en colocar una rayita frente al nombre de los candidatos escritos en un pizarrón, reunida en asamblea, la gente pasa una por una y coloca rallas enfrente del nombre del candidato a quien se apoya. Todas estas modalidades se basan en una convocatoria emitida por el Ayuntamiento y sancionada por el Congreso del Estado, reguladas por la Junta Municipal Electoral prevista en la Ley orgánica del municipio libre (Bello, 2008: 194-197).

La modalidad que más responde a los usos y costumbres, es la de *mopehpena* (se elige), una especie de consenso, previamente cabildeado y sometido a consideración de la asamblea. Consiste en elegir autoridades durante la faena, cuando se hace un receso, la autoridad saliente y autoridades principales de la comunidad exponen la necesidad de renovar autoridades y proponen candidatos. Luego de una amplia discusión toman el acuerdo de nombrar a quien reúne las características y ha demostrado vocación de servicio y experiencia en el desempeño de cargos ocupados con anterioridad (Álvarez y Questa, 2002:24-25).

Contra lo que pudiera pensarse, esta modalidad no sólo se presenta en aquellas comunidades donde la vigencia de usos y costumbres es muy arraigada. Por ejemplo, la mayoría de las comunidades nahuas pertenecientes al municipio de Benito Juárez, eligen sus principales autoridades agente municipal y juez auxiliar, sin mediar convocatoria alguna. También en algunas pequeñas comunidades nahuas que tienen la categoría política de subagencias, consideradas como barrios o rancherías, es decir, pertenecientes a una congregación (localidad mayor) donde radica el agente municipal -que cumple un periodo de tres años, de ahí su

sobrenombre otorgado por el municipio y las comunidades, de agente constitucional-, mientras que el subagente es conocido como agente especial, sólo desempeña su cargo durante un año.

El argumento para que el agente especial sólo desempeñe un año el cargo son la naturaleza honorífica del mismo, el cargo no remunerado y que el servicio a la comunidad requiere destinar demasiado tiempo, motivos suficientes para sólo desempeñarse un año en el cargo. La duración anual del cargo viene desde la colonia, según Antonio Escobar (1996:5): “se instituyó que los cargos debían renovarse anualmente, con la excepción de los depositados en los caciques gobernadores”.

La revisión de los sistemas de cargos aquí expuesta, nos permite aventurar que a los pueblos indígenas se les dio representación y participación política en la colonia, mediante el surgimiento de las repúblicas de indios y la figura del alcalde que representó a pueblos sujeto en el cabildo de la república. Pero también cabe sostener que los sistemas de cargos, son una imposición colonial que en su proceso de reconfiguración está presente la negociación-aceptación, que brinda legitimidad al ejercicio de la autoridad en turno del ayuntamiento actual y la tolerancia a los sistemas de cargos y sistemas normativos de los pueblos indígenas.

Por último, podemos afirmar que el sistema de cargos es la base de la organización político-ceremonial-religiosa de la comunidad. Cumplen un “papel administrativo” los cargos de carácter civil, y un papel ritual los de carácter religioso-ceremonial. Son una escala semi-jerarquizada de puestos o cargos que cumplen determinada función, siendo una obligación de los hombres participar u ocupar un cargo para ir escalando dentro del sistema de autoridades, lo cual es muy valorado por el sistema normativo comunitario y la comunidad.

Capítulo 4

Costumbre jurídica y organización comunitaria en la Huasteca Media Veracruzana

Revisada la configuración histórica de los sistemas de cargos y la presencia de formas de organización comunitaria en la Huasteca Media Veracruzana, me propongo abordar en si, el tema central del trabajo, la costumbre jurídica. Se parte del análisis de la incidencia de faltas y delitos, desde una visión comparativa, desde la ley y la costumbre, además de un acercamiento a la percepción de la población sobre sus sistemas de cargos.

La estructura del este capítulo se divide en tres partes. La primera sobre la incidencia de delitos haciendo referencia a su tipificación legal; la segunda de análisis sobre la misma, desde un enfoque antropológico; y la tercera sobre la percepción de la población sobre los sistemas normativos. La primera parte hace alusión a una investigación diagnóstica que recurre a cifras las cuales si bien no son precisas, sí representan una aproximación al número de delitos y la frecuencia con la que se cometen. En tanto que en la segunda, se hace una interpretación de la información desde una perspectiva de la costumbre jurídica, que trata de diagnosticar la presencia de usos y costumbres, y la vigencia de los sistemas normativos comunitarios, por lo que, se exponen los casos más representativos encontrados por comunidad. Por último, en la tercera, se maneja información estadística derivada de una encuesta aplicada para conocer la percepción de los vecinos sobre sus sistemas normativos, interpretando el dato duro, para tener una visión más amplia respecto al funcionamiento y vigencia de los sistemas normativos comunitarios.

4.1. Diagnostico regional sobre la incidencia de delitos y la vigencia de sistemas normativos en la Huasteca Media Veracruzana

El proyecto de investigación docente “Análisis de la Costumbre Jurídica y Formas de organización comunitaria en la Huasteca”, inicialmente contempló siete comunidades pertenecientes a cuatro pueblos indígenas, representativas de ellos, la información aquí presentada alude a todas ellas. Se trata de comunidades donde los estudiantes de la primera generación de la Orientación en Derechos de la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo (2007-2010) impartida por la Universidad Veracruzana Intercultural, desde que

cursaron el cuarto y quinto semestre, realizaron un diagnóstico sobre la impartición de justicia y la vigencia de los usos y costumbres. En la primera parte del presente capítulo se intenta sistematizar dicha información y enmarcarla en el entorno regional, sobre dichas problemáticas investigadas por los estudiantes, a todos ellos mi agradecimiento por su participación, por las facilidades para acceder a la información proporcionada para presentarla de manera regionalizada.

4.1.1. Delitos con mayor incidencia

Los delitos de mayor incidencia son los que están relacionados con la convivencia cotidiana intrafamiliar e intracomunitaria. Los de mayor incidencia se catalogan como delitos de carácter penal y tienen que ver con la violencia familiar como el de más alta frecuencia, asociados a ésta, se presentan las faltas (2) por incumplimiento de un deber: dotación de alimentos y pago de gastos por atención a la salud, aunque éstos son de carácter civil. En su mayoría los casos están asociados con la ingesta de alcohol, lo que también permite apreciar la magnitud del alcoholismo, el cual, en algunas comunidades se ha tratado de regular reglamentando la venta de bebidas alcohólicas. Le siguen en importancia, las lesiones en su mayoría menores y los daños a terceros casi siempre imprudenciales. No deja de ser preocupante la detección de dos violaciones sexuales, una de ellas en grado de incesto, mismas que han quedado impunes, tanto para la justicia comunitaria como la estatal.

Los conflictos por terrenos, sobre todo por linderos de solares, aunque no tienen un carácter agrario netamente, se generan en predios ubicados en ejidos o fundos legales.

El abuso de autoridad se presenta de manera documentada, en Pisaflores, las autoridades: agente municipal, juez auxiliar, comandantes y policías; privaron de la libertad a jóvenes, cuyo comportamiento en la mayoría de las comunidades denominan vandalismo juvenil, ante lo cual se elabora un discurso justificante de la acción y se condena la conducta de los jóvenes. Éste caso fue canalizado a la Comisión Estatal de Derechos Humanos, quien incluso emitió la Recomendación 102/2007 el 16 de diciembre de 2007.

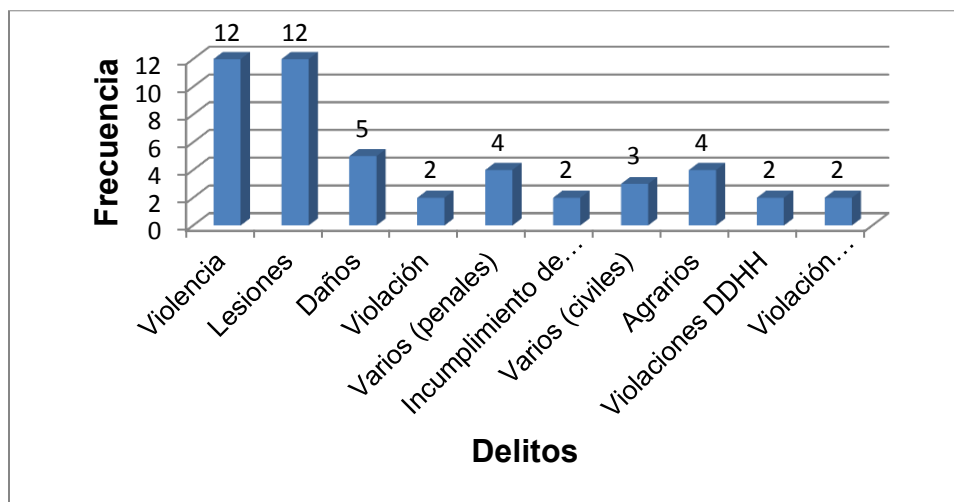
En tanto que en San Francisco, el agente municipal tomó decisiones sin consultar a la asamblea comunitaria, para vender terrenos de uso público a particulares, uno de ellos ajeno a la comunidad, atentando contra el patrimonio de la misma, lo que desencadenó un conflicto comunitario que lo desconoció y le cerró la agencia municipal. En contraparte, el desacato a la autoridad, entendida esta no sólo como la persona que la ejerce, sino la instancia de la que emana, la asamblea comunitaria, aunque solo se reporta en El Zapote, es algo común en casi todas las comunidades, pues, los vecinos al no cumplir con la obligación de dar faena y pagar la multas correspondiente por dicha falta, incurren en dicho delito.

Se detectan faltas que no están catalogadas dentro del sistema jurídico mexicano, pero que la comunidad las considera “preocupantes”, tienen origen en la cosmovisión y por lo tanto son de carácter cultural. La prohibición de la pesca en la presa de Palma Real Tepenahuac y la negativa del agente municipal de El Zapote de gestionar permisos y acompañar a los curanderos en sus procesiones para dejar la ofrenda a sus lugares sagrados, lo que hace que la autoridad incurra en el desacato a la costumbre jurídica e incumpla con su deber de atender a sus conciudadanos sin importar condición alguna.

En cuanto a la violación de derechos humanos, el caso de los jóvenes en Pisaflores está plenamente documentado, el otro de mujeres en Hueycuatitla tiene diferentes aristas en su interpretación de acuerdo a la ley, es un acto de discriminación y por lo tanto de violación al derecho humano de residencia, pero de acuerdo a la costumbre, se aplican las reglas de residencia y vecindad, que prohíbe a las mujeres que se casan con hombres de otra comunidad, radicar en su comunidad de origen, éste caso no ha sido denunciado ante CEDH, pero sin lugar a dudas se trata de una violación a los derechos humanos. Al igual que el anterior caso, se trata de grandes contradicciones entre la ley y la costumbre, que el sistema jurídico mexicano y los tratados internacionales, consideran como derechos fundamentales que deben ser respetados por los sistemas normativos de los pueblos indígenas.

La gráfica siguiente muestra de manera resumida los delitos cometidos con mayor frecuencia en las comunidades de estudio¹³ y nos permiten suponer un comportamiento semejante en las comunidades indígenas de la Huasteca Media Veracruzana.

Gráfica 1. Delitos con mayor incidencia



Fuente: Diagnósticos sobre la impartición de justicia comunitaria, la vigencia de los usos y costumbres.

4.1.2. Incidencia de delitos por comunidad

La información que inicialmente se planteó indagar, se encuentra contenida en los diagnósticos comunitarios realizados por los estudiantes, la cual en el presente trabajo, se pretende articular y contextualizar en un marco regional, merece precisarse, resultado de la dinámica e influencia de cada sistema normativo comunitario, así como de los alcances, de cada diagnóstico comunitario.

El número de delitos cometidos en las comunidades, está sesgado. Salvo en el caso de los Tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan, quienes acostumbran levantar actas de conformidad para consignar los acuerdos que resuelven los conflictos, podemos hablar de una incidencia documentada. Algo parecido sucede entre los Tepehuas de Pisaflores y los Totonacos de San

¹³ Para una mejor comprensión de la problemática enfrentada en la comisión de delitos, véase el anexo 1 donde se clasifican los delitos por materia: penal, civil, agraria, derechos humanos, culturales, etc., y se fundamentan en el articulado, códigos y leyes. Además del nivel jurídico de atención y resolución, lo que permite apreciar la interlegalidad.

Francisco, pero las fuentes consultadas en estas dos comunidades, no fueron plenas, sin embargo, algunos delitos están fundamentados en la revisión de actas de acuerdo.

No sucede lo mismo con las comunidades nahuas de: Hueycuatitla y Tlaltzintla del municipio de Benito Juárez, y la de Palma Real Tepenahuac, perteneciente a Chicontepec, Ver., pues, ahí no hay registro en actas, la impartición de justicia es oral, lo mismo pasa con El Zapote. En estos casos, la información obtenida hace referencia al procedimiento que se aplica a un determinado delito cuando este se presenta; no precisamente a casos sucedidos durante un determinado período, como si se puede sostener en el caso de San Pedro Tziltzacuapan. Aunque en el caso de El Zapote hay una recuperación de la memoria colectiva, de tal manera que se reconstruyen varios casos sucedidos en la comunidad, e incluso fuera de ella, pero cuyos actores y víctimas son originarios de ahí. Sin embargo, al igual que las demás comunidades (excepto San Pedro) no hay una precisión de fechas.

Por lo que no se puede juzgar a primera vista que la comunidad de San Pedro Tziltzacuapan es la que presenta mayor incidencia delictiva, sólo porque el juez auxiliar facilitó las actas para su revisión, por su estilo homérico de impartir justicia y su tendencia hacia la oficialización de la misma. Lo que pasa, es que al no acceder a los demás archivos de otros jueces, ni de los agentes municipales, los casos reportados tanto para Pisaflores como San Francisco son menores, sin embargo son representativos del patrón de incidencia delictiva; otro aspecto que nos hace asegurar que están subestimados, es que al ser de las comunidades más grandes del Municipio de Ixhuatlán, las relaciones intracomunitarias son más complejas.

Llama la atención la comunidad de El Zapote, porque presenta junto con San Pedro el mayor número de casos, es una comunidad mediana dentro de las comprendidas por el Diagnóstico Regional, pero chica dentro del contexto municipal ixhuateco, su fama de conflictiva y estar dividida, parece reflejarse y confirmarse, con la alta incidencia delictiva que presenta. No obstante, como no se cuenta con información respecto a la fecha en que se presentaron los conflictos y faltas, no podemos afirmar de manera tajante, que sea la de mayor incidencia.

Cuadro 1. Incidencia de delitos por comunidad

Comunidad	Violencia Intra familiar	Lesiones	Daños	Violación	Varios Penales	Incumplimiento de un deber	Varios civiles	Agrarios	Violación DDHH	Violación Derechos culturales	Total
Hueycuatitla	2	1			1			2	1		7
Tlaltzintla	1	1		1			1				4
Palma Real Tepenahuac	1	1	2		2					1	7
El Zapote	1	2	2	1			1			1	8
Pisaflores	2	2				1			1		6
San Francisco	1	3					1	1			6
San Pedro Tziltzacuapan	4	2	1		1	1		1			10
Total	12	12	5	2	4	2	3	4	2	2	48

Fuente: Diagnósticos sobre la impartición de justicia comunitaria, la vigencia de los usos y costumbres.

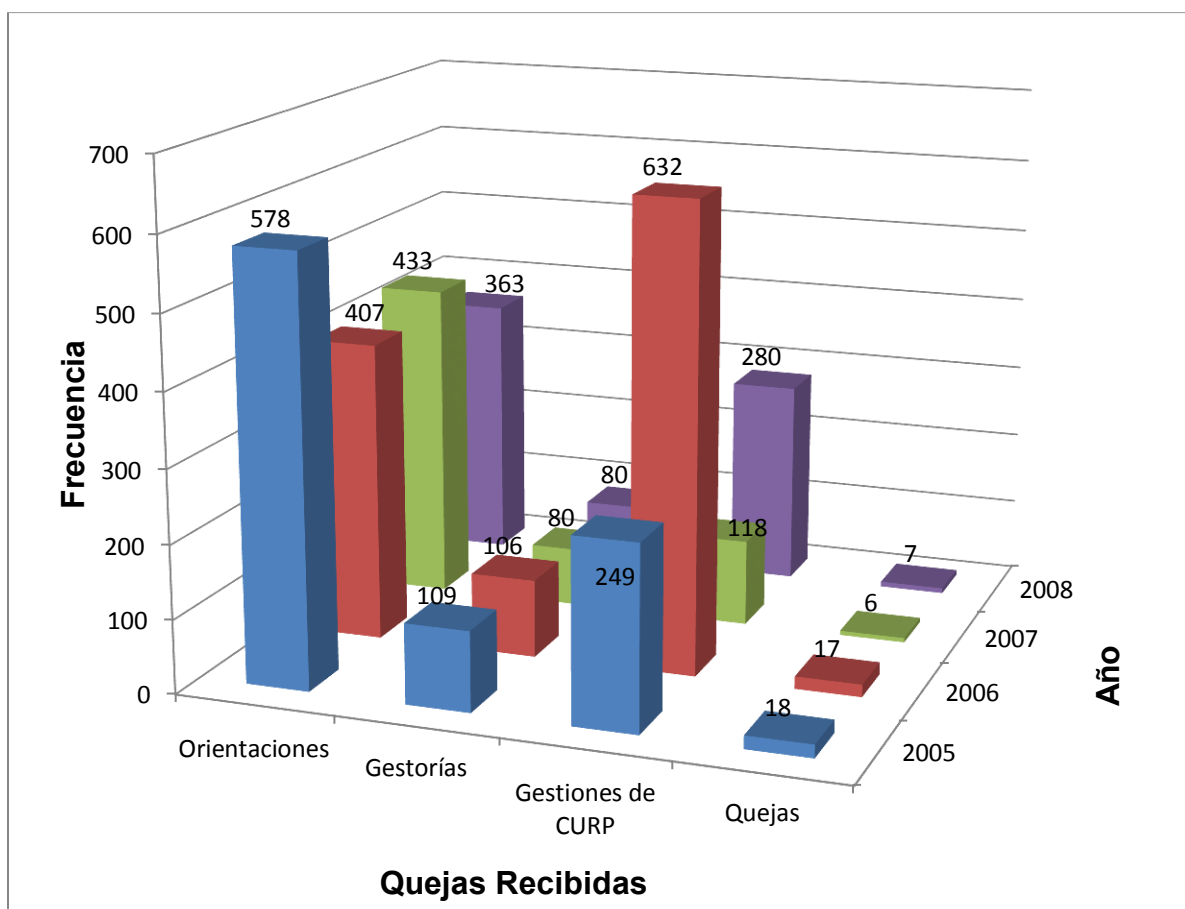
Los vacíos en la información no pueden ser responsabilidad sólo del investigador, pues, incluso, aun ahí donde se supone hay un registro, expedientes y seguimiento de las denuncias y demandas, la información es insuficiente. Por ejemplo, la Procuraduría General de Justicia del Estado, que entre sus subprocuradurías tiene una especializada en asuntos indígenas, con Agencias Itinerantes (una de las cuales está ubicada en la región Huasteca, con domicilio en Chicontepec) para facilitar el acceso de los indígenas a las instancias judiciales, en su página web e informes, no registra información por agencia itinerante, ni por subprocuraduría regional, lo cual dificulta el seguimiento a los casos presentados en la regiones indígenas.¹⁴

Por otro lado, la información levantada por los estudiantes en sus diagnósticos se asemeja mucho a la presentada por la Comisión Estatal de Derechos Humanos (CEDH) a través de su Delegación Étnica en Chicontepec. La información proporcionada es general, sin embargo revela la magnitud de la situación que guarda la impartición de justicia en la región Huasteca Media Veracruzana integrada por los municipios de: Chicontepec, Benito Juárez, Ixhuatlán, Tlachichilco y

¹⁴ Ver Informe del Procurador de Justicia 2005-2006, p. 4 donde, solo se menciona que la subprocuraduría de asuntos indígenas destaca por su eficiencia pues es la que mayores casos determina, 548 de 757 investigaciones ministeriales iniciadas en 2006. Lo anterior, llama la atención que destaque, pues, es posible que los procedimientos sean más de carácter conciliatorio, de ahí su relativa eficiencia.

Zontecomatlán (Cfr. cuadro¹⁵). En su respuesta, la CEDH no clasifica las quejas por: tipo de asuntos, señalando municipio de procedencia y de ser posible comunidad, como lo había solicitado; ello nos hubiera permitido tener bases y cifras para un diagnóstico más certero sobre la incidencia en los municipios indagados. Pero la magnitud de las cifras es ilustrativa por sí sola.

Gráfica 2. Quejas recibidas no constitutivas de delitos, con carácter de gestorías y conciliaciones



Fuente: Unidad de Acceso a la Información de la Comisión Estatal de Derechos Humanos.

El número de asuntos nos ilustra sobre los casos que se presentan ante la Delegación Étnica de Chicontepec, relativos a la impartición de justicia, sin considerar los trámites de Clave Única de Registro de Población (CURP), en 2005 fueron mayores (2005-705; 2006-530; 2007-519; 2008-

¹⁵ Fuente: Oficio núm. 013/2009 de la Unidad de Acceso a la Información de la CEDH, mediante el cual responde a la solicitud de información estadística básica sobre la incidencia anual de quejas interpuestas a través de la Delegación Étnica de Chicontepec que de manera directa le formule.

450), a los casos totales que la Subprocuraduría Especializada en Asuntos Indígenas determinó en 2006, en 2006 casi iguales, en 2007 rebasó los 500 asuntos atendidos, salvo en 2008 atendió el 82.11% de los asuntos planteados a la subprocuraduría en 2006; tan solo, en una región indígena, la Huasteca.

Cabe hacer una distinción entre orientaciones, gestorías y quejas, pero todos son asuntos de carácter legal. Las quejas son aquellas que proceden como presuntos actos violatorios de derechos humanos y que de manera conciliatoria pueden resolverse, sin llegar a la emisión de recomendaciones. Las gestorías son asuntos legales no constitutivos de violaciones a los derechos humanos donde la CEDH interviene como mediadora para su atención por las instancias correspondientes. En tanto que las Orientaciones son asuntos, considerados como irregulares por los quejosos (denunciantes), generalmente sin pruebas y sin fundamento legal, la CEDH lo considera asuntos preocupantes en los cuales sólo orienta al quejoso. Pero son un indicador de la alta incidencia de faltas cometidas en la región.

Valga todo lo anterior, como una atenuante y condicionante sobre los alcances de los trabajos estudiantiles y del presente diagnóstico regional sobre la impartición de justicia, concretamente la incidencia de delitos.

4.2. Casos significativos: una mirada antropológica desde la costumbre jurídica

En este apartado, se abordan los casos que a juicio propio resultan significativos en la impartición de justicia y/o la vigencia de los usos y costumbres. En todos ellos es posible percibir una contravención entre la ley y la costumbre. Se empieza por señalar la primera contradicción encontrada durante el proceso de investigación en cuatro diagnósticos comunitarios sobre la impartición de justicia y los usos y costumbres: la violación a los derechos indígenas de las comunidades ixhuatecas para nombrar sus autoridades comunitarias; y las consecuencias que ello provoca en la vida comunitaria.

En un primer bloque se analizan las comunidades del municipio de Ixhuatlán: Pisaflores, San Pedro Tziltzacuapan, San Francisco y El Zapote; por ser las que mayor diversidad étnica, política y religiosa presentan, y que por su tamaño presentan mayor complejidad. A continuación se

abordan en un segundo bloque las comunidades nahuas, en primer orden los casos de las comunidades de Hueycuatitla y Tlaltzintla pertenecientes al municipio de Benito Juárez, y por último la de Palma Real Tepenahuac, municipio de Chicontepec.

Los conflictos electorales no solo generan una violación a los usos y costumbres para elegir sus autoridades: agentes municipales, de ello se desprende un divisionismo político por el no acatamiento de los resultados electorales. Las exautoridades cuyo candidato pierde, no entregan el sello de la agencia municipal y convocan a la desobediencia civil como en San Francisco y El Zapote; a la toma de la agencia municipal en Pisaflores. Como contraparte, el PRI apoyado por las autoridades del Ayuntamiento Municipal, demanda a sus opositores por usurpación de funciones. El conflicto se politiza y se canaliza hacia las instancias judiciales, para terminar en la mesa de negociación política, como sucedió en el caso de Pisaflores durante la pasada reciente elección (2008), donde se salió de control político y se ventiló en la Secretaría de Gobierno Estatal.

En la mayoría de las veces el divisionismo permanece, porque se promueve una resistencia pasiva, después de que las manifestaciones no surten ningún efecto. Así sucedió en El Zapote, donde el bando perredista se manifestó “con carteles diciendo que no están de acuerdo y que no obedecerán al nuevo agente”, durante la toma de posesión formal de los agentes municipales celebrada en la cabecera municipal durante el mes de mayo de 2008 (Cruz M, 2008:17-18).

4.3.1.1. Análisis de casos

4.3.1.2. Pisaflores: de la ley a la costumbre, o el uso de la costumbre para adaptarse a la ley

a) Casos denunciados y juzgados en el ámbito comunitario

En Pisaflores se presentan casos que aunque han sido denunciados, no han sido atendidos, y por lo tanto, tampoco son resueltos (Hernández, 2008:13). Uno tiene que ver con la muerte de un caballo denunciado en primera instancia ante el Ministerio Público, pero fue remitido el quejoso a la comunidad, “le dijeron que el asunto tenía que resolverse en la comunidad”, tal vez porque el agente del MP lo consideró un delito menor, al final el asunto no fue resuelto, quien mató al semoviente nunca fue sancionado. Una profesora se queja porque no fue atendida por el agente

municipal al plantearle un problema sobre un terreno, la canalizó al ministerio público, ella cree que fue por diferencias políticas, cuando el agente debe atender a todos sin distinguir colores.

De los casos no denunciados en Pisaflores destacan la violencia verbal por amenazas del hombre hacia la mujer -ésta prefiere callarse- y los desmanes juveniles. La violencia intrafamiliar, se provoca por el alcoholismo, maltrato a la mujer, cuando el marido no apoya económicamente, “por chismes cuando se mete a casa ajena” o tiene relación con otra mujer. Del robo de ropa interior de las mujeres, culpan a los jóvenes, “... quienes al pasar por donde hay ropa colgada la “roban” y después las cuelgan en lugares públicos...”. Otro caso en el que se involucran jóvenes, son las peleas callejeras entre ellos, para quienes se ha vuelto común arreglar sus diferencias a golpes (Hernández, 2008:14).

El “mal comportamiento” de los jóvenes en todas la comunidades de la sierra ixhuateca, se tipifica como una falta, la denominan “vandalismo juvenil”, éste se refiere a las actitudes y comportamientos que los jóvenes adoptan en su convivencia cotidiana e interacción con su familia y la comunidad. Ante la falta de espacios recreativos, el alcoholismo es su refugio, bajo sus efectos hacen desmanes, escandalizan en la vía pública, a veces por el sólo hecho, de escuchar música en la galera pública, incluso llegan a delinquir. Ante la incomprensión por la falta de dialogo intergeneracional con sus padres, se vuelven desobedientes al interior de su propia familia. Sus conductas contravienen patrones de comportamiento socioculturales, como en el caso de San Francisco donde se observa la presencia de manifestaciones contraculturales que portan de jóvenes migrantes vestidos a la usanza de los cholos.

Este caso se ha vuelto crítico en Pisaflores, por el tamaño de su población y los factores antes mencionados. Faltas por vandalismo juvenil han sido denunciados por los propios padres ante las autoridades comunitarias, como en el caso de un joven de 18 años, a quien sus padres “...le piden que se salga de su casa que busque donde vivir ya que no quiere entender por la buena...”¹⁶ O por los vecinos afectados, como sucedió con una “banda juvenil” integrada por estudiantes del telebachillerato, a quienes se acusó de robo y abuso sexual a una maestra. Éste caso salió del

¹⁶ Ver Acta de acuerdo del 1 de noviembre de 2006, citada por Antonio Hernández (2008:15-16) Anexo 1

ámbito comunitario y fue denunciado por uno de los afectados ante la Comisión Estatal de Derechos Humanos.

A continuación reseño la recomendación No. 102/2007 emitida por la Comisión Estatal de Derechos Humanos (CEDH), porque permite entender la visión de las autoridades sobre el vandalismo juvenil, pero también los excesos de las mismas para sancionar dichas conductas, llegando a la privación de la libertad, lo que constituyó una violación a los derechos humanos de los jóvenes.

La noche del 19 de octubre del 2006 diversos jóvenes después de estar tomando, uno de ellos, se dirigió al domicilio de una maestra del Telebachillerato (TEBA), donde “quiso robar joyas y intento acostarse” con ella, según denuncia interpuesta por la maestra ante el agente municipal.

En su indagatoria las autoridades municipales llamaron para interrogar y detuvieron a cuatro jóvenes que habían estado tomando, excepto al directamente involucrado. Sin probarles su participación en el intento de robo y abuso sexual, y sin que la maestra, ni las autoridades, probarán su participación, solo alegando “complicidad de intento de robo y violación sexual”¹⁷. Así fue como el joven fue detenido a las 10:30 de la noche del 20 de octubre, primero llevado por los policías a la agencia municipal para carearlo con la víctima, dicho joven Cesar Martínez Juárez, en adelante el quejoso, es quien interpone la queja ante la Comisión Estatal de Derechos Humanos, por no haber sido el directamente acusado.

El agente municipal alega que se ordenó la detención del quejoso por su complicidad en los hechos, por insultos a las autoridades y agresión física al comandante y sus policías, fue sujetado y sentado en una silla, pero al no controlarlo, “nos orilló a remitirlo a la cárcel ya que no sabemos si estaba drogado o había ingerido alguna sustancia”. Alegando en su defensa, un posible cargo más en contra del quejoso, supuesta drogadicción.

En sus alegatos, el agente argumenta que se vio obligado a actuar de forma inmediata y a “escuchar a las partes involucradas”, se fundamenta en principios de la justicia indígena que es

¹⁷ Oficio número 01 de fecha dos de enero del año dos mil siete, signado por el C. José Martínez Villa, Agente Municipal de Pisaflores, donde contesta e informa a la CEDH, respuesta a pregunta dos en: Recomendación No. 102/2007 de la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Veracruz p. 3

expedita, rápida como él la llama, pero no escuchó a ambas partes (Cfr. incisos a y b del numeral 4 oficio 01), por último, acepta haber impuesto un “castigo” de 61 horas de encarcelamiento.¹⁸ Además en sus alegatos el agente municipal expone que trató de comunicarse con la policía municipal y el agente del ministerio público, incluso menciona que habló por teléfono a la Delegación de Seguridad Pública de Benito Juárez, pero que no fue posible localizarlos para que se trasladaran a Pisaflores a detener y asegurar a los jóvenes, y fueran canalizados a la cabecera municipal. Al otro día por las lluvias y la creciente del río Beltrán no fue posible trasladarlos a Ixhuatlán.

La visión de las autoridades sobre el vandalismo juvenil, donde destaca que es un problema social, que genera inseguridad pública, delincuencia, que los involucrados son reincidentes y dicho caso ha sido expuesto al Ayuntamiento sin recibir atención; se expresa en la respuesta a la pregunta 14 formulada por la CEDH a las autoridades, página 5:

14.- este joven Cesar Martínez Juárez, pertenece a una pandilla que escandalizan en las calles y vías públicas a altas horas de la noche, entran a robar en las casas pero por temor de la gente no denuncian por evitar problemas y protección de sus familias.

- se anexa antecedente de esta pandilla suscitado el 31 de diciembre del 2006.

- la comunidad esta aterrada, espantada pero tienen miedo denunciarlos por represarías en especial a Cesar que se siente prepotente por su papá se jacta conocedor de leyes....

- se ha turnado documentos a H. Ayuntamiento pero no actúa en la vigilancia y controlar el pandillerismo. Se anexa documentos comprobatorios...¹⁹

Finalmente expone el agente que para resolver la disputa se firmó el “acta de libertad”. Lo cual ratifica la tendencia de oficializar la justicia entre los Tepehuas, la medida correctiva fue “un castigo de 61 horas” y no se le cobró alguna multa (Véase respuesta a la pregunta 6 Recomendación No. 102/2007 de la CEDHV p. 4).

En contraparte, el quejoso en su defensa acusa de falsedad de declaraciones al agente municipal, porque según él, no pertenece a pandilla alguna, no ha robado y tampoco es cómplice del

¹⁸ Ver numeral 6 del oficio antes mencionado, en: Recomendación No. 102/2007 de la CEDHV p. 4

¹⁹ Oficio número 01 de fecha dos de enero del año dos mil siete, signado por el C. José Martínez Villa, Agente Municipal de Pisaflores, donde contesta e informa a la CEDHV. Respuesta a pregunta dos en Recomendación No. 102/2007 p. 5

directamente acusado e involucrado. Además considera que su conducta agresiva no fue su culpa, si no una reacción a las ordenes del agente municipal, "... ya que no era necesario que me encarcelarán, porque no estaba cometiendo ningún delito, y por esta razón pido que sea castigado..."²⁰. Por lo que, solicita se castigue al agente municipal, entre otras causas, porque fue quien ordenó su encarcelamiento por tres días.

Según la CEDH el agente municipal incurrió en violaciones a derechos humanos, referentes a la libertad personal, al haber detenido "sin justa causa" y de manera ilegal al quejoso, sin la existencia de una orden judicial que lo acusara o investigará por la comisión de algún ilícito, girada por autoridad competente, el Agente del Ministerio Público, donde se funde y motive la detención (Artículo 14 párrafo II). Sobre todo, porque el quejoso no fue detenido en flagrancia (Artículo 16 párrafo IV). Además por tomarse atribuciones que no le corresponden, como la retención del quejoso por 61 horas, como "castigo", facultad "propia y exclusiva de la autoridad judicial" (Artículo 21 quinto párrafo)²¹.

Finalmente la CEDH expresa que al no haber recibido contestación a la conciliación 39/2007 dirigida al Presidente Municipal de Ixhuatlán, para que sancionará al agente municipal y a los policías de Pisaflores, en el plazo establecido por la ley y el reglamento de la CEDH, de 15 días. Al no recibir contestación por omisión, ante el exceso de tiempo transcurrido sin recibirla, emitió la recomendación en comento, la No. 102/2007, para que en sesión de cabildo lo sancione.

Primera: (...)

Sancione como en derecho corresponda a José Martínez Villa, Agente Municipal de Pisaflores, Municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, por conculcar derechos humanos en perjuicio de César Martínez Juárez.-----
---²²

Para concluir este subapartado, cito a continuación el quinto párrafo del artículo 21 invocado en la recomendación en comento:

Artículo 21. (quinto párrafo). "La seguridad pública es una función a cargo de la Federación, el Distrito Federal, los Estados y los Municipios, en las respectivas competencias que esta Constitución señala. La

²⁰ Véase escrito del quejoso de fecha 16 de enero de 2007, en su respuesta y replica ante la CEDHV en foja 52 de la Recomendación No. 102/2007 p.

²¹ Recomendación No. 102/2007, Apartado IV Observaciones, donde la CEDHV fundamenta la violación al derecho de libertad de la persona p. 9

²² Recomendación No. 102/2007 CEDHV p. 12

actuación de las instituciones policiales se regirá por los principios de legalidad, eficiencia, profesionalismo y honradez²³.

En esto último, resultan preocupantes dos aspectos, cuál es el papel de la autoridad comunitaria respecto a la seguridad pública, sobre todo en un pueblo como Pisaflores por su tamaño y la presencia de conductas preocupantes e incidencia de faltas.

¿Quién nombra a la policía comunitaria y cuál es el fundamento de su nombramiento, la costumbre o la ley orgánica del municipio libre?

b) Casos no denunciados

Resulta importante destacar, que la comisión de delitos graves que implican la exposición de la víctima ante la opinión pública y atentan contra su dignidad, no son denunciados, por ejemplo, las violaciones sexuales, tanto en San Francisco como en Pisaflores se reportan violaciones de menores. En el primer caso un incesto, cometido por el padre (Martínez, 2008: 21). En tanto que en Pisaflores un caso de pederastia, de un maestro que después de violar a un alumno suyo, se suicidó; también se presentó hace tiempo una violación de una joven, este caso fue denunciado ante el ministerio público y castigado, actualmente el violador se encuentra recluido en la Fortaleza de Perote. En los dos primeros casos las familias de las víctimas son de escasos recursos.

Una ocasión un maestro de la Secundaria Técnica, le dijo a uno de sus alumnos que en la tarde fuera a su cuarto para ayudarlo con la tarea, el joven tenía entre 14-15 años, el jovencito fue al cuarto, entonces el maestro abuso de él, lo violó, el muchacho llegó a la casa de su abuelita que vivía con ella, y no le dijo nada, la abuelita se percató del suceso, le pregunta que tiene y le contesta que no tiene nada, solo frío, al día siguiente el muchacho se enferma le dio temperatura y escalofrió, no sabía como decirle a su abuelita sobre el suceso, así paso el día, no fue a la escuela, después pasaron algunos días el muchacho decide contarle a su abuelita sobre su caso, pero esto solo quedó entre ellos, por que el maestro se había suicidado, y la gente se entera después, y no denunciaron el suceso (Hernández,2008:14).

c) Aprovechamiento y regulación de los recursos naturales: Comentarios al reglamento ejidal de Pisaflores

Es facultad y obligación del Órgano Ejidal (Comisariado Ejidal), cuidar los recursos naturales, regular su aprovechamiento, así como reglamentar el acceso a los mismos, para ello el Ejido de

²³ Recomendación No. 102/2007 CEDHV p.9

Pisaflores cuenta con una “Acta Dura”²⁴ (Hernández, 2008: 12-13), misma que no sólo fue aprobada por la asamblea ejidal, sino también ha sido asumida y firmada por los pequeños propietarios. Lo cual demuestra que la comunalidad está por encima de los grupos sociales: ejidatarios vs propietarios. A continuación se reseñan los principales artículos del reglamento ejidal, elaborado por Antonio Barragán y Lázaro Sánchez, hace casi 6 años (2002), aprobado por los ejidatarios en asamblea.²⁵

El artículo 2 contiene medidas que prohíben los daños, además de que no se permite cortar árboles maderables, llama la atención de que regulen el aprovechamiento de productos silvestres: palmilla, pimienta y sobre todo la papatla, esta última de gran demanda durante Santoro (todos santos) para las hilacas, una especie de tamal envuelto en hoja de papatla. También prohíbe utilizar parcelas ajenas como basureros y la contaminación de los ríos evitando tirar animales muertos y desechos orgánicos a los arroyos y ríos.

Al ser un pueblo grande Pisaflores, el reglamento en su artículo 3 advierte sobre la invasión de terrenos al construir, incluso del “espacio aéreo”. Es claro al prohibir, el apoderarse de solares no asignados por la asamblea ejidal, sin embargo en su inciso b, es un tanto atentatorio con el medio ambiente, pues prohíbe plantar árboles sobre la calle, lo cual a largo plazo puede ser contraproducente para mantener áreas verdes.

El artículo 4 regula la compra-venta de parcelas, mismas que solo permite adquirirlas a ciudadanos originarios de la comunidad (inciso c), pero a su vez prohíbe a un ejidatario con más de tres solares o parcelas venderlas de manera fraccionada (inciso e), es decir una por una, con ello se promueve la venta en paquete. Y todo ejidatario que venda su parcela debe aportar el 20% “del provecho de la venta” para beneficio del núcleo ejidal (inciso g), sin embargo, si el ejidatario o posesionario es activo, participa en reuniones, coopera y da faena, solo aportará el 5%. Incluso regula el acceso y otorgamiento de solares no asignados (artículo 5), los cuales están bajo resguardo del órgano ejidal y su asignación solo es aprobada por la asamblea general, pero lo más

²⁴ Así se refieren los lugareños y las autoridades al reglamento ejidal.

²⁵ Información verbal y documental proporcionada por don Bartolo Martínez Villegas presidente del Consejo de Vigilancia del Comisariado Ejidal, quien proporcionó el reglamento ejidal para su revisión; obtenida por Antonio Hernández Hernández, ver Bitácora 2 del 12 de noviembre de 2008.

interesante de este artículo es su previsión de espacios accesibles y amplios para obras públicas, en el inciso d, lo que permitiría el crecimiento de la población y el uso del suelo.

Respecto a los recursos naturales ubicados en tierras de uso común: “maderas corriente o fina, tarrales y piedras” (artículo 6 inciso d), se pueden disponer sólo con el consentimiento de la asamblea. En relación a los ahujes se declaran de uso común pero deben hacerlo con higiene.

En el artículo 7 referente a los caminos vecinales y de saca, establece el derecho de paso de servidumbre, respetando falsos, trancas, los cuales deben dejarse cerrados. Además sobre los lienzos de potreros establece que estos deben estar en buen estado, pero llama la atención que siendo un reglamento ejidal, en ese aspecto pretenda regular a los pequeños propietarios (inciso b). Sin embargo dicho artículo, es contradictorio respecto al cercado de sus milpas (propiedades), fija la obligación de cada ejidatario, posesionario o dueño, de circular con alambre, pues sí sufre algún daño queda en indefensión para reclamar el pago, pues el inciso d, exime de responsabilidad al dueño de los animales que cometan daño, o cuando mucho podrá reclamar el 50% de los costos.

4.2.1.2. San Pedro Tziltzacuapan: Violencia intrafamiliar

La información disponible sobre San Pedro Tziltzacuapan se encuentra documentada en actas, que expresan los acuerdos para resolver las disputas y la manera cómo dirimen sus conflictos los Tepehuas²⁶. De 10 casos denunciados ante la instancia comunitaria, cuatro de ellos están relacionados con la violencia intrafamiliar. Tomaré como muestra dichos casos para abordar el delito con mayor incidencia, pues, nos ilustran sobre las competencias que la comunidad Tepehua y su sistema normativo confieren a sus autoridades. Además, lo interesante es mostrar como los abordan y la resolución que las autoridades: agente municipal y juez, dan a los conflictos de carácter civil entre matrimonios, mediante la “separación” de las parejas.

En dos casos la violencia intrafamiliar de carácter física es producida por la ingesta de alcohol. La solución es diferente en ambos. En el primer caso además de golpes la mujer recibe

²⁶ Fuente: Caso 1 acta de conformidad del 3 de julio de 2005. Caso 2, 3 y 4 actas de separación del 10 de septiembre de 2005, del 25 de abril de 2006 y 30 de junio de 2006, respectivamente. Todas ellas proporcionadas por el juez auxiliar de la comunidad Tepehua de San Pedro Tziltzacuapan.

humillaciones de parte de su esposo cuando “se encuentra en estado alcoholizado”, por lo que decide denunciarlo, para demandar que la respete, deje de tomar, porque la próxima vez que la golpee, “lo dejará para siempre llevándose a su hijo”. Ante el llamado de la autoridad el marido se compromete a respetarla, a no tomar, a no golpearla, y a resolver los problemas de manera pacífica, cuidar y mantener a su hijo, cumplir con su deber de “dar para los gastos que haga(n) falta”. Como se nota, la autoridad le da la razón a la mujer y se antepone la integración de la familia.

En el segundo caso, también es por maltrato intrafamiliar, del esposo hacia su mujer, con ofensas y violencia física, cuando él se encuentra en estado de ebriedad. La mujer acusa a su esposo que cuando llega borracho y no lo atiende, es regañada, la ofende corriéndola de su casa. En su defensa el marido alega que no puede platicar con su esposa al otro día, “para que cada quien reconozca su error”, porque, “luego se altera”. La determinación de las autoridades en este caso es cuidar por la integración del núcleo familiar, para ello impone como sanción una “separación simulada”, los exhorta a: “separarse por un lapso de seis meses viviendo en la misma casa, simplemente como dos buenos amigos ambos comprometiéndose a respetarse y velar por los hijos”. La autoridad hace caso de los alegatos del inculpado y considera, que tanto el hombre como la mujer se agreden mutuamente, uno ejerce violencia física y la otra le recrimina sus actuaciones, les advierte que si alguno de los dos, vuelve a ofender o agrede, el caso se tratará en la cabecera municipal.

El tercer caso nos muestra como las relaciones de la pareja se han deteriorado y donde la violencia física es mutua, del marido hacia la esposa y de la esposa hacia el marido. El motivo no parece grave, por el sólo hecho de haberlo llamado a comer, la mujer recibe golpes, pero según el marido, fue porque él, primero fue golpeado, alega haberlo hecho, en defensa propia, porque cuando acudió a comer a la tercera llamada, recibió de su mujer una patada en los testículos. Expone el marido que es “tratado siempre así por su esposa” y que esperaba que ella se corrigiera algún día, ante ello, plantea que para evitar más problemas, toma la decisión de separarse definitivamente, incluso de aceptar de “que cada quien siga su camino” y que “pueden rehacer su vida con quien ellos quieran”. En este caso la autoridad no llega a resolver, el acta así lo demuestra al no estar firmada por las partes ni la autoridad, pero demuestra una situación donde

el deterioro de las relaciones matrimoniales es grave y donde se invierte el patrón de recurrencia de la violencia del hombre hacia la mujer, ante la confesión del marido de que es tratado con violencia al grado de que propone separarse.

El caso cuatro es otra denuncia de la mujer a su pareja con quien vive en unión libre, por ofensas causadas por malos entendidos, al ser víctima de violencia física (golpes y jalones de cabellos), verbal y psicológica, además de recibir maltrato y humillaciones, le recrimina haber tenido una hija de otro hombre, antes de su actual matrimonio. De nueva cuenta el marido acepta los hechos, pero alega que es por culpa de su mujer, ya que cuando él llega tomado lo ofende, ante lo cual le pide a su mujer, que tome una decisión y que el respetará. La mujer decide no regresar a vivir con él, irse a casa de su abuela, porque “no se pueden entender”, ante ello, el marido acepta, manifiesta que es lo mejor, “que cada quien siga su camino, pero pide ante esta autoridad que no lo molesten los familiares de ella porque, él no quiere problemas.” El caso nos revela la adopción del papel de víctima por parte del marido, sin embargo, éste al reconocer su falta, acepta la separación, todavía solicita la intervención de las autoridades, por temor de alguna represalia de parte de los familiares de su exmujer. La autoridad les advierte a las partes, que si alguien viola este acuerdo se turnará a la cabecera municipal.

Los tres casos donde se plantea la separación, nos revelan el deterioro de una relación y deja vislumbrar una salida donde la mujer asume la iniciativa de su defensa, antepone su dignidad para exigir un trato justo, pero también rompe el estereotipo de la mujer sumisa, dependiente del marido, al decidir separarse, cuando ya “no se pueden entender”; además, nos muestran una contradicción en la actitud “liberal” de los maridos. En el tercer caso para deslindarse de la culpa y “liberarse del maltrato”, el marido acepta, que tras la separación cada quien pueda rehacer su vida con “quien ellos quieran”; en el cuarto caso, el marido inicialmente de apariencia liberal, al haber aceptado una mujer que previamente había sido casada y procreado una hija, después la recrimina por ello.

Lo curioso de los casos tercero y cuarto, es la manera como el juez los interpreta para darles solución, convalida la separación para “que cada quien siga su camino”, lo cual puede significar que en la comunidad tepehua, dependiendo del caso, la autoridad rebasa la visión atribuida a las

comunidades indígenas de ser tradicionalistas, machistas, que insisten en la integración familiar y la obediencia de la mujer hacia el hombre, por encima de la dignidad y derechos de la mujer; porque además, la misma comunidad empieza la aceptación de un nuevo tipo de relaciones al interior de la familia. De ahí que el marido en el tercer caso acepte ser víctima de violencia por parte de su mujer y que el cuarto caso inicialmente haya aceptado vivir con una mujer que había procreado hijos fuera, antes de su matrimonio con él.

Es posible que en los casos tercero y cuarto, estemos ante la transición de valores comunitarios y “el relativo empoderamiento de la mujer” que se da por la interacción con la sociedad nacional a partir de la influencia de los derechos reconocidos a la mujer mexicana y por ende tepehua, como lo muestra el segundo caso, donde se aplica una sanción preventiva, que si bien no es una separación definitiva, se maneja como algo “aparente”, de forma, donde no sólo se comprometen a respetarse, sino también, a mantener distancia, bajo un mismo techo, para que los haga reconsiderar sus actitudes y poder recomponer sus relaciones de pareja, apelando al respeto que ambos deben darse.

4.2.1.3. San Francisco: abuso de autoridad y crisis del sistema normativo

El abuso de autoridad cometido por el exagente municipal de San Francisco periodo 2005-2007 (Martínez, 2008:18-19), combina más de dos delitos legales: desacato a la autoridad (emanada de la asamblea comunitaria) y tráfico de influencias (corrupción). Su actuación desató un conflicto político contra su desempeño durante casi dos terceras partes de su mandato, que derivó en su desconocimiento por la comunidad y el cierre de la agencia municipal. Todo se ocasiona con la venta de dos terrenos que la comunidad considera espacio público para uso de la plaza (los días miércoles) y patrimonio de la misma, por ser parte del fundo legal, una fracción la vendió a un vecino y originario de la localidad, la otra a un comerciante de Tulancingo, Hgo., que pretendía construir y establecer una bodega comercial.

La inconformidad creció porque el expresidente municipal de filiación perredista no atendió el caso y sostuvo al agente a pesar de los cuestionamientos, lo que reforzó la idea de que se trataba de arreglos partidistas, porque el predio otorgado al vecino, según los inconformes, le fue otorgado con la anuencia del presidente municipal, debido a que había participado y aportado

fondos para su campaña, finalmente dicha persona se posesionó del terreno y construyó, instalando una paletería. En el caso del comerciante la presión surtió efecto, desistió de la operación de compra.

Foto 1: Casa y terreno en disputa en San Francisco



Foto. Víctor Manuel Martínez del Ángel.

En San Francisco, comunidad totonaca los abusos de autoridad son frecuentes, ello refleja la crisis del sistema normativo al introducir y priorizar el cobro de multas como sanción para resolver todo tipo de conflictos, lo cual se agrava porque la autoridad dispone de ellas, sin rendir cuentas, además de cobrar por la expedición de constancias de vecindad (Martínez, 2008:21). Desde el anterior periodo de gobierno, pero en el actual (2008-2010) se ha reforzado el cobro de altas multas por la comisión de faltas, exageradas a decir de los participantes en el grupo focal celebrado el día 1 de junio de 2008, resumidas en el siguiente comentario: “ahora sí hay dinero, hay justicia, si no, no” (Martínez, 2008:23). Lo que deriva en corrupción y falta de imparcialidad en el ejercicio de esta por la autoridad comunitaria.

Algunos otros mencionan que esta manera de resolver los problemas es nueva ya que antes quien cometía alguna falta en la comunidad era castigado encerrándolo en la cárcel y al otro día se le ponía a hacer trabajo comunitario, nos narran que es por eso que algunas calles están empedradas, ya que ha varios les toco acarrear una tarea de piedra por alguna falta que cometió en la comunidad. Antes no se cobraban multas. En este sentido se ve como la costumbre en la impartición de justicia ha ido cambiando con el paso de los años, se pierden viejos criterios para promover el trabajo comunitario, esto se da cuando se introduce al pago de multa... (Martínez, 2008:23).

Una de las consecuencias sobre del cobro de multas como “nueva forma” de impartición de justicia, es la transformación de los procedimientos y mecanismos para resolver los conflictos, una reflexión surgida en el grupo focal es que esto ha sido sustituido por el encarcelamiento del infractor.

4.2.1.4. El Zapote. Caso del pozo y el acceso a recursos naturales públicos²⁷

Con motivo de la sequia del año 2009, varias mujeres se organizaron para excavar a la orilla de un arroyo y hacer un pozo, al encontrar agua y enterarse el dueño del terreno, éste las regañó, y no las dejó tomar el agua. Por éste motivo plantearon su queja ante las autoridades, en este conflicto, las partes incluso son familiares.

El asunto cobra interés por la forma en que se interpreta el derecho y uso de los recursos naturales. Resulta que las mujeres consideran, que el arroyo al igual que el agua, es de todos, por lo tanto tienen derecho a los mismos.

Además fue un asunto llevado y traído ante diferentes autoridades de la comunidad, lo cual demuestra que al interior de la misma hay ámbitos y competencias de cada autoridad, y se recurre a mediadores. Inicialmente fueron con el comisariado al considerar que se trataba de un asunto en los límites de una parcela. Después se recurre al “mejoramiento”, una persona que ocupa un cargo así denominado por la comunidad que es el equivalente al presidente de la junta de mejoramiento moral cívico y material, en varias comunidades mejor conocida como “junta de mejoras”; para posteriormente pasar al agente municipal.

La primera reacción de las señoras fue reclamar que les pagaran su día, porque al escarbar y encontrar el agua, y no permitirles el dueño agarrarla, consideraron que trabajaron de en balde, por eso exigieron un pago por el trabajo realizado; ante ello el comisariado quien es la primera autoridad que atendió el asunto, recomendó al “dueño” del terreno que les pagara su día. Como el supuesto agraviado no estuvo de acuerdo acudió con “el mejoramiento”, quien le recomendó tapar el pozo para que nadie aprovechara el agua, ni las mujeres que la encontraron, ni el dueño

²⁷ Este caso es reconstruido a partir de información propia, recogida en un grupo focal celebrado en la comunidad de El Zapote, el día 4 de junio de 2008.

del terreno que reclamaba su propiedad, el agraviado termina por tapar el pozo. Ante ello, ahora son las mujeres quienes se inconforman y acuden ante el agente municipal para exponer su queja.

En todo este ir y venir, el agente reconoce la competencia del comisariado para atender los asuntos de tierras y agua, pero considera que el agua es para todos, recuerda que lo escuchó de un licenciado, que “lo decía de un artículo”, pero también que dios, “dio el agua para todos, para bañarse, hasta para los animales”. Sin embargo, ante la oposición del dueño, el caso no se trató en asamblea, se levantó un acta donde se asentaba que el dueño del terreno “no quiso dar el agua”, pero el comisariado no quiso firmarla y pasar el caso a Ixhuatlán. Se observa entonces una controversia entre autoridades y desacato a la autoridad comunitaria, alegando el comisariado que no pasó el caso porque el dueño del terreno hizo lo que la señora agraviada dijo, que el pozo se tapará, “como la señora dijo primero que lo tape, el señor lo tapó”, por eso, el comisariado consideraba que firmaría el acta y pasaría el caso, siempre y cuando, en el acta se pusiera que la señora dijo que se tapara el pozo.

Las autoridades presentes en el grupo focal, comentaron que las mujeres tienen derecho al agua y usufructo del pozo porque trabajaron, consideran que hacer un pozo es un esfuerzo que debe apoyarse, sobre todo cuando se sufre por la escasez del agua.

Foto.2: Steje: Lavadero y baño para el aseo personal, hecho con piedras a orillas del arroyo



Foto: Guadalupe Cruz Martínez

Un exjuez presente, expone que las autoridades deben consultar con quienes ya han ocupado cargos, “me hubiera hablado”. Considera que como el arroyo es de todos, se les debe dar permiso a las señoras, las autoridades deben darles permiso y si el dueño no quiere darlo hay que ponerle una sanción, “si merece castigo hay que ponerlo, es lo que dice la costumbre”. Para el comisariado, también presente en el grupo focal, “no se hizo justicia porque la mujer dijo que lo tapara. Después volvió a pedir justicia, porque se arrepintió de su palabra”.

El caso analizado nos ilustra sobre la regulación al acceso de los recursos naturales pero como parte de un servicio público, también de cómo la comunidad indígena Otomí de El Zapote ha introyectado principios del derecho positivo sobre el desempeño de la autoridad, al reconocer competencias civiles para el agente municipal y agrarias para el comisariado. Habla también de una crisis de legitimidad de la autoridad (en ese momento) recién electa, que duda en aplicar las normas de la comunidad y canaliza el caso hacia el municipio, lo que pone de manifiesto, algo que el exjuez advierte, la pérdida de la costumbre para resolver el caso y del papel que las autoridades pasadas cumplían como orientadores, consejeras de las nuevas.

Por último, en ningún momento, las autoridades plantean llevar el caso a la asamblea y sí en cambio canalizarlo al municipio, en el fondo, se cuestiona entonces el carácter de la asamblea como máxima autoridad y la pérdida de la autonomía comunitaria para resolver sus propios conflictos aplicando sus usos y costumbres. Todo esto se da, en una contexto donde la comunidad está dividida políticamente por la elección de sus autoridades, donde los intereses de cada una, llegan a reflejarse en una controversia al grado de que la autoridad ejidal omite la recomendación del agente municipal, de firmar un acta y canalizar el caso a la instancia municipal. Para ello el comisariado argumenta apegarse a los hechos, asentar que la actuación por él asumida, se debió a que una de las partes pidió se tapara el pozo y que su actuar se apegó a ello. Lo anterior, también nos demuestra la falta de eficacia del actuar de las autoridades y el sistema normativo, porque este caso no se resolvió ni en la comunidad, ni se había canalizado al municipio.

4.2.1.5. Hueycuatitla. Posibles casos de discriminación

Sin duda de las comunidades incluidas en el diagnóstico, Hueycuatitla es la que preserva la costumbre jurídica y una estructura propia de gobierno indígena, el consejo de ancianos. Sus

normas internas son tan polémicas como las acciones mismas que se desprenden de las mismas. Quiero centrarme en las reglas referentes a los patrones de asentamiento, los cuales a la luz del sistema jurídico mexicano son violatorias de los derechos humanos y garantías individuales de los indígenas, como ciudadanos. Pero que se aplican de manera discrecional, se manipulan según el caso y justifican-fundamentan en la costumbre jurídica.

En varias comunidades de la Huasteca es común que si una mujer se casa con alguien de fuera de su comunidad puede permanecer radicando en ella, aunque a su marido no se le reconozcan derechos agrarios, se le considera como un *avecindado*, y tendrá que pasar el tiempo suficiente para que se le reconozcan derechos. Pero en Hueycuatitla a la mujer, no se le permite radicar en su comunidad de origen, la situación puede agravarse si la mujer se separa de su marido y regresa a la comunidad. A continuación revisaré tres casos donde la discriminación aflora a primera vista.

Si una mujer que sale a la ciudad para trabajar y regresa embarazada, su hijo al nacer crecerá y recibirá educación, pero al cumplir su mayoría de edad, 18 años tendrá que salirse de la comunidad, porque según la creencia de los vecinos, puede ser que se comporte como su padre, hasta la fecha no se han presentado casos de esa naturaleza, pero las autoridades consideran que “si hubiera un caso así, le dijéramos a la mamá”, aunque si el producto de esa relación fuera una mujer, a ella si le estaría permitido quedarse en la comunidad porque puede casarse con alguien de la comunidad (Hernández M,2008:31). La anterior aseveración preventiva parece presentarse en la realidad, según lo observado por un profesor que labora en una escuela de la comunidad.

El profesor dice que hubo un problema interno sobre los alumnos donde el esposo si no es de aquí (que el esposo sea de la ciudad y la mujer haya migrado de la ciudad trayendo sus hijos) y la esposa sí, la misma comunidad no los acepta o los mismos padres de familia porque son niños que nacieron en la ciudad y piensa la gente que por ser de la ciudad los niños tendrían problemas con los niños de la comunidad y que se burlarían por hablar una lengua regional (Hernández M,2008:25).

En un grupo focal realizado en la comunidad se indagó sobre la venta de parcelas, al respecto los participantes, entre ellos el comisariado de bienes comunales, el consejo de ancianos, el agente municipal, el juez y los *tequihuas*, manifestaron que la venta está permitida, siempre y cuando el comprador sea de la comunidad, pero que no está permitido venderle o asignarle tierras, al *fuereño*. Por eso cuando la mujer se casa en la ciudad no puede traer a su esposo a vivir a Hueycuatitla, incluso aunque se case con alguien de una comunidad vecina, debe irse con él a

vivir allá, la razones que se dan son dos: una que sí viven en la comunidad después pedirán tierras y ésta sólo es para los originarios de la comunidad, porque es escasa. Este argumento está vigente en las demás comunidades de la Huasteca, pero aun así permiten la residencia del fuereño como avecindado; cuando el marido es de ciudad, los argumentos parecen fincados en el prejuicio más que en los valores:

“... pero si la mujer se casa en la ciudad no puede traer su esposo a vivir en Hueyicutitla, porque nunca se sabe como viene el marido de la señora a lo mejor hizo algo malo en la ciudad y que luego venga a la comunidad y que ellos (autoridades municipales) no sepan que hizo este...”(Hernández M,2008:35).

Solo le está permitido al hombre casarse con una mujer de fuera, el hombre: “si puede traer su esposa y no importa que sea de otro lugar”.

Son prejuicios los que exponen las autoridades y vecinos de Hueyicutitla para no permitir la residencia de las mujeres que se casan con hombres de afuera, en una comunidad que cada vez más esta expulsando a sus jóvenes por carecer de fuentes de trabajo para ellos y porque las expectativas de éstos ahora son diferentes. Tal vez, no sea necesario esperar los impactos del exterior, el reflejo de lo circundante puede generar inconformidades y cambios. En las comunidades circunvecinas se modifica el patrón patrilocal de residencia y se acepta que la mujer se establezca con su marido en su comunidad de origen, con el sólo hecho de que acepten ante la asamblea observar un buen comportamiento, obedecer a las autoridades y acatar los acuerdos de la asamblea, además de prestar faenas y dar cooperaciones.

Lo relatado por el maestro de la escuela, parece una estrategia de defensa que refuerza identidades pero también discrimina, al no aceptar plenamente a los niños que nacen y crecen en la ciudad, con el argumento de que éstos se burlan de los niños originarios al hablar su lengua; como en el fondo, parece que también lo es, la percepción hacia el fuereño, de que no puede aceptarse porque no se conoce su comportamiento. Nuevamente discutir y aprobarlo en asamblea parece la fórmula más adecuada para comprometer al nuevo residente ante la comunidad, aunque no sea sujeto de derechos agrarios, pero ayudaría a la integración y subsistencia familiar.

4.2.1.6. Tlatzintla, Mpio. de Benito Juárez, Ver.: La fuerza de la asamblea comunitaria

Es la comunidad más pequeña de las analizadas en el Diagnóstico Regional. Es una comunidad donde aparentemente no pasa nada, donde la vida cotidiana transcurre sin ninguna novedad, sin embargo, es precisamente ésta la que puede darnos pauta para analizar la vigencia de un sistema normativo comunitario.

Se detectaron sólo cuatro faltas, todas por diferentes delitos: violencia intrafamiliar, lesiones, una violación (incesto) y un conflicto del orden civil (Gutiérrez, 2008). A partir de ello no podemos generalizar el comportamiento de los vecinos de la comunidad, ni tan siquiera vislumbrar una tendencia de mayor incidencia delictiva. Sin embargo, muestra una vigencia de usos y costumbres significativa.

El sistema normativo en Tlatzintla es oral, aperece en primera instancia imponiendo como sanción llamados de atención que buscan la reconciliación de las partes, mediante el reconocimiento de la culpa de quien comete la falta y el restablecimiento del respeto entre ambas. Lo que se simboliza con la multa simbólica impuesta por las autoridades al inculpado, que consiste en el pago de un litro de aguardiente y refrescos para las autoridades y la parte ofendida, cuyo consumo se convierte en un acto donde las partes comparten y se comprometen a respetarse mutuamente (Gutiérrez, 2008:9). Si la falta es considerable, se impone la reparación del daño, en efectivo o en especie dependiendo del tipo de falta.

El juez es quien desempeña una función importante, es el encargado de resolver los conflictos: por tierras, familiares, escándalos en la vía pública, en estos casos no hay llamado de atención, la sanción incluye la privación de la libertad por unas horas, sí el infractor cometió algún daño debe pagarlo, además del pago de una multa en efectivo y de los refrescos para las autoridades.

Las regulaciones más significativas y eficientes se dirigen hacia la participación comunitaria, donde el trabajo colectivo para beneficio de la comunidad es valorado como la fuente del progreso. Para ello practican el *comuntekitl* y la faena, el primero se destina para realizar una actividad productiva en común, cuyos fondos se destinan a la adquisición de materiales o aportación en efectivo para una obra que la comunidad necesite, mientras que el segundo es una

aportación en especie para beneficio de la comunidad. Todo vecino está obligado a prestar servicio comunitario. Incluso se usa como coerción para los adolescentes que desertan de la escuela telesecundaria o telebachillerato, a quienes al año de haber dejado los estudios, se les coloca en la disyuntiva de prestar faena o continuar sus estudios (Gutiérrez: 2008:9). Sí deciden dejar de estudiar, se les obliga a prestar faena aun cuando no sean mayores de edad, ni estén casados, pero si continúan sus estudios, se les exime de realizara faena. La prestación de faena es un criterio para otorgar la ciudadanía comunitaria que otorga derechos a los vecinos.

Las autoridades de Tlatzintla consideran que la intervención de Derechos Humanos resulta perjudicial para su desempeño. Se han presentado casos donde algunos vecinos se quejan ante el Ayuntamiento o la Delegación Étnica de la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Chicontepec, sin embargo, la fuerza de la asamblea presiona tanto a la autoridad como a los vecinos inconformes para que respeten el acuerdo de la asamblea respecto a la regulación del trabajo colectivo. En el caso de los inconformes se les advierte, que de continuar en su actitud y desobediencia no serán apoyados con el sello y la firma para la realización de algún trámite ante las instituciones o el ayuntamiento, en la obtención del beneficio de algún programa de desarrollo y por último con retirarles la solidaridad y ayuda mutua ante algún caso imprevisto que les suceda.

Las medidas anteriores, en la lógica de su derecho propio, de que para recibir, primero hay que dar, de que cumplir la obligación hace acreedor de un beneficio, y de la reciprocidad como el mejor mecanismo para solventar imprevistos, han resultado más efectivas, que la imposición de una sanción. Al no imponer alguna sanción, las autoridades evitan ser cuestionadas por algún exceso en sus atribuciones, abuso de autoridad o la comisión de alguna presunta arbitrariedad. En palabras de los vecinos y autoridades de Tlatzintla, la dureza de su sistema tiene su recompensa en los apoyos que la comunidad otorga a quien los cumple, pues entre otros facilita y garantiza el acceso a un solar para la edificación de una vivienda, a quien cumple con su participación en faenas, cooperaciones y asambleas, además de observar buena conducta y respetar los acuerdos de la asamblea y a la autoridad.

4.2.1.7. Palma Real Tepenahuc: creencias y “deacuerdos”

Respecto al cuidado de un recurso escaso, el agua, la comunidad nahua de Palma Real Tepenahuac, recrea su cosmovisión y normas comunitarias para la gestión del servicio de agua. La comunidad se ubica en una de las partes del municipio de Chicontepec, con mayor escasez de agua, donde es necesario captar el agua cuando llueve, para ello es necesario construir pequeñas presas, también denominadas “ollas” por los lugareños. La comunidad construyó dos presas en las orillas de la misma, una cuyo liquido se usa para lavar ropa y bañarse en sus orillas y otra grande que suministra el agua para tomar. La segunda se cuida con esmero, además, en ella, se “sembró” (cultiva) peces, ha sido cercada en su perímetro y han construido un “*tlapextli*” elaborado con otates, mismo que sirve como plataforma para evitar el contacto con el agua, por lo tanto se ha prohibido arrojar basura, además de reglamentar la pesca (Cruz H, 2008:12-13).

En torno al servicio del agua, la comunidad organizó un comité para la gestión de recursos ante el municipio y reunir los propios, mediante cooperaciones, se contrató maquinaria para escavar y construir la presa, con ello facilitar el suministro y evitar el acarreo de agua. Se gestionó en tiempos de elecciones una bomba, que permite mediante bombeo subir el agua a la parte alta de la comunidad donde están los hidrantes. El comité persiste para operar y dar mantenimiento al equipo y la presa, actualmente organiza un roll para que cada vecino realice el bombeo cada tercer día, además convoca a faenas para limpieza en la presa y chapear alrededor de la misma, fija y recoge cooperaciones para alguna reparación o pieza de la bomba cuando esta se descompone.

Vemos como el bien común exige la participación de todos los vecinos de la comunidad, en la actividad del bombeo, es fácil darse cuenta quien no cumple su rol de “bombero” según su orden de lista, porque ese día no hay agua en la comunidad, quien lo incumple, como sanción debe bombear más días del asignado en el roll: “Pero si la persona no va sólo por desobligado la sanción más regular es que bombea dos días o tres, pero algo importante aun no ha habido necesidad de suspenderle el servicio a alguien” (Cruz H, 2008:14). Hasta ahí pareciera que sólo se trata de reglamentar la participación comunitaria y la gestión de un servicio.

Pero la comunidad tiene reglas internas que se han instituido bajo el nombre de “deacuerdos”. Uno de ellos tiene que ver con el cuidado del agua de las presas, sobre todo por la siembra y aprovechamiento de peces, el cual no responde a una lógica regulatoria de la pesca en sí, sino al cuidado de los peces como elemento central de su cosmovisión que permiten llamar el agua de lluvia, por eso se regula la pesca: “En Palma Real Tepenahuac se prohíbe pescar, a quien sea sorprendido pescando se le aplicara una multa de \$20.00 en la presa grande” (Hernández,2008:32) y se prohíbe hacerla como actividad cotidiana para la subsistencia:

Esta parece una ley común y corriente que está presente en muchos lugares, pero en cada lugar tiene explicaciones diferentes, por ejemplo puede ser por que la comunidad fue la que hecho los peces, por lo tanto quiere regular su consumo, o por el uso que se le da al agua no quieren que se revuelva, en fin podemos encontrar varias explicaciones, pero la explicación que encontré en la comunidad para este “deacuerdo” fue el siguiente: “mira, donde hay agua hay pescados, son ellos los que llaman al agua y son los que no dejan que se vaya, si nosotros nos acabáramos los pescados también el agua se iría por eso no dejamos pescar” aun en mi mente quedo la duda de cómo le hacen los pescados para llamar el agua, en una ocasión que fui a una presa pequeña, me percate que en el centro había muchas mojarras dando vueltas en círculos, y pregunte ¿Por qué estaba pasando eso? A lo que se me contestó, que era la manera en que los pescados llaman el agua (Cruz H, 2008:32-33).

Esta regulación comunitaria basada en un saber que pudiera ser considerado “creencia” mantenida y reproducida por un actor que la transmite, permite el uso sustentable del agua y la participación vecinal en la prestación del servicio público de agua mediante el bombeo y cooperación para el mantenimiento del equipo (bomba), encuentra sustento en un “deacuerdo” que está condicionado por la cosmovisión de la cultura nahua, donde la relación con la naturaleza permite el aprovechamiento de los recursos pero manteniendo el equilibrio entre los seres vivos que la habitan: hombres y pescados; para ello, se impone una multa a quién la infringe.

La persistencia de los “deacuerdos” o normas como la anterior, encuentra una explicación no sólo en la cosmovisión, ni la costumbre jurídica, sino también en la estructura de la organización social comunitaria. Entre los nahuas de la Huasteca existe la figura de la jubilación, así todo individuo que ha prestado faenas para beneficio de la comunidad -en Palma Real Tepenahuac a la edad de 55 años- pide ser jubilado, para ya no seguir dando faena, ni formar parte de algún comité comunitario; en algunas comunidades también deja de asistir a asambleas comunitarias, mas no a las del ejido, así es como, pueden todavía ocupar algún cargo de carácter religioso. En Palma Real Tepenahuac los ancianos que se jubilan, siguen siendo considerados en los asuntos de

la comunidad, no son simples jubilados, se les llama “reservados”, y son ellos quienes aconsejan a las autoridades para resolver algunos asuntos o problemas internos de la comunidad.

... su voz es muy importante cuando hay un problema muy grave, se llama a los “reservados” a la asamblea general para que den su opinión, la cual se considera válida porque ya han ocupado todos los cargos comunitarios y tienen mucha experiencia. Su participación no es para resolver el problema, pues, no dan soluciones, lo que hacen es relatar sus experiencias que vivieron cuando enfrentaron un problema similar, las autoridades y vecinos asistentes a la asamblea, retoman las opiniones para analizar soluciones y tomar acuerdos (Cruz H, 2008:19).

Muchas veces la participación de los reservados en la asamblea comunitaria se convierte en la última instancia para la solución de los conflictos, sus recomendaciones aun tienen aceptación entre las partes en conflictos y los vecinos de la comunidad, a partir de sus opiniones y orientaciones, la asamblea y las autoridades toman decisiones y acuerdos. En palabras de un Palmarealero: “ a veces prefiero que el problema se resuelva aquí con lo reservados pues ellos conocen las costumbres y no pasar a Chicón, porque ahí solo aplican la ley que les conviene”(Cruz H, 2008:19).

A continuación me propongo exponer una visión diagnóstica de la aplicación de la costumbre jurídica en la Huasteca Media Veracruzana a partir de los casos detectados, haciendo énfasis en los procedimientos que se emplean para la resolución de los conflictos que más se cometen y denuncian en las comunidades de estudio.

4. 3. Acercamiento a la impartición de justicia en comunidades de la Huasteca Media²⁸

Este subapartado aborda aspectos relativos a la aplicación de la costumbre jurídica, las sanciones y procedimientos en la resolución de los conflictos y disputas de mayor incidencia. Además señalo las competencias del juez comunitario y su función como consejero, más que juzgador, a fin de, definir de manera más específica: los ámbitos de la aplicación de usos y costumbres; así como, las circunstancias en las que el juzgador recurre al ejercicio de la interlegalidad para impartir justicia.

²⁸ Una versión de este subapartado fue presentada como ponencia en el Foro Veracruzano de Estudios Interculturales, realizado en Xalapa, Ver., Julio 15 y 16 de 2008, que después fue publicada en: Mateos Cortés, Laura Selene (Comp.) [2009] Los Estudios Interculturales en Veracruz: Perspectivas regionales en contextos globales. Xalapa, Ver.: Editorial de la Universidad Veracruzana & UV Intercultural. Colecc. Cuadernos Interculturales No. 4 pp. 191-208

Los delitos más frecuentes son los problemas de: violencia intrafamiliar; el vandalismo juvenil y los conflictos por colindancias de solares urbanos. Además se presentan: lesiones, escándalos en la vía pública, faltas entre vecinos por: calumnias, chismes, difamación; robos menores, daños cometidos de manera imprudencial por personas y animales en propiedad ajena. La incidencia de delitos en pueblos grandes como Pisaflores, es de 5 faltas o casos denunciados al mes, de entre ellos, de 2 a 3 en promedio son por violencia intrafamiliar, según estimaciones del juez auxiliar. También en San Francisco la consideran alta.

La queja del afectado es el inicio del pleito, si no hay demanda el juez no actúa. Primero debe haber una demanda. El procedimiento inicia con el llamado al inculpado por parte del juez, de manera verbal a través de los topiles, vocales, alguacil (especie de topil, cargo nombrado entre los Tepehuas); se le expone al inculpado quién los demanda y porque. Durante el careo con el agraviado, la intención es buscar acuerdos entre las partes, conciliando.

4.3.1. Sanciones y procedimientos de acuerdo al tipo de casos

a) Violencia intrafamiliar

La violencia intrafamiliar según mi apreciación, luego de analizar la información proporcionada por agentes municipales, jueces auxiliares, actores sociales e informantes claves, es el delito de mayor incidencia. Se asocia con la ingesta de alcohol, el machismo imperante en la cultura nacional y las culturas indígenas, que presupone el sometimiento de la mujer al hombre y su obediencia hacia éste. El maltrato, la violencia física hacia la mujer y los hijos es una práctica recurrente, del esposo.

Los procedimientos para atender un caso de violencia intrafamiliar, es llamar o detener al esposo, según circunstancias y gravedad del caso. “Sí está ebrio y se pone loco” se encierra en la cárcel, hasta que se le baje la borrachera, posteriormente se hace un careo, se le llama la atención y aconseja que cuando tome no agreda a su familia; también se toma en cuenta el parecer de la mujer, si ésta lo perdona y el hombre se compromete a no insultarla, golpearla, respetarla, se levanta una acta de acuerdos. El acta se archiva, sirve como antecedente, si la falta se vuelve a cometer otra vez o hasta tres veces, se redacta un “pase” para que la queja se exponga

directamente al DIF municipal, o al juez municipal. El pase depende del agraviado, a veces éste lo solicita desde la primera vez. A estos casos es difícil darles una resolución definitiva, como reconocen las mismas autoridades. Se presentan muchos casos de violencia intrafamiliar, donde el marido le pega a la mujer.

En el periodo anterior, 2005-2007, según el exagente municipal de San Pedro Tziltzacuapan

“ Hubo como 5 casos, donde la mujer demandaba al marido porque le pegaba, la corría de la casa. Los arreglos eran reconvenir al marido, advertirle que si continuaba haciéndolo, las autoridades canalizarían el caso al DIF en Ixhuatlán, que las mismas autoridades acompañarían y presentarían a la mujer. Por un tiempo surtía efectos, pero el marido reincide, la mujer llega a resignarse y permite que la vuelvan a maltratar, sin denunciarlo”.²⁹

b) Vandalismo juvenil

Para la mayoría de las autoridades entrevistadas, el vandalismo juvenil es el delito con mayor incidencia. Tal vez por lo novedoso y las implicaciones que conlleva lo clasifican así, pero se origina por los estigmas que se forman: las autoridades, la población adulta y los padres de familia; sobre el comportamiento de los jóvenes, quienes más que delinquir, con su conducta cuestionan pautas de comportamiento sociocultural. Es visto por las comunidades: Otomíes, Tepehuas y Totonacas como una falta de gran incidencia.

Por vandalismo se entiende cuando los jóvenes destruyen bienes que el pueblo ha hecho, hacen desmanes en las fiestas, la vía pública y afectan bienes particulares, comportamiento agravado por la ingesta de alcohol. Las autoridades culpan a algunos maestros que invitan e “inducen” a los jóvenes a tomar. Pero también se observa que los jóvenes con supuestas actitudes vandálicas visten como cholos, su corte de pelo es de un estilo punk y expresan algunas de sus ideas mediante pequeñas pintas; manifestaciones que chocan con los patrones de comportamiento de la mayoría de los habitantes de comunidades indígenas. En todos los casos, cuando los menores de edad cometen una falta, no los encarcelan, sólo los interrogan, se llama a sus padres para que les llamen la atención. En cambio sí son mayores de edad se les castiga dependiendo del delito, puede ser con cárcel.

²⁹ Entrevista con Prof. José Humberto Guillen Barrios. Exagente de San Pedro Tziltzacuapan (2005-2007). El 23 de junio de 2008.

Hasta ahora se ha presentado un caso grave en San Pedro Tziltzacuapan, donde un estudiante de Telesecundaria hirió a otro adolescente, con un arma punzo cortante, fue detenido y puesto a disposición de la policía municipal y canalizado ante el Ministerio Público de Chicontepec, de donde lo remitieron al reclusorio para menores.

c) Conflictos por colindancias de solares

Resulta paradójico que en comunidades donde el régimen de tenencia de la tierra predominante es pequeña propiedad, como la propiedad del fundo legal es de la comunidad, resultado de la herencia de los viejos condueñazgos, la tenencia de los solares o lotes urbanos no está regularizada, su posesión, usufructo y acceso se encuentran regulados por la asamblea comunitaria, siendo una competencia de las autoridades comunitarias la asignación de los mismos, en San Pedro Tziltzacuapan junto con San Francisco. Igual sucede en Tlatzintla, Palma Real Tepenahuac y Hueycuatitla, también la comunidad otorga los solares, pero a diferencia de las otras tienen un régimen de propiedad social, las dos primeras son ejido y la segunda comunidad agraria.

En Pisaflores y El Zapote, el régimen predominante de la tenencia de la tierra es ejidal, los asuntos por colindancias de solares son atendidos por el órgano ejidal.

Es común que los conflictos por colindancias de solares, implique la rectificación de linderos, para evitar la invasión de los mismos, o la certificación de la posesión y extender un “documento de donación” para quien carezca de él y está en posesión del solar o por haberlo heredado. Aún cuando la autoridad comunitaria extiende papeles de donación de solares, éstos no se inscriben en el Registro Público de la Propiedad, ni en el municipio, solo las autoridades de la comunidad llevan su propio registro.

La asamblea regula y autoriza la posesión y “donación de terrenos”, mismos que son entregados por las autoridades, entre los Tepehuas de San Pedro, al igual que los Totonacos de San Francisco, en dicho acto participan tanto el agente municipal, como el juez auxiliar. Entre los requisitos que se deben reunir para recibir un solar, es ser jefe de familia, sí se comprueba que

tiene necesidad, las autoridades revisan si existe algún solar disponible o terreno para lotificar, si existe se le asigna.

De los requisitos más importantes para obtener en donación un solar, están: “Los solicitantes deben prestar servicios a la comunidad, como policía, en algún comité de trabajo comunitario. También se les pide que participen en reuniones, faenas y que se porte bien, que no cree problemas en la comunidad”³⁰.

Pero los mecanismos reguladores del acceso a los solares, empiezan a dejar de ser eficientes, pues en ambas comunidades se presenta el acaparamiento de terrenos para destinarlos a labores agrícolas y de agostadero dentro del fundo legal, y además porque los terrenos susceptibles de ser urbanizados están disminuyendo. El caso más crítico es el de la comunidad de San Francisco, donde lo accidentado de su relieve con prolongadas pendientes dificulta construir viviendas por riesgos de reblandecimientos de la tierra y posibilidades de derrumbes. El acaparamiento del fundo legal es más problemático en San Pedro Tziltzacuapan.

Ante tales circunstancias se empieza a presentar actos de compra-venta de solares, para asegurar un terreno bien ubicado, cercano a los servicios, pero aún en estos casos, se mantiene la regla de que dichas operaciones deben ser entre vecinos originarios de la comunidad. En San Francisco, durante la gestión del anterior agente municipal, se presentó un problema, porque éste vendió sin autorización de la asamblea dos solares, uno de los lotes lo vendió a un comerciante de Tulancingo, Hgo., los vecinos reaccionaron cerrando la agencia municipal por el resto de su periodo, casi dos años, prácticamente desconocieron a la autoridad por haberse excedido en sus funciones y no considerar a la asamblea comunitaria para tomar decisiones tan importantes.

d) Pleitos callejeros y lesiones

Los pleitos callejeros o entre borrachos son los más comunes. Los pleitos entre parientes se arreglan en casa, aunque a veces son ventilados ante el juez.

“Cuando se pelean los vecinos y los agarran borrachos, son encarcelados, es para corregirlos, porque si no se le hace de ese modo, siguen haciéndolo, además de que los borrachos no entienden, por eso se encarcelan.

³⁰ Entrevista con Alberto Allende Cruz. Juez Auxiliar de San Pedro Tziltzacuapan, Ver. El 23 de mayo de 2008.

Estos casos sí ameritan multa, con montos un poco más elevados de \$30.00, se pasaba a \$50.00. Se les multaba, tenían que pagar porque se les tenía que cuidar”³¹

Cuando en los pleitos entre vecinos hay lesiones y alguno es herido, se observa un procedimiento y sanción similar en todos los pueblos indígenas de la huasteca, con algunas variantes. Entre los Tepehuas y Totonacos, el herido debe ser valorado por un médico que dictamina los días que debe guardar de reposo; en cambio entre los Nahuas basta con que el agresor acepte y los jueces juzguen pertinente determinado número de días para guardar reposo. La sanción consiste en pago de curaciones y medicinas, además de pagar los jornales por el tiempo que el herido deja de trabajar por guardar reposo. El arreglo incluye el levantamiento y firma del acta, pero si hay voluntad de arreglarse y aceptación de las partes, sobre todo el reconocimiento del agresor, esto lo salva de ser remitido a la cabecera municipal.

Las sanciones aún cuando, se trate de delitos “graves” para la comunidad, consisten en el encarcelamiento del agresor, por un tiempo que no rebasa las 12 horas, menor al termino constitucional de 48 horas, se le impone una multa y la reparación del daño, se levanta acta donde se consigna el “compromiso a respetarse”. La multa en realidad es simbólica, pues, más bien sirve para el pago de los “refrescos” a los policías y alguaciles que se encargan de vigilar la cárcel y dar de vueltas para llevar avisos.

Las autoridades comunitarias tienen muy claro que cuando hay pleitos con armas (cuchillos) heridas por puñaladas, esos casos se deben remitir a Ixhuatlán. “Por lo que yo sé, -expresa el juez de San Pedro- cuando corre sangre de por medio ya no me toca”.

e) Daños en propiedad ajena y robos

Los daños en terrenos a las siembras, árboles (maderables y frutales), potreros (pastizales, postes y alambrado), casi siempre son causados de manera imprudencial, por las rozas y quemas de los terrenos, otras veces, por animales sueltos (vacas y equinos). A parte de daños, las quemas afectan el medio ambiente, sobre todo a la vegetación:

³¹ Información de campo. Entrevista con Camerino Martínez Nicio, exsecretario del Juez Auxiliar (2005-2006) de Pisaflores, Ver. El 22 de mayo de 2008.

“Las quemadas de la roza también generan inconformidades porque no se tiene cuidado y se incendian parcelas o terrenos de otro dueño, quien reclama daños. Se queman milpas, siembras, pasto, postes, alambres, árboles maderables y frutales. En este caso se valora el daño, de acuerdo al tamaño del daño es la multa”³²

Lo mayoría de los robos son menores de: cosechas, elotes, frutas, por lo regular cometidos por ebrios consuetudinarios, lo hacen para venderlos y comprar aguardiente, a veces cuando son sorprendidos infraganti, el agraviado se hace justicia por propia mano; los robos a casa habitación son esporádicos, igualmente el robo de ganado mayor (abigeato), pero ese se remite al municipio.

4.3.2. Competencias de las autoridades comunitarias: ¿división de poderes?

Entre los Tepehuas de manera muy clara, se da una división de poderes entre el agente municipal representante del poder ejecutivo y el juez que representa al poder judicial, las funciones de cada autoridad han quedado bien definidas, pero existe coordinación.

“El juez se encarga de atender los problemas: robos, pleitos, ofensas, daños provocados por animales, cuando se navajean. En cambio el agente municipal ve la organización del pueblo, cita a faenas, la fiesta del pueblo, para ello se nombra un comité de fiesta, la gestión de obras a solicitar al municipio y otras dependencias”³³

Incluso en la agencia municipal, de las dos principales comunidades Tepehuas: San Pedro Tziltzacuapan y Pisaflores hay un espacio separado al interior de la misma para el juzgado, ocupado por el juez auxiliar.

Aunque en las comunidades nahuas no se destina un espacio especial para el juez, la separación de poderes tiene plena vigencia, sobre todo en las “comunidades viejas”, en las nuevas que se formaron debido al reparto agrario de la década de los 70 y 80’s, los jueces no tienen el mismo peso. En las comunidades de Hueycuatitla y Tlaltzintla, el juez es un cargo que tiene mayor importancia para la comunidad y lo ocupan personas de mayor edad y experiencia, solo se puede ser juez una vez que se han cumplido con los demás cargos, incluido el de agente municipal.

En las comunidades Otomíes de El Zapote y Santa María Apipilhuasco, el juez tiene un amplio reconocimiento y respeto de parte del agente municipal hacia sus competencias y facultades, pero

³² Información de campo. Entrevista a Camerino Martínez Nicio. Exsecretario del Juez. Pisaflores, Ver. 22 de mayo de 2008.

³³ Entrevista con Prof. José Humberto Guillen Barrios. Exagente de San Pedro Tziltzacuapan (2005-2007). El 23 de junio de 2008.

en la mayoría de comunidades Otomíes -incluida Zimatla que es muy antigua-, al igual que entre los Totonacos de San Francisco, el juez es suplantado por el agente municipal.

4.3.2.1. Nombramiento del juez y su función en la impartición de justicia

La elección del juez, se da en una asamblea general de la comunidad, en la cual se proponen dos o más candidatos. La duración del periodo es variable, los nombramientos otorgados por el juez municipal son por dos años, pero a nivel comunitario hay una tendencia a homologar el periodo de gestión con el de los agentes municipales. Si bien el juez municipal les otorga un nombramiento, solo convalida la elección del juez hecha por la comunidad, más bien es un reconocimiento que legaliza la elección y ampara al juez en el desempeño de su cargo. Es en el ámbito de la justicia comunitaria donde las comunidades indígenas de la huasteca: Nahuas, Otomíes, Totonacas, y Tepehuas de la Huasteca Media ejercen una autonomía de facto, convalidada incluso por la autoridad judicial municipal.

La figura del juez en comunidades como El Zapote y Pisaflores que atraviesan problemas sociopolíticos, se ha posicionado como la única autoridad con legitimidad para resolver conflictos no solo de carácter judicial, sino de otra índole y para avalar solicitudes de gestiones y obras de beneficio colectivo. Lo anterior revela la importancia que el cargo tiene desde un punto de vista político. Por la división política en las comunidades ixhuatecas desde que el municipio conoció la alternancia en el gobierno municipal (de 1998 a la fecha), ante la negativa del agente municipal por sellar y firmar solicitudes o extender “papeles”, documentos como constancias de vecindad, los vecinos acudían ante el juez para solicitarle su visto bueno y convalidación con su sello y firma. Según las relaciones que el presidente municipal establecía con el juez o por afinidad política con los grupos que rebasaban al agente, empezó a reconocer al juez como una autoridad con competencias para gestionar o avalar solicitudes comunitarias o de los vecinos.³⁴

³⁴ Entrevista con Hermilo Tolentino Santiago, actor social y promotor cultural. San Francisco, Ver. 24 de mayo 2008.

4.3.2.2. El juez como consejero

Los jueces Nahuas y Tepehuas consideran que su función aparte de resolver los “problemas”, es la de orientar a los involucrados en una falta. Les aconsejan para que se porten bien, porque son el ejemplo para sus hijos, hacen labor de convencimiento para alcanzar acuerdos que comprometan al infractor a comportarse bien en el futuro. En el caso de la justicia nahua no se levantan actas, son juicios orales, sus autoridades creen en el valor de la palabra, lo ponen a prueba, porque en caso de reincidir el asunto es tratado por la asamblea comunitaria. En cambio entre los Tepehuas, Totonacos y en menor medida los Otomíes, los acuerdos se asientan en un acta, de la cual otorgan copia a cada uno de los involucrados. Vemos en lo anterior, un estilo de impartición de justicia bíblico, donde la función del juez aparece mas como orientador, que juzgador.

El juez de Pisaflores, reconoce que cuando fue nombrado, la gente de edad avanzada no estaba muy de acuerdo con su elección, porque según, le faltaba experiencia por ser joven:

“...decían que cómo un joven les iba a aconsejar si no tenía experiencia, porque el juez debe aconsejar a la gente, decirle que debe dar faena, no pelear con la mujer, que deben educar a los hijos, que cooperen. Yo le hablo a la gente, primero pregunto, les aconsejo, después aplico justicia”³⁵

Expresa el juez de San Pedro: “Por lo regular, me baso más en darles consejos, porque es más fácil, lo entienden más”. Aunque hay ocasiones en que reconoce basarse en la ley, porque hay personas que exigen sus derechos, entonces les enseña la parte de la ley que están violando, “porque no lo digo yo, aquí está en la ley, y ya se los explico”.

Lo anterior nos revela una tendencia a fundamentarse en la ley, aunque lo hacen como un recurso más discursivo, en un sentido amplio, se apoyan en las garantías individuales consagradas en la constitución. Más bien el juez recurre a “la ley”, como una estrategia para presionar al inculgado y que éste acepte negociar en el ámbito comunitario, lo que también implica que en parte acepte su culpabilidad. Ello nos remite a un escenario de interlegalidad, a la que se recurre según las circunstancias, casi siempre, cuando una de las partes exige el respeto de sus derechos, “se sabe

³⁵ Información de Campo. Entrevista con Nicolás Nicio Azueta Juez Auxiliar de Pisaflores, Ver. El 22 de mayo de 2008.

defender”. Lo anterior hace resaltar la importancia de las leyes, pero también reconocen que recurren a los usos y costumbres, lo que refleja una situación de interlegalidad en la impartición y aplicación de la justicia comunitaria: “Lo que yo estoy manejando es apegarme a la ley, pero mezclo la ley con los usos y costumbres. Aunque mucha gente quiere que se apliquen usos y costumbres”³⁶

Hay una tendencia a la oficialización de la impartición de justicia, por que a diferencia de los Nahuas, entre los Tepehuas y Totonacos, la resolución de los conflictos se sella con la elaboración y firma de un acta de acuerdos o de respeto mutuo. La oficialización de la justicia, también implica la actuación de un secretario, o que el juez cumpla el rol de escribano. En los procedimientos generales, se nota la tendencia de oficializar la impartición de justicia, al retomar criterios derivados de las instancias judiciales: antecedentes del caso, testigos, acuerdos, asentados en actas anteriores.

La resolución de conflictos es entendida como una mediación entre las partes en conflicto, basada en el diálogo que promueve la tolerancia y el respeto. La llamada de atención como una primera “sanción” es el procedimiento empleado para resolver conflictos. Cuando se pelean el primer arreglo es solo una llamada de atención, de donde se deriva el compromiso, de no seguir peleando, a dejarse de problemas; esto revela, que la función del juez se entiende más como un consejador y orientador que emplea un estilo bíblico para convencer a las partes, en especial al infractor o inculpado. El valor de la palabra sigue siendo importante, pues no obstante que esta se consigna de manera escrita en un acta, lo que se acuerda es un compromiso verbal a respetarse. Sin embargo, el valor de la palabra empieza a ser cuestionado, por eso el compromiso verbal se consigna en un acta.

A continuación comento información cuantitativa, que ayuda a entender la presencia y vitalidad de los sistemas de cargos, lo que puede explicar porque algunas comunidades de la Huasteca Media, mantienen una resistencia político cultural al recurrir a formas propias de elegir autoridades con base en sus usos y costumbres.

³⁶ Entrevista citada con Nicolás Nicio Azueta.

4.4. Percepción comunitaria de los sistemas de cargos en la Huasteca, una mirada comparativa

La información aquí presentada sale del campo de la impartición de la justicia, sin embargo, es pertinente en el sentido de que ayuda a entender la contravención de la ley que en materia de elección de autoridades las comunidades analizadas “cometen”, pero también porque ese argumento legal del gobierno estatal y municipal que es usado para justificar una violación a los derechos de los pueblos indígenas en la Huasteca, encuentra en los sistemas de cargos, una resistencia político cultural que ha convertido esa disputa en una demanda para reivindicar el reconocimiento legal a su derecho propio, a partir de la práctica y defensa de sus formas que se han apropiado para elegir a sus autoridades. De ahí la importancia de la información derivada de la encuesta “Sistemas de cargos, autoridades y justicia indígena contemporánea”, misma que es la fuente informativa de todos los cuadros y gráficas que se presentan.

Inicialmente nuestra intención era codificar la costumbre, para ello, planteamos la elaboración de reglamentos como una alternativa al reconocimiento de la costumbre jurídica en el ámbito comunitario y municipal. Por lo que se planteo diseñar y aplicar una escala de Likert, para conocer la actitud de la población y sondear sobre su aceptación a los reglamentos comunitarios.

El proyecto “Análisis de la costumbre jurídica y formas de organización comunitaria en la Huasteca” encontró esfuerzos comunitarios y referencias constantes de carácter oral a los reglamentos comunitarios, en San Pedro Tziltzacuapan y en El Zapote, en otras comunidades originalmente indagadas también, el Reglamento del Ejido de Pisaflores, el Reglamento de los Bienes Comunes de Hueycuatitla, el Reglamento Comunitario de Palma Real Tepenahuac.

Excepto el reglamento de El Zapote al cual nunca tuvimos acceso, porque quien lo conservaba (anterior exagente municipal 2005-2007) había emigrado de la comunidad y su salida obedeció a cuestiones políticas, los demás fueron revisados; de todas las comunidades solo ésta mostró disponibilidad e interés por elaborar un nuevo reglamento, lo cuál fue el producto principal de la investigación e intervención que fue plasmado en un Trabajo Recepcional, por Guadalupe Cruz Martínez (2010) alumna de la primera generación de la Orientación en Derechos.

Al encontrar poco interés entre las autoridades de las otras comunidades, se optó por prescindir la elaboración de reglamentos, pues, no tenía sentido insistir, si la comunidad no participaba y las autoridades no mostraban disponibilidad. Ante la suspensión de los reglamentos comunitarios, la escala de Likert fue sustituida por una encuesta diseñada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en el marco de nuestra participación en “Sistemas de cargos, autoridades y justicia indígena contemporáneos. Estudios en tres microrregiones indígenas”.

De la encuesta “Sistemas de cargos, autoridades y justicia indígena contemporáneos”, retomo información cuantitativa relativa a la parte: II. Caracterización del sistema de cargos, lo que me permite presentar aquí datos, sobre la percepción de los vecinos respecto a los sistemas de cargos, las formas de participación y organización comunitaria, que a juicio propio confirma los hallazgos realizados mediante entrevistas y talleres con: autoridades, actores sociales e informantes claves; para caracterizar con mayor consistencia los sistemas de cargos en la Huasteca Media Veracruzana.

Si bien la encuesta no indagaba la opinión de la gente sobre la reglamentación de sus derechos en el ámbito comunitario, si lo hacía sobre el conocimiento de sus derechos reconocidos por las leyes y el artículo 2º constitucional. Los resultados aunque previsibles son preocupantes, revelan el desconocimiento de la población indígena sobre sus derechos reconocidos. Se pueden presentar de manera resumida, como el gran desconocimiento de la población de comunidades indígenas sobre sus derechos positivados, pero también el nulo interés del Estado mexicano para difundirlos y promoverlos de manera efectiva entre los pueblos.

El cuadro siguiente habla por sí solo, lo que más se conoce es parte del artículo 2º constitucional, pero sobre otras leyes específicas, suelen confundirse con los derechos humanos y los ordenamientos normativos de la CDI.

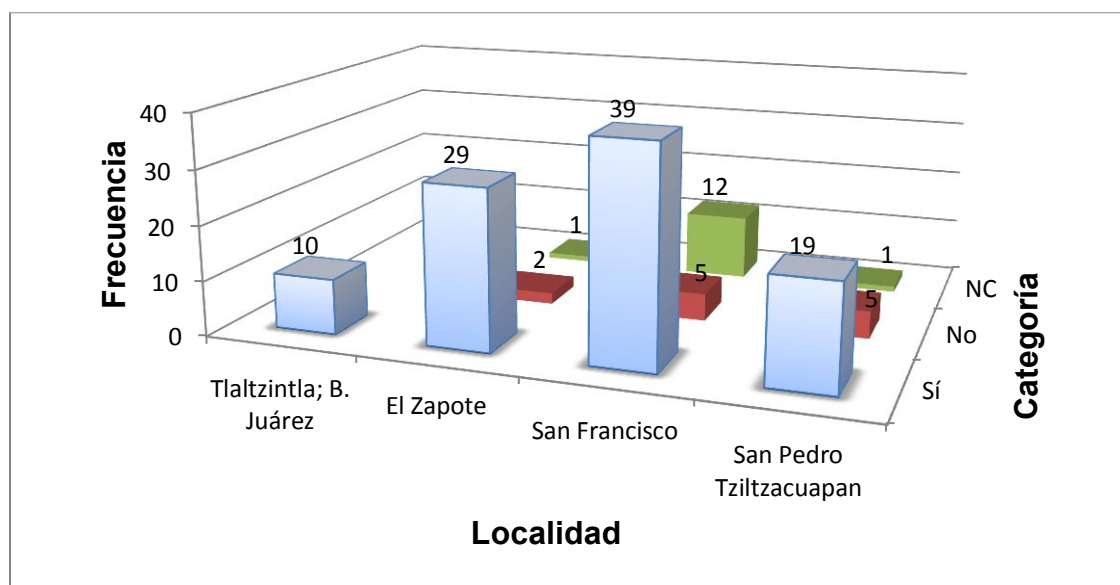
Cuadro 2. Conocimiento de Derechos Indígenas

Conocimiento de Derechos Indígenas	Tlaltzintla			El Zapote			San Francisco			San Pedro Tziltzacuapan		
	Sí	No	NS	Sí	No	NS	Sí	No	NS	Si	No	NS
Leyes Indígenas		40%	60%	19%	69%	12%	7%	2%	91%	8%	36%	56%
Artículo 2°	20%	80%		10%	84%	6%	2%	98%		4%	96%	
Otras leyes		100%			100%		2%	98%		4%	96%	

4.4.1. Conocimiento y desempeño de cargos

Al indagar sobre el conocimiento de los cargos existentes en la comunidad, son los pobladores de Tlaltzintla y los de El Zapote los que mayor conocimiento manifiestan, el 100 y 91 por ciento respectivamente, seguidos por San Pedro Tziltzacuapan (76%) y a lo último San Francisco con el 70%, en esta comunidad se observa el porcentaje más alto de quienes no contestaron (21), no obstante, es en San Pedro donde un 20% dijo desconocerlos.

Gráfica 3. Conocimiento de cargos comunitarios



En cuanto al desempeño de cargos, la muestra analizada refleja que la población ha tenido relación con el desempeño de cargos, ya sea porque al momento de ser encuestados ocupan alguno o porque con anterioridad lo han desempeñado; siendo la comunidad de Tlaltzintla la de mayor organicidad, seguida por El Zapote, San Francisco y por último San Pedro Tziltzacuapan.

Ello nos revela que la organización comunitaria y estructura social tiene mayor vigencia entre los Nahuas y Otomés, lo que en efecto sucede al contrastarlo con información de campo y observación directa, en las primeras dos comunidades sus formas de organización, sistemas de cargos y niveles de participación comunitaria son mayores que las otras, tal vez por su tamaño. Las comunidades chicas pueden tener mayor integración, pero sólo Tlaltizntla lo es, en comparación con las otras, pues El Zapote es un poco mayor en tamaño y población que San Pedro Tziltzacuapan.

Cuadro 3. Participación en el desempeño de cargos

Comunidad	Cargos Desempeñados Actualmente			Cargos Desempeñados Anteriormente		
	Sí	No	NC	Sí	No	NC
Tlaltizntla; B. Juárez	40%	60%		100%		
El Zapote	16%	81%	3%	44%	53%	3%
San Francisco	9%	89%	2%	27%	71%	2%
San Pedro Tziltzacuapan	8%	92%		16%	84%	

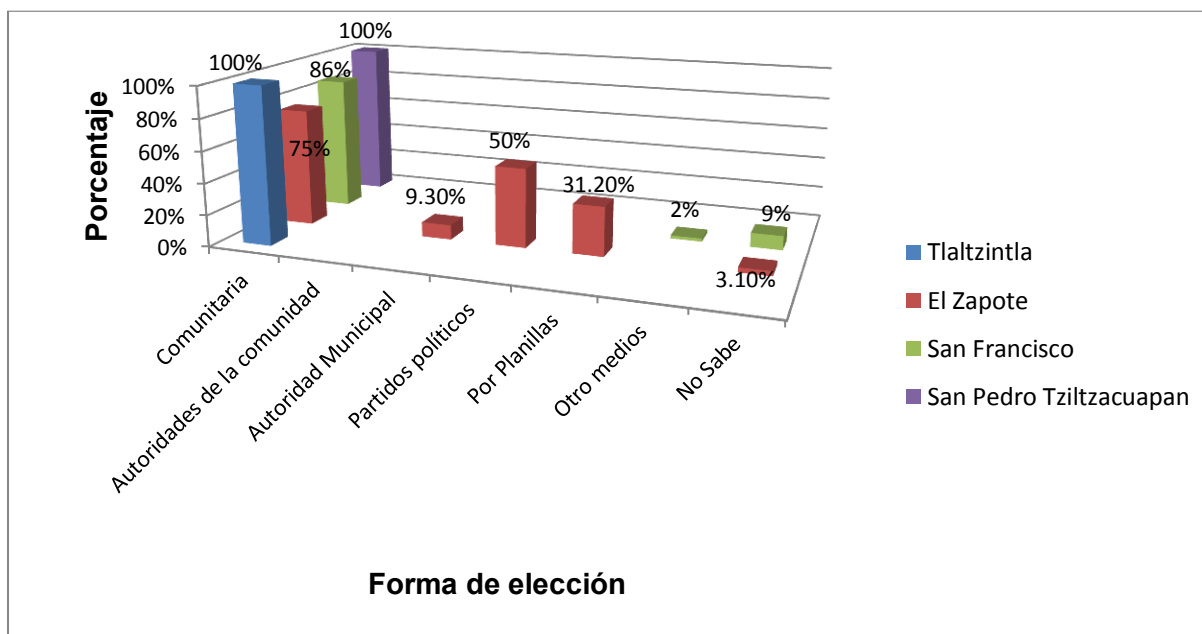
Un factor que puede explicar la mayor organicidad de éstas, es su relación con la tierra, pues tanto Tlaltizntla como El Zapote son ejidos. En cambio las otras dos: San Francisco y San Pedro Tziltzacuapan han cambiado su régimen de tenencia de tierra, de ser originalmente comunidades agrarias, al enfrentar conflictos con las leyes de Reforma se convirtieron en condueñazgos. Pero los problemas internos por la posesión interna de las tierras y colindancias con los propietarios de la Hacienda de Atlán, obligaron a repartirlos y se privatizó el condueñazgo, para convertirse los condueños en pequeños propietarios de acuerdo a las acciones que amparaban la posesión de una determinada superficie. Sin embargo, lo que subsistió fue el fundo legal de los viejos lotes 3 y 5, San Francisco y San Pedro Tziltzacuapan, respectivamente, que son propiedad de la comunidad.

4.4.2. Procedimiento para elegir autoridades civiles

Respecto a la forma de cómo eligen a sus autoridades civiles en las cuatro comunidades es mediante la asamblea comunitaria, aunque la fortaleza de esta empieza a ser erosionada por la presencia de partidos políticos, que se disputan el principal cargo comunitario, el de agente municipal. La presencia de los partidos si bien se “diluye” en la asamblea no deja de estar presente, en El Zapote es donde más se observa, al grado de que un 50% considera que a través

de ellos se eligen las autoridades comunitarias mediante la fórmula de planillas, también en esta comunidad tienen la percepción de que en dicha elección intervienen las autoridades municipales.

Gráfica 4. Procedimientos para la elección de autoridades



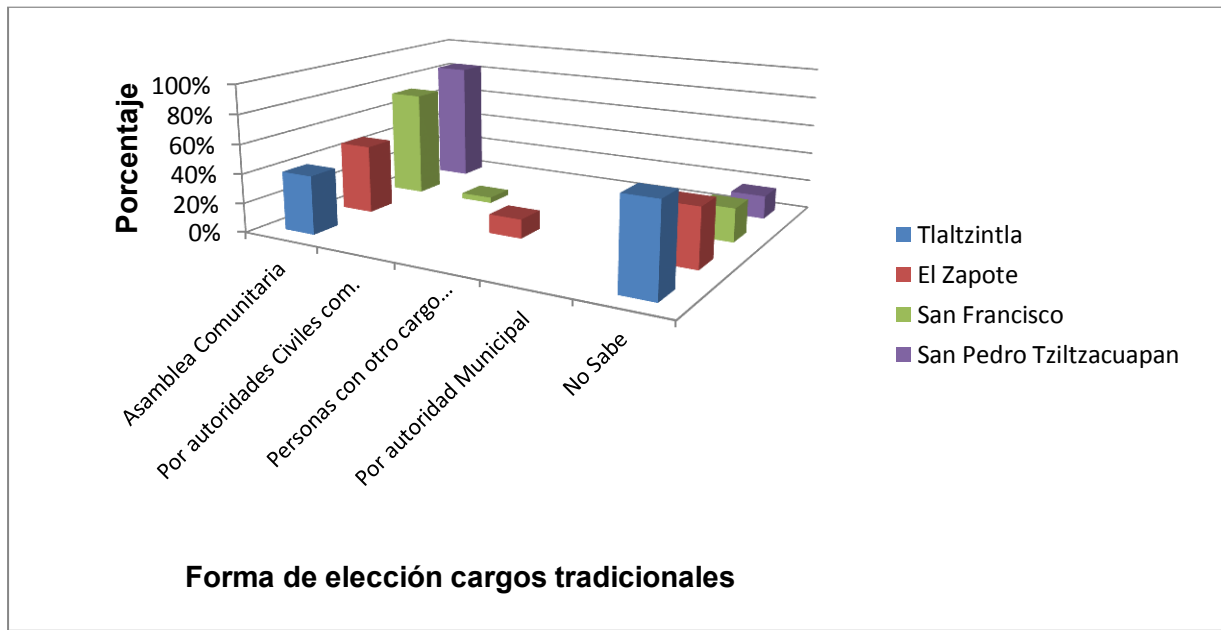
Nota. Los porcentajes no necesariamente suman 100 porque la respuesta fue de opción múltiple.

De igual manera, en las cuatro comunidades se considera que la asamblea es la instancia que elige los demás cargos comunitarios, incluidos los tradicionales, pero los niveles de percepción y nombramiento en asamblea bajan considerablemente en todas, sobre todo en Tlaltzintla y El Zapote, por abajo del 50%. Entre los cargos que se nombran están las mayordomías y capitanes para el carnaval, los campaneros entre los Tepehuas; aunque en este aspecto también empieza a practicarse el nombramiento por las autoridades comunitarias o por aquellas que ocupan un cargo religioso o muy allegadas a la iglesia. Curiosamente en este ámbito las comunidades de San Francisco y San Pedro Tziltzacuapan son las que más recurren a la asamblea comunitaria para el nombramiento de cargos tradicionales, el 73% y el 84% de los encuestados así lo consideran, respectivamente.

Lo anterior nos puede indicar que estas comunidades ven en sus fiestas patronales y actividades religiosas una fuente de identidad cultural e integración comunitaria más que las otras dos, lo que en efecto se puede contrastar con información de campo, se nota claramente con relación a El

Zapote, la comunidad con mayor diversidad religiosa, no así en Tlaltzintla. La percepción puede obedecer a una separación de lo cívico de lo religioso.

Gráfica 5. Procedimiento para elegir cargos tradicionales



En lo que todas las comunidades coinciden es en que el procedimiento más adecuado para la elección de cargos comunitarios es la Asamblea Comunitaria, San Pedro es quien más adecuada la considera, seguido de Tlaltzintla (90%) y San Francisco (89%), el nivel de aceptación en El Zapote es considerable (81%) pero es el más bajo de las cuatro. Es interesante observar como sectores de Tlaltzintla y El Zapote empiezan a otorgan confianza a sus autoridades para que sean ellas quienes nombren los cargos, el 10% y 6% consideran adecuado que sean las autoridades quienes elijan a los cargueros.

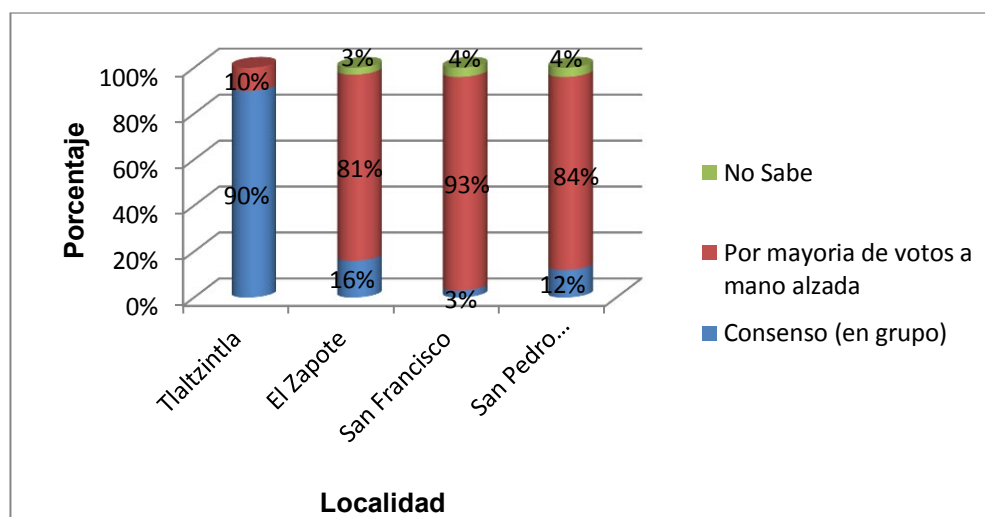
Cuadro 4. Procedimiento más adecuado para elección de cargos

Procedimiento	Tlaltzintla	El Zapote	San Francisco	San Pedro Tziltzacuapan
Por Asamblea Comunitaria	90%	82%	89%	100%
Por las autoridades comunitarias	10%	6%	2%	
Por las autoridades municipales y est.		3%		
Por partidos políticos		3%		
Por planillas		3%		
Otro (especifique)				
No Sabe		3%	9%	

4.4.3. Mecanismos para la toma de decisiones y quiénes participan en la toma de decisiones

Respecto a la forma en que toman sus decisiones y quienes participan en la toma de ellas, sobresale Tlaltzintla por emplear el consenso como procedimiento prioritario para la toma de decisiones, así lo consideró el 90% de los encuestados y un 10% considera que las decisiones deben ser tomadas de manera económica alzando la mano, lo que implica una votación. En cambio en San Francisco (93%), San Pedro (84%) y El Zapote (81%), la gente considera que la mejor opción es por mayoría de votos alzando la mano, pero solo el 3% reconoce que a veces se toman por consenso las decisiones en San Francisco, el 12% en San Pedro y el 15% en El Zapote.

Gráfica 6. Procedimientos para la toma de decisiones



Lo anterior revela la presencia de mayor diversidad política y grupos de interés en las tres últimas comunidades, ahí donde es mayor el porcentaje de la toma de decisiones por mayoría: El Zapote, San Pedro Tziltzacuapan y San Francisco (en orden descendente), la presencia de partidos es mayor; sin duda está bien definida en el caso de El Zapote considerado un bastión perredista y asiento de la oposición desde los tiempos del PPS y PST por el trámite agrario. Iguales son los antecedentes de la oposición en San Pedro, empiezan con el PPS, el PSUM, pero por la lucha contra el caciquismo local; en éstas comunidades la presencia de los partidos: PRI, PRD, Convergencia, se ha afianzado con grupos de base ligados a la gestión de recursos. En San Francisco la división partidaria es mas al interior del PRI, pero también impacta en la

organización comunitaria, aunque existe el PRD y el PAN su presencia es más electoral que organizativa.

También Tlaltzintla cuenta con presencia de partidos pero no se genera el divisionismo porque el peso de la asamblea y la comunalidad es mayor, de ahí es originario un exsindico municipal de filiación perredista (periodo 1998-2000), también un excandidato a la presidencia municipal por el PT; juicio de sus autoridades y vecinos la participación política se da en campañas y termina con las elecciones. En cambio en El Zapote, San Pedro Tziltzacuapan y en menor medida en San Francisco, la presencia partidaria con altibajos, es permanente.

El derecho a participar en la asamblea para la toma de decisiones, conlleva al derecho a ser escuchado, el derecho de quiénes tienen voz y voto en asamblea.

Cuadro 5. Sujetos de derecho a voz y voto en asambleas

Con derecho a voz y voto	Tlaltzintla	El Zapote	San Francisco	San Pedro Tziltzacuapan
Las autoridades	70%	87%		4%
Los ancianos	10%	50%		16%
Los jefes de familia	60%	100%	3%	52%
Mujeres jefes de familia	50%	97%		12%
Las mujeres solteras mayores de 18 años		66%	2%	
Los hombres solteros mayores de 18 años		72%	2%	
Otros	10% pasados	12%	93% Todos los mayores de edad (H ó M)	84% No sabe
No contestó			2%	16%

Nota. Los porcentajes no necesariamente suman 100 porque la respuesta fue de opción múltiple.

Por pueblos, los Totonacos de San Francisco son quienes otorgan el derecho de voz y voto a todos los mayores de edad, ya sean hombres o mujeres, el 93% contestó en ese sentido. También entre los Otomíes de El Zapote, se presenta esa tendencia, aunque los entrevistados contestaron de manera explícita que la mujer ya sea por su condición de jefe de familia (92%) o por ser mayor de edad (65%), tienen derecho a voz y voto en las asambleas, al igual que los ancianos (50%).

En contraste con los Nahuas de Tlaltzintla donde la mujer tiene derecho a voz y voto sólo cuando está al frente de la familia, siempre y cuando no tenga hijos mayores, en ese caso les delega a ellos su participación. Los jóvenes mayores de 18 años no tienen esos derechos, al menos que sean casados (jefes de familia), por lo que quedan relegados, lo mismo que los ancianos que se jubilan. Algo parecido sucede entre los Tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan, quienes señalaron que las mujeres tienen derecho a voz y voto sólo si son jefe de familia (12%), los jóvenes (mujeres y hombres quedan excluidos), sin embargo, sí reconocen los derechos de los ancianos (16%).

4.4.4. Participación comunitaria

Los niveles de participación comunitaria (asamblea y faena) y de participación política (elección de sus autoridades), la organización religiosa, son indicadores de la participación comunitaria y vitalidad de sus formas de organización. Cabe aclarar que dicha participación hace referencia a los jefes de familia, que han adquirido la categoría de vecinos, por lo regular, aquellos que están casados, sólo entre los nahuas se consideran a los jóvenes solteros mayores de 18 años o incluso con menos edad, siempre y cuando hayan dejado de estudiar.

Cuadro 6. Formas de participación comunitaria

Participación en:	Tlaltzintla			El Zapote			San Francisco			San Pedro Tziltzacuapan		
	Sí	No	NC	Sí	No	NC	Sí	No	NC	Sí	No	NC
En Asamblea comunitaria	8		2	27	5		47	9		20	5	
En Faenas	7		3	28	3	1	52	4		19	5	1 %
En Fiestas Patronales	10			22	10		33	21	2	20	4	1
En otras ceremonias	7		3	16	14	2	38	15	3	18	6	1
En Elección de Autoridades	10			26	2	4	42	14		22	2	1
En otras actividades	1			3		29						

La participación comunitaria se expresa con mayor fuerza en Tlaltzintla, no tanto por los porcentajes como por la frecuencia, lo cual se refuerza con una participación plena en la elección de sus autoridades y en su organización religiosa. La mayoría de los entrevistados dan faena

(70%), las cuales son semanales, al igual que las asambleas comunitarias donde participa el 80%, el 100% en la elección de sus autoridades y la cooperación y organización para sus fiestas patronales.

En El Zapote el 84% asiste a asambleas, 87.5% presta faena, 68.75% coopera y participa en la fiesta patronal, y el 81.25% expresa que elige a sus autoridades. Respecto a los últimos aspectos de nueva cuenta la presencia de varias iglesias evangélicas influye en la organización religiosa y sin duda, el divisionismo político está generando un desencanto en esta población reconocida por su tenacidad y rebeldía para resistir.

En cambio en San Francisco el 83.92% participa en asambleas comunitarias (las cuales son ocasionales), el 92.8% manifestó haber dado faena, 58.9% participa y coopera para la fiesta patronal y otras festividades religiosas, solo el 75% participa en la elección de sus autoridades. Esto último puede confirmarse con información recogida en campo donde la aparente apatía política de los vecinos, ha permitido “el autonombramiento” del actual agente municipal, a decir de los propios priistas, lo que ha generado inconformidades políticas y desorganización en la comunidad.

Los Tepehuas de San Pedro tienen un aceptable nivel de participación en asambleas comunitarias del 80%, mientras que sólo el 76% da faenas, 80% coopera y participa en su fiesta patronal y 88% participa en la elección de sus autoridades comunitarias. En plática con sus autoridades, éstas reconocen que la participación en faenas ha bajado considerablemente por el divisionismo político; aunque este factor lo perciben también en El Zapote y San Francisco.

4.4.5. Participación de la mujer

La mujer Otomí se ha visto inmersa en movilizaciones, en asambleas comunitarias, en elecciones, en la gestión de programas y diversas solicitudes, además de los programas que promueven la participación de la mujer. En cambio, la Totonaca puede apreciarse su participación política en elecciones, en programas que focalizan la participación de la mujer: Oportunidades, del DIF y salud; pero en sus fiestas no solo realiza las labores domésticas, también es partícipe de “la ingesta de alcohol como parte de la recreación festiva”, por igual que el hombre, al practicar un

alcoholismo ceremonial. La mujer nahua es la más oprimida al interior de sus propias comunidades, sólo acude a asamblea si el marido está fuera o es viuda, su participación se reduce a su presencia física, y con ello salvaguarda sus derechos, pero no los ejerce. Mientras que la mujer Tepehua si es más reconocida, incluso ocupa cargos importantes, por ejemplo, en Pisaflores actualmente (2010) una mujer es la juez auxiliar.

Cuadro 7. Participación de la mujer en el desempeño de cargos

Cargos desempeñados	Tlaltzintla			El Zapote			San Francisco			San Pedro Tziltzacuapan		
	Sí	No	NS	Sí	No	NS	Sí	No	NS	Sí	No	NS
Desempeña cargos	10			32			25	29	2	5	20	
Civiles	4		6	2	7	23	1	10	45	1		24
Religiosos				10		22	4	9	43	1		24
Tradicional				9	1	22	2	11	43	1		24
Comités	9		1	32			3	10	43	1		24
Otros (especifique) Gral:Promotoras y vocales				1		31	13		43	5		20
Ninguno												

Los cargos que preferentemente ocupa la mujer son aquellos que tienen que ver con: comités escolares, vocales de oportunidades, comités de salud y del DIF, como se percibe en Tlaltzintla y El Zapote, tal vez por ser estas dos comunidades las más cercanas a sus respectivas cabeceras municipales y con una importante experiencia de gestión de proyectos institucionales. En cambio, San Francisco y San Pedro alejadas de la cabecera municipal y con poca presencia institucional en ellas, solo identifican la participación de la mujer en cargos como vocales y promotoras ligadas a los programas asistenciales de Oportunidades y de salud; ello puede explicar el motivo por el cual los encuestados en esas localidades hayan manifestado bajos porcentajes en cuanto a la ocupación de cargos por las mujeres.

Con el análisis de la información de carácter cuantitativa expuesta, se fundamenta algunas aseveraciones que se desprenden de la investigación en campo, de la información obtenida mediante entrevistas, con informantes claves y actores sociales pero que no se podían generalizar, por sí solas como sustento, porque se carecía de datos duros para sustentarlo.

4.4.6. Características de la ciudadanía diferenciada comunitaria

En México los grupos portadores de la diversidad de: género, preferencias sexuales, edad, étnica, inmigrantes, etc., son excluidos y carecen de representación política. A lo largo de nuestro análisis encontramos la exclusión de sectores importantes de la población indígena: las mujeres y los jóvenes, incluso en algunos casos de ancianos y avecindados; ello contradice el principio de igualdad de los individuos ante la ley que la ciudadanía promueve.

Sin embargo, para la comunidad indígena, el ciudadano es aquel que sirve a la misma, él que da faena, quien da su aportación en efectivo o en especie para las obras de beneficio colectivo, la fiesta patronal, las gestiones. El que asiste a asambleas y sobre todo el que ocupa cargos para servir a la comunidad. Estas tareas se asignan al hombre jefe de familia, quién la representa y es el único con autonomía suficiente para decidir y comprometer la aportación y participación de la unidad familiar. Por estas razones es quién vota para elegir a sus autoridades comunitarias, ello no impide que los sectores excluidos no ejerzan sus derechos ciudadanos y políticos en elecciones constitucionales locales o federales. Pero los asuntos públicos de la comunidad y la obtención del bien común, se los reserva el hombre, en la mayoría de las comunidades de la Huasteca.

En las comunidades indígenas investigadas, la asamblea comunitaria es aún el espacio donde se eligen las autoridades, mediante usos y costumbres que fomentan la participación directa de los vecinos varones, quienes ejercen una ciudadanía diferenciada que excluye a otros sectores. En la comunidad indígena la ciudadanía no es por sí sola una categoría de adscripción, adquirida por mayoría de edad y por contar con la residencia correspondiente en ella. El individuo es ciudadano en tanto miembro de un sujeto colectivo: la familia, la comunidad; se enfatiza en estos ámbitos una dimensión colectiva de la ciudadanía y los derechos (Hernández Díaz, 2002; referido en Durand, 2007: 15).

Aunque no está claro la o las razones por las cuales se les excluye, se puede deducir que en algunos casos se les excluye por ser dependientes de los esposos [o de los padres de familia], por no tener autonomía; dentro de la comunidad el miembro no es el individuo, sino la familia y la mujer [al igual que los jóvenes] se subsume en ella, sólo el varón [jefe de familia] representa a la familia” (Durand, 2007: 27-28).

Los ciudadanos de las comunidades indígenas en la Huasteca, ejercen dos tipos de ciudadanía una plena y otra restringida. La ciudadanía plena la ejerce el hombre “que sufraga en todos los procesos electorales”, al votar por agente municipal, presidente municipal, por legisladores y gobernantes estatales y federales; en cambio la restringida la ejercen los grupos excluidos: mujeres, jóvenes, avecindados. Su “participación política” se desdobra, en dos sistemas políticos-electorales: “sí elige autoridades municipales [comunitarias en el caso de la Huasteca] actúa como parte de una comunidad, si las elecciones son estatales o federales, entonces se desempeña como ciudadano, como un individuo autónomo” (Durand, 2007:15).

El principio de igualdad de los ciudadanos, se corresponde con el principio de autonomía, lo que implica que el individuo sea autónomo para “votar racionalmente”, pero ello se puede ver condicionado en las comunidades indígenas de la Huasteca Media Veracruzana por la asamblea comunitaria o por la reunión ampliada de autoridades comunitarias, pero también: por la condición socioeconómica de los indígenas, por la extrema pobreza que la mayoría padece. La diversidad se hace más compleja como resultado de la pobreza, lo que genera amplias brechas de desigualdad social y profundiza las diferencias, en este contexto sociopolítico, aparecen factores que invalidan los derechos y la ciudadanía: el clientelismo y la coacción electoral, el voto de los excluidos puede ser comprado; máximo cuando estos vicios son típicos del sistema político mexicano.

La elección de autoridades por el sistema de usos y costumbres viola derechos políticos de las personas, la ciudadanía comunitaria no respeta el derecho de igualdad ante la ley, hay exclusión de la mujer, de jóvenes, de avecindados, a quienes se les limitan sus derechos políticos. Aunque Víctor M. Durand Ponte (2007:23), crítico de la elección de autoridades por usos y costumbres, considera que dicho sistema establecido legalmente en Oaxaca es muy endeble en términos jurídicos, pues, “cualquier elección podría ser anulada por violación a los derechos políticos de los ciudadanos”, él mismo considera que la elección de autoridades mediante usos y costumbres garantizan la autonomía comunitaria frente a los partidos y ante el Estado. Dicha forma de elección es por lo tanto “una forma de asegurar la autonomía de los pueblos indígenas” (Durand, 2007:24-25), de demandar y ejercer el derecho a ser diferente; que el individuo a través de la

comunidad decida su propio destino y con ello promover valores y manifestaciones como culturas originarias.

Para garantizar estos derechos a la diferencia cultural, legalizar la autonomía de facto que ejerce una ciudadanía diferenciada de carácter comunitaria, es necesario otorgar a las minorías derechos especiales de autogobierno y representación política (Kymlicka, 1996).

A decir de Víctor Manuel Durand Ponte en México si hay sectores de lo diverso con derechos políticos específicos: las mujeres (por la cuota de género), los indígenas por la firma del convenio 169 de la OIT (y de manera más explícita en estados como Oaxaca) y los emigrantes en el extranjero (por el voto en el exterior).

Dentro del sistema de partidos y el derecho electoral mexicano, sólo las mujeres y las comunidades indígenas cuentan con derechos políticos especiales. Las primeras disponen de cuotas de representación para los cargos de representación popular (por cierto, no respetados por varios partidos en el actual proceso electoral), en tanto que las comunidades indígenas cuentan con el acuerdo de la OIT, en el cual sus derechos son reconocidos, pero además, en el caso de Oaxaca, tienen derecho de elegir a sus gobernantes municipales por métodos propios, usos y costumbres. A estas categorías se suman los emigrados, quienes viven en el extranjero y a los cuales se les ha otorgado derecho al voto para designar algunos cargos (Durand, 2008: 52-53).

A pesar de ello, el hecho de que la diversidad se haga pública, se visibilice la afirmación de lo diverso, no siempre encuentra plena aceptación, mucho menos es garantizada por el derecho y la justicia, en la mayoría de los casos se presenta una simulación, la definición de derechos es ambigua, lo que hace que en la práctica no se les respeten a las minorías. Para ello es necesaria la participación directa de las organizaciones de lo diverso: mujeres, indígenas, minorías con preferencias sexuales, en la reforma del estado y el establecimiento de una nueva relación con la sociedad para que se reconozca su identidad y derecho a la diferencia (Durand, 2008: 55); pero también que la sociedad civil haga observación ciudadana y obligue al gobierno a cumplir el marco normativo sobre la diversidad para garantizarla jurídicamente. Demandar ampliar y garantizar los derechos de representación para los pueblos indígenas de la Huasteca y grupos desfavorecidos (oprimidos, excluidos) es una reivindicación de la inclusión, sobre ello volveré al final de la tesis.

Con lo arriba mencionado, espero argumentar con mayor peso, mi apuesta por la embrionaria gestación de una nueva ciudadanía y la demanda del respeto al derecho propio de las

comunidades indígenas de la Huasteca Media Veracruzana, debido a la resistencia político cultural generada por la contravención entre la costumbre y la ley, al elegir las autoridades comunitarias, con base en sus usos y costumbres. Lo cual no sólo es una “disputa por la ciudadanía”, sino también por mantener un ejercicio de facto de su autonomía y libre determinación para elegir a sus autoridades de acuerdo a formas propias de gobierno.

Capítulo 5

Hacia una etnografía comparativa de los sistemas normativos

Explicado mediante análisis de casos, los procedimientos y sanciones que aplican las autoridades para resolver conflictos con base en sus competencias y sistemas normativos comunitarios, analizada la incidencia de faltas y delitos presentada, ello nos permite afirmar que varios de éstos se resuelven en el nivel de justicia comunitario, aunado esto con la percepción de la población sobre los sistema de cargos de sus comunidades, encontramos una vitalidad en los sistemas normativos y de cargos en la Huasteca Media Veracruzana.

Para abordar ahora el funcionamiento de sistemas normativos, recurro tanto a información cuantitativa obtenida mediante la aplicación de una encuesta, como a información de campo. En primer orden presento el análisis de la encuesta “Sistemas de cargos, autoridades y justicia indígena contemporáneo”, para con base en datos duros tener una aproximación a la percepción de un conjunto mayor de la comunidad, los vecinos, sobre el desempeño de sus autoridades y cómo ellos visualizan el funcionamiento, vigencia y cambios en los sistemas normativos. En segundo lugar, un análisis de los sistemas de cargos, de la estructura social y formas de organización que los pueblos indígenas se dan para mantener el orden y cohesión comunitaria, y por último, una caracterización de los sistemas normativos.

Para mostrar la vigencia de los sistemas normativos, la apreciación de la gente regida por éstos resulta fundamental en torno a temas como: la consulta, la actuación y atención que reciben de sus autoridades, los procedimientos que emplean para resolver problemas, los cambios observados en sus sistemas, el reconocimiento a sus autoridades y resoluciones por los otros niveles de gobierno e instancias judiciales.

5.1. Acerca del funcionamiento de los sistemas normativos

En Tlaltzintla y El Zapote la mayoría de la población considera importante que las autoridades consulten a la asamblea comunitaria, a las autoridades pasadas, son las dos comunidades donde los asuntos públicos más se discuten y consultan en asamblea comunitaria; en Tlaltzintla consideran de suma importancia consultar a los ancianos (“los pasados”), en cambio, en El

Zapote le dan la misma importancia a la consulta “a otras personas” (posiblemente las demás autoridades), en igual medida que a los ancianos. Al respecto la población de San Francisco y San Pedro es la menos interesada en la consulta de los asuntos públicos, el grueso de su población manifestó no tener conocimiento, muestran un relativo desconocimiento sobre si consultan a la asamblea, percibe que se da poca importancia a la consulta a los ancianos, y señalan “a otras personas” como la que más se consulta, las cuales pueden ser las demás autoridades en funciones. A pesar de lo anterior, la mayoría de la población entrevistada en las cuatro comunidades considera de suma importancia que los asuntos de interés público para la comunidad se consulten.

Cuadro 8. Consulta de autoridades para la toma de decisiones.

Consultan a:	Tlaltzintla			El Zapote			San Francisco			San Pedro Tziltzacuapan		
	Sí	No	NS	Sí	No	NS	Sí	No	NS	Sí	No	NS
Importante que consulten	100%			100%			56			96%	4%	
A autoridades pasadas	30%			31%			2%					
A los ancianos	20%			9%						4%		
A la asamblea	50%			53 %			2%			4%		
A otras personas				9 %			9%			8%		
No Sabe	20%*			34%			85%			84%		
No respondió	20%*			3 %			2%					

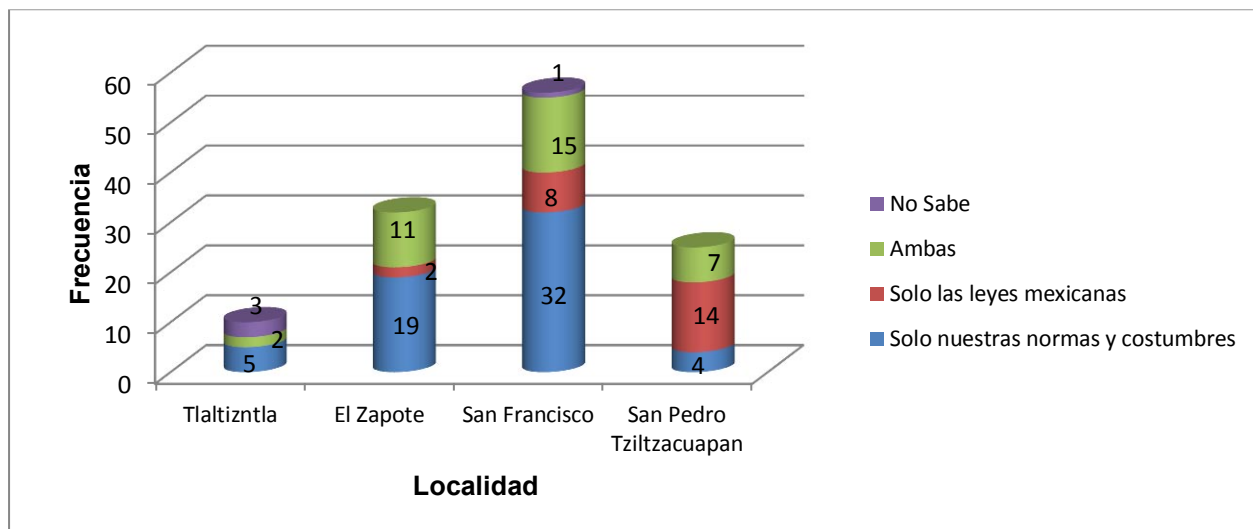
Fuente: Encuesta de cargos, autoridades y justicia contemporáneos. CDI-CIESAS 2009

Aunque la encuesta se plantea indagar sobre los procedimientos empleados por las autoridades para resolver los problemas, a través de una pregunta muy genérica de opción múltiple, las posibles respuestas señaladas no especifican, prácticamente se encuadra en dos respuestas: las normas y costumbres, y las leyes mexicanas, o la mezcla de ambas.

En cuanto a los procedimientos que aplican las autoridades para resolver los problemas que atienden, resulta aparentemente contradictorio que en la comunidad de Tlaltzintla, destacada por ser la de mayor apego a la costumbre, la mitad de la muestra afirma que sus autoridades recurren a las normas y costumbres, casi una cuarta parte reconoce que se recurre tanto a la costumbre como a la ley. El Zapote es la comunidad con el porcentaje más alto donde se manifiesta que sólo se aplica la costumbre y con el más bajo respecto al apego a la ley, sin embargo, es la del más alto porcentaje que reconoce que ambas se aplican: ley y costumbre. El escenario de mayor

interlegalidad se presenta en San Pedro, dónde más de la mitad de la muestra afirma que sólo se aplica la ley, un poco más de la cuarta parte considera se mezcla la ley y la costumbre, y para una sexta parte se aplica la costumbre. En cambio, en San Francisco, si bien el apego a la costumbre es alto, solo una sexta parte acepta que sólo se aplica la ley.

Gráfica 7. Procedimientos aplicados por las autoridades para resolver problemas



Fuente: Encuesta de cargos, autoridades y justicia contemporáneos. CDI-CIESAS 2009

En todas las comunidades se considera que los usos y costumbres han cambiado. Es paradójico que en la comunidad donde más se considera adecuada la aplicación de la costumbre, Tlaltzintla, también sea la que más percibe cambios en los usos y costumbres; llama la atención que ningún encuestado manifieste abiertamente que la costumbre sea inadecuada y los cambios son considerados benéficos, por lo tanto, es la comunidad donde menos se considera que afectan.

En tanto, El Zapote es donde menos cambios perciben, sólo una cuarta parte afirma que no han cambiado, casi una quinta parte manifestó no saber; no obstante, es una de las dos comunidades - junto con San Francisco- donde consideran que los cambios afectan más y no benefician, sin embargo, es la segunda comunidad donde menos inadecuada se considera a la costumbre. En San Pedro Tziltzacuapan la adecuada aceptación de la costumbre es alta, las tres cuartas partes de la muestra la aprueban, a su vez considera que los usos y costumbres han cambiado, en relación a los cambios, casi dos terceras partes consideran que benefician. San Francisco, con un porcentaje

muy alto, considera inadecuada la costumbre (80%), pero a su vez, es la comunidad donde más visualizan cambios en los usos y costumbres y que dichos cambios afectan.

Cuadro 9. Percepción de los cambios de usos y costumbre en los sistemas normativos

Percepción	Tlaltzintla			El Zapote			San Francisco			San Pedro Tziltzacuapan		
	Sí	No	NS	Sí	No	NS	Sí	No	NS	Sí	No	NS
Han cambiado	100%			56%	25%	19%	75%	20%	5%	72%	24%	4%
Consideración de la Costumbre	Adec	Inadec	NS	Adec	Inadec	NS	Adec	Inadec	NS	Adec	Inadec	NS
	90%		10%	75%	12%	13%	14%	81%	5%	72%	24%	4%
Benefician	80%			19%			16			64%		
Afectan	10%			31%			59			12%		
No Sabe				16%			14			4%		
No contestó	10%			34%			11			20%		

Fuente: Encuesta de cargos, autoridades y justicia contemporáneos. CDI-CIESAS 2009

Al cruzar la pregunta sobre si consideran a los cambios benéficos, con los cambios percibidos en la comunidad, excepto Tlaltzintla y San Pedro Tziltzacuapan confirman su visión positiva sobre los cambios; es el caso de Tlaltzintla las percepciones se ubican dentro de lo positivo, y es la comunidad que manifiesta mayor apego a la ley y respeto a sus derechos, seguida de San Pedro. En cambio, la gente de San Pedro es la que más percibe un mejor trato y apoyo, además de mayor información sobre los derechos.

Del cruce de las respuestas a las mismas preguntas, en El Zapote y San Francisco se confirma su visión negativa sobre los impactos de los cambios, la mayor parte de sus respuestas se ubican en este aspecto. Sin embargo, en San Francisco, se agrupan en torno a cuatro impactos: el pago para tener acceso a la justicia y alto cobro de multas; la falta de atención e incumplimiento de autoridades; la disminución de faenas, y además, la generación de un mayor número de conflictos entre vecinos. En cambio la percepción negativa en El Zapote se dispersa en diversos aspectos, resaltando lo relativo a la organización comunitaria y la disminución de la prestación de faenas. En ambas comunidades el número de personas que no contestó es el mayor.

Cuadro 10. Cambios percibidos en los sistemas normativos

Cambios percibidos	Tlaltizntla	El Zapote	San Francisco	San Pedro Tziltzacuapan
Cambios positivos:				
Los problemas se canalizan al municipio		1		
Mayor apego a la ley y respeto a los derechos (Antes se hacía lo que decían, ahora ya no)	5	2		3
Mayor ayuda, trato a la gente	1	1	5	7
Mayor información, conocimiento de derechos	1		3	5
Sigue igual	1		1	1
Cambios negativos:				
Para que hagan justicia se cobra y altas multas		1	9	
Más conflictos entre vecinos		1	5	
Desorganización		2		
Menor participación comunitaria en asambleas y aportaciones		1		
Disminución de prestación de faenas		2	7	1
Problemas en la elección de autoridades		1		
Falta de acuerdos			1	
Desacato a la autoridad por cuestiones partidistas		1		
Vandalismo y rebeldía juvenil		1		
Incumplimiento y desatención de autoridades			8	2
Pérdida de valores, parcialidad y efectividad			1	
No contestó	2	19	16	6

Fuente: Encuesta de cargos, autoridades y justicia contemporáneos. CDI-CIESAS 2009

No obstante lo anterior, El Zapote es la segunda comunidad donde consideran adecuada la costumbre. Es posible que esta percepción se deba a la fuerte presencia de los rasgos culturales que se han reproducido vía la cosmovisión mediante el ritualismo de “el costumbre”, practicado por la mayoría de la población de filiación católica ortodoxa, no obstante que es una comunidad con fuerte presencia de evangélicos, ésta se manifiesta dividida ante la cohesión católica-costumbrista. Ello permite aseverar, junto con Jacques Galinier (1987), que, si bien hay una disputa cultural-cosmogónica manifestada en torno a la práctica de “el costumbre”, ésta se configura como una “ideología comunitaria”.

En cuanto a la atención que las autoridades brindan a los vecinos cuando les plantean algún problema o falta, las autoridades de Tlaltizntla y El Zapote resultan ser las que mejor trato brindan, al atender las problemáticas presentadas en sus comunidades; seguidas de San Pedro Tziltzacuapan y San Francisco, siendo esta última donde el porcentaje de quienes afirman que no se les atiende es mayor, de quienes lo aprueban. En San Pedro una cuarta parte manifiesta que la autoridad no los atiende.

El sistema normativo de Tlaltzintla aparece como el más efectivo, cuyas normas son acatadas por la población, seguido de San Pedro y en menor medida de El Zapote, donde sólo los hombres y las mujeres mayores son los que se muestran más respetuosos de las normas, los jóvenes son el sector que más incurre en el cuestionamiento a las normas en tres comunidades: Zapote, San Pedro y San Francisco. El sistema normativo de San Francisco es el menos respetado, ancianos y mujeres son los sectores más respetuosos, seguidos de hombres y jóvenes que son los menos respetuosos.

En cuanto al trato que brindan las autoridades, la percepción de la población sobre la atención recibida por sus autoridades es plenamente positiva en Tlaltzintla. En San Pedro Tziltzacuapan y El Zapote es alta, aunque casi una quinta parte considera que las autoridades hacen distinciones de sexo al momento de atender a la gente. En este sentido llama la atención que en la comunidad de Tlaltzintla, perteneciente al pueblo nahua considerado el más machista, no se haga distinción. Donde se dan las mayores distinciones es en San Francisco, la percepción está prácticamente equilibrada, ello puede deberse a la actuación del agente municipal quien ha impuesto “un régimen de venta de la justicia”.

Las comunidades con más problemas por la aplicación de los usos y costumbres, son El Zapote y San Francisco. No obstante, la población de El Zapote interpone las quejas y denuncia ante la autoridad comunitaria, seguido de Tlaltzintla y muy abajo San Pedro. En San Francisco y San Pedro es donde los conflictos menos se dirimen en las instancias comunitarias y más se canalizan hacia la instancia municipal. Pero en todos los casos, la instancia es la municipal, pocos casos llegan a la distrital.

Cuando se indaga sobre los conflictos por la aplicación de los usos y costumbres que se presentan en las comunidades, aflora la presencia de partidos políticos, excepto en Tlaltzintla. El divisionismo por la presencia de diversos grupos al interior (que de alguna forma se asocia con la diversidad política) de las comunidades se presenta con mayor fuerza en El Zapote. La diversidad religiosa en El Zapote y en menor medida también en San Francisco son consideradas causas de los conflictos. Otro factor importante entre los Totonacos de San Francisco y los Tepehuas de San Pedro es la diversidad de opiniones respecto a la “importancia de mantener” las costumbres.

Lo anterior se corrobora con lo observado en campo: en Tlaltzintla se muestra una participación política electoral “civilizada”, en cambio en El Zapote es muy disputada la contienda electoral y se presentan secuelas poselectorales, al igual que en San Francisco; en San Pedro Tziltzacuapan son menores. Con relación a la diversidad religiosa, en efecto ahí donde más se manifiesta es donde mayor diversidad existe, pues El Zapote cuenta con cinco iglesias: católicos ortodoxos, pentecostés, adventistas del séptimo día, sabbatistas, la palabra de dios.

En cambio, la diversidad de puntos de vista sobre la importancia de mantener las manifestaciones culturales se relaciona con los niveles de aculturación existentes, siendo más visible en San Francisco y San Pedro Tziltzacuapan, las de mayor integración a la sociedad nacional, no tanto en EL Zapote y Tlaltzintla, donde en efecto, mantienen la lealtad lingüística y el apego a su cultura es mayor.

Es interesante observar cómo factores que desde el exterior se supone inciden en los conflictos y pueden desencadenar cambios, el pensamiento diferente de los jóvenes por su educación recibida y de la gente que migra, proclives a asimilar nuevas formas de pensar no se consideran causas de los conflictos por la aplicación de usos y costumbres. Ello nos explica por qué algunas conductas de los jóvenes son tipificada como una falta: vandalismo juvenil; también revela como los comportamientos, actitudes y formas de pensar, de la gente más receptiva al cambio: los jóvenes y migrantes no logra permear a la comunidad, como sí lo hace la diversidad política y religiosa.

Cuadro 11. Causas de los conflictos comunitarios por aplicación de usos y costumbres

Causas de los conflictos	Tlaltzintla	El Zapote	San Francisco	San Pedro Tziltzacuapan
A la existencia de grupos internos (división interna)	1	17	1	1
A la presencia de otras religiones		9	2	
A que hay opiniones diferentes respecto a la importancia de mantener nuestras costumbres			17	2
A que los jóvenes que estudian piensan diferente	1	2	4	
A la migración		5	2	
A problemas de jurisdicción con otros municipios y autoridades				
La existencia de diferentes partidos políticos		17	17	1
Otro (especifique)				
No sabe	8	11	34	23

Fuente: Encuesta de cargos, autoridades y justicia contemporáneos. CDI-CIESAS 2009

En Tlaltzintla consideran que las autoridades comunitarias son reconocidas por el municipio, así como sus resoluciones, aunque también se sienten reconocidas por las autoridades estatales, pero estiman que éstas no respetan del todo sus resoluciones. La situación cambia respecto a su relación con las autoridades judiciales, sobre las cuales en su mayor parte se abstienen de comentar. En El Zapote se percibe el reconocimiento por las autoridades municipales, pero no a sus resoluciones; baja considerablemente la aceptación al reconocimiento por parte de las autoridades estatales y judiciales.

Solo la mitad de la población entrevistada en San Francisco considera que el municipio reconoce a sus autoridades, y casi una tercera parte, que sus resoluciones también son respetadas. San Pedro es la comunidad donde más se percibe que sus autoridades son reconocidas por el ayuntamiento y también sus resoluciones son respetadas; aunque con menores porcentajes, también considera tener una buena relación con las autoridades estatales y judiciales.

En tanto que la relación más estrecha es con el municipio, los conflictos de las autoridades comunitarias con otras instancias y sus representantes, son con las municipales, excepto en San Pedro. Llama la atención que en dos comunidades El Zapote y San Francisco, también se visualizan problemas con la Comisión Estatal de Derechos Humanos.

5.1.1. Apreciaciones sobre el funcionamiento de los sistemas normativos

Las principales apreciaciones que se desprenden del análisis de la muestra nos permite aseverar, que en todas las comunidades la mayoría de población encuestada considera importante que las autoridades consulten a la asamblea y a las demás autoridades en funciones; en tres de ellas se practica, excepto en San Francisco.

Los procedimientos que emplean las autoridades para resolver los conflictos prácticamente están divididas: en Tlaltzintla y El Zapote se aprecia que solo se recurre a los usos y costumbres, en mayor proporción que a la ley; esta tendencia se invierte en San Pedro Tziltzacuapan, aunque en todas ellas también se reconoce la aplicación de la ley, hay una opinión generalizada de que para la impartición de justicia se mezclan la ley y la costumbre. Eso mismo hace que se siga

considerando adecuada a la costumbre; no obstante, todas las comunidades manifiestan que ha cambiado.

San Francisco es un caso especial: si bien consideran que se recurre más a los usos y costumbres que a la ley, perciben a la costumbre como inadecuada, pero no encuentran en la ley una alternativa, pues tampoco les garantiza el respeto a su derechos, por eso aprecian que los cambios afectan. Como consecuencia es la comunidad en la cual la gente se siente poco atendida por sus autoridades.

De acuerdo a lo anterior, los sistemas normativos comunitarios con mayor “eficiencia” por el trato y la resolución de las problemáticas son Tlaltzintla, San Pedro Tziltzacuapan y El Zapote. Las normas comunitarias son acatadas, pero en todas las comunidades, los jóvenes resultan ser el sector menos respetuoso de las normas. Las dos primeras comunidades enfrentan pocos problemas por la aplicación de usos y costumbres, en cambio El Zapote y San Francisco son las de mayores problemáticas derivadas de la diversidad de opiniones y religiosa, el divisionismo político. En El Zapote el sistema normativo es reconocido como la instancia para la resolución del conflicto, a diferencia de San Francisco, donde la población prefiere canalizar sus asuntos al nivel municipal.

Por último, las relaciones con el nivel municipal son las más comunes: por cuestiones de representación legal todas las comunidades se sienten reconocidas por la autoridad municipal, pero también es la relación más conflictiva porque no siempre les respetan sus resoluciones comunitarias.

5.2. Análisis comparativo de los sistemas de cargos

El análisis de los sistemas de cargos permite identificar las formas de organización que los pueblos se han dado para mantener el orden comunitario, la gobernabilidad y la reproducción de la cultura mediante procesos identitarios, pero también normados desde la costumbre jurídica.

La comparación permite visualizar la permanencia de formas de organización, la persistencia y apropiación de cargos, más que el óptimo funcionamiento. El análisis se da a partir de la estructura comunitaria: clasificada en civil, religiosa y ceremonial. Aunque desde la visión

occidental, el sistema político mexicano hace una división de lo ejecutivo y lo judicial, en los pueblos indígenas no se llega a apreciar dicha división, e incluso lo cívico se interrelaciona con lo religioso-ceremonial. Sin embargo, para efectos metodológicos se hace esta división, lo civil se subdivide en lo ejecutivo, lo judicial y lo agrario, a efecto de visualizar las competencias de cada cargo. Con ese mismo fin, se diferencia lo religioso de lo ceremonial. Cabe hacer la aclaración que entiendo lo ceremonial más ligado al ritualismo característico de los pueblos huastecos, así aun cuando el cargo sea religioso, pero se inscriba más en lo ritual que en la religiosidad, el cargo se adscribe a la estructura ceremonial (cfr. anexo de organigramas). La presentación de los sistemas de cargos sigue un orden arbitrario.

5.2.1. Sistema de cargos Tepehua de San Pedro Tziltzacuapan

El sistema de cargos de San Pedro Tziltzacuapan es el único que muestra una complementariedad entre los cargos civiles y los religiosos. También resalta la organización territorial por barrios: Joaquín Vera (anteriormente Barrio Pisaflores, década de 1920-1930), Centro, Jardín y Palote; en torno a la prestación de faenas para limpia de calles, la organización y celebración del carnaval. Ello hace que cada barrio cuente con un juez de manzana, con capitanes de carnaval y pandillas. Carlos Heiras (2010:23-24), siguiendo a Millán (2007), considera que el sistema de cargos en el ámbito religioso es de “equivalencias” y rotatorio, para el caso de San Pedro, al alternarse el cargo de fiscal los barrios con mayor presencia indígena: Joaquín Vera, Palote y Jardín.

Para la organización de la comunidad, la promoción de la participación comunitaria y la regulación del orden comunitario, los cargos civiles predominan sobre los “religiosos”. Como en todas las comunidades analizadas, el principal cargo es el de agente municipal, en segundo orden el de juez auxiliar. La estructura civil se complementa con la presencia del secretario, el comandante (antes ministro), el cabo, el policía primero y siete policías más. Además, las autoridades cuentan con alguaciles, cuya función es ser mensajeros, avisar a quienes son citados por las autoridades, o cuando se convoca a reunión o faenas; es un cargo semejante al de *topil* entre los nahuas.

Debido a la influencia gubernamental e integración a los niveles de gobierno y el Estado, existen dos cargos importantes: la junta de mejoramiento moral cívico y material, órgano de carácter

colectivo, popularmente conocida como “junta de mejoras”, y el consejero comunitario, relacionado con la gestión y representación ante el Consejo Municipal de Desarrollo Social que “maneja” y “vigila” los recursos del Ramo 33 administrados por el Ayuntamiento Municipal, este cargo no es permanente, solo cuando la comunidad tiene autorizada una obra pública. Además de comités de trabajo entre los que destacan los de salud y los relacionados con la educación, las sociedades de padres de familia; comités de programas: PROCAMPO, Oportunidades; de gestión de proyectos productivos, servicios y obras públicas, entre otros.

Aún cuando se combina la organización comunitaria con la socioterritorial (barrios), las autoridades comunitarias tienen competencias para el ámbito comunitario y la representación general de la congregación. En cambio, los comités tienen fines específicos y gremiales, pero deben coordinarse con las autoridades de la comunidad.

San Pedro mantiene una presencia de cargos religiosos que se remontan a la colonia como el de fiscal, y que ha sido apropiado por los Tepehuas, considerado durante mucho tiempo como el “más grande”, al grado de que era el último cargo desempeñado por un carguero; como parte de la custodia de los santos, pero sobre todo del niño dios y su culto peculiar, que se celebra en Santoro (Todos Santos), la navidad y el año nuevo, día de reyes y el 2 de febrero (cfr. Heiras, 2010). En el nombramiento del fiscal intervienen las autoridades civiles³⁷, además de los allegados al fiscal saliente, el rezandero³⁸. Entre sus funciones está la de barrer la galera, chapear el camposanto, antes ponía la ofrenda en la iglesia, costea “el costumbre” de transmisión del cargo en año nuevo; si bien no se nombra en asamblea, el agente municipal y los allegados se reúnen en la agencia para nombrarlo, y se informa a la asamblea.

Otro cargo de naturaleza religiosa es el campanero, antes era nombrado en año nuevo por el fiscal, ahora se nombra antes del 15 de septiembre entre el agente municipal, el fiscal y los allegados al culto del “niño dios”; ambos cargos duran un año. La principal función del campanero es tocar la campana durante Santoro (todos santos), iniciando el 16 de septiembre, cuando los Tepehuas festejan a los “muertos en desgracia” asesinados o accidentados: “la va

³⁷ Información recogida en el taller de reflexión con autoridades celebrada en San Pedro el 10 de agosto de 2009.

³⁸ Carlos Heiras no menciona la participación de las autoridades, pero admite que dicho cargo no se inscribe en un “verdadero sistema de cargos” y opera de acuerdo a un “sistema de equivalencias” que implica la rotación del cargo por barrio, excepto barrio centro, en una especie de alternancia territorial.

tocando cada tercer día, después cada dos días, del 30 de octubre en la noche se va de corrido hasta el dos de noviembre”. Son dos campaneros, uno es el responsable y tiene ayudante. Otra de sus funciones es ayudar al fiscal en el chapeo del camposanto. El inicio de su cargo -previa celebración de la “costumbre del elote”- precisamente el día de la independencia, da al nombramiento y ejercicio del cargo, un simbolismo religioso anclado en el nacionalismo, debido a que para los Tepehuas, el inicio de Santoro se da con la veneración a los “muertos en desgracia”, lo que coincide con el inicio de la independencia nacional, donde varias personas luchadoras cayeron asesinados por arma.

Esta fuerte religiosidad, basada según Carlos Heiras (2010) en un componente ritual que se nutre en la cosmovisión da cohesión e identidad étnico-cultural a los Tepehuas, frente a los mestizos, en especial, ante los caciques del barrio centro. Llama la atención que la mayordomía se haya perdido y que la fiesta patronal en honor a San Pedro tenga más carácter de “feria titular”. Los participantes en el taller refieren que la mayordomía se perdió entre 1956-1958, cuando en la fiesta patronal hubo una balacera entre “bandoleros abigeatos” y policías de seguridad pública, de ahí en adelante se suspendió la fiesta y la mayordomía entro en desuso. La fiesta patronal se reanuda en 1981³⁹, más con carácter de “feria titular”, donde el principal atractivo es el jaripeo y los huapangos ahora bailados también por los mestizos, con una reducida procesión que tiene un corto recorrido alrededor del Barrio Centro. Aquí entra en acción el catequista y el comité organizador de la fiesta que incorporan la participación de “la junta de mejoras”.

Dentro de la estructura organizacional festivo-religiosa, se encuentran los capitanes del carnaval:

“En San Pedro dura cuatro días y cada barrio lo organiza un día. En Joaquín Vera se hace los sábados, el domingo en Palote, en los dos barrios se pone el muñeco. Lunes y Martes se hace en los otros dos barrios: Jardín y Centro, estos son más modernos, solo se disfrazan y bailan por la tarde hay Huapango. En Joaquín Vera se ofrendan las máscaras, se duermen una semana aparte de sus mujeres, tienen que abstenerse de relaciones sexuales”.⁴⁰

La organización del carnaval requiere hacer fuertes erogaciones para pagar música de tambor, contratar el trío huapanguero, sacar permiso para los bailes, dar comida, refrescos, cena y conseguir las máscaras y vestidos. Por eso existe el capitán primero y además participan “hasta

³⁹ Entrevista con Marciano Solís exagente municipal y gestor comunitario, el 30 de septiembre de 2010 en San Pedro Tziltzacuapan, Ver.

⁴⁰ Información recogida en el taller de reflexión con autoridades celebrada en San Pedro el 10 de agosto de 2009.

20 personas que le cooperan, si no tienen efectivo, consiguen trabajo juntos para cubrir los gastos del carnaval”, verdaderas cuadrillas que evocan el cargo del *mapulan*, quien coordinaba cuadrillas de jornaleros con el objeto de reunir fondos para la fiesta de Santoro, vemos entonces como dicha organización y cargo está enraizada en las formas de organización tradicional para cubrir los gastos de las festividades (Williams, 2004:134). Para la festividad en sí se organizan pandillas por barrio, y son las que bailan y alegran el carnaval que organiza según el roll por barrio.

Otros cargos rituales importantes son el curandero y rezandero, encargados de celebrar los rituales y sostener la reproducción del sincretismo religioso tepehua, al grado que son actores principales en la designación y la ceremonia de transmisión del cargo de fiscal, la procesión del niño dios durante el 31 de octubre portando el bastón de rayo (Heiras, 2010:21-22).

Más que cargos de carácter religioso, podemos apreciar en San Pedro cargos anclados en la ritualidad, en coordinación con las autoridades comunitarias, lo que pudiera suponer que estamos ante la presencia de una complementariedad no sólo en la designación, sino por el tipo de funciones que realizan los principales cargos: el fiscal y el campanero, por el otro lado la recreación del *mapulan* y la revaloración de una forma organizacional para el carnaval muy parecido a las cuadrillas coordinadas por el antiguo *mapulan* y ahora lo hace el capitán primero. Ello nos permite aseverar sobre un sistema de cargos con integralidad, que aún cuando combina la organización comunitaria con la socioterritorial (barrios), las autoridades comunitarias tienen competencias para el ámbito comunitario y la representación general de la congregación, en cambio los jueces de manzana, capitanes y comités que tienen fines específicos y gremiales, pero deben coordinarse con las autoridades de la comunidad, de ahí la integralidad.

5.2.2. Sistema de cargos Totonaco de San Francisco

A diferencia de San Pedro, los Totonacos de San Francisco presentan una mayor religiosidad, siendo el cargo de mayordomo el más importante dentro de la esfera religiosa y ceremonial. Hay en total 10 mayordomos para dos fiestas religiosas con sus respectivas mayordomías (San Francisco y la Santa Cruz), a pesar de la presencia-ausencia de la iglesia católica y la disputa que

del espacio ritual y la feligresía entre las iglesias ortodoxa y romana, ambas asentadas en Pisaflores y con presencia en San Francisco.

La fiesta patronal es organizada por cinco mayordomos, uno por cada día que dura la fiesta, siendo esta de carácter religioso, en cuya organización actualmente no hay participación de la autoridad civil, el agente municipal y sí en cambio de los vecinos, quienes además apoyan a los mayordomos con cooperaciones en efectivo y especie. El baile es costeadado por el mayordomo principal, pero organizado por los vecinos. Es curioso ver, como éstos llegan con cartones de cerveza que entregan al mayordomo y sus propias bancas o sillas para sentarse alrededor de la pista de baile, en la explanada frente a la galera pública⁴¹. Ello explica la fuerte presencia de la religiosidad que cohesiona y da identidad a los totonacos.

Otra fiesta que celebran los Totonacos es la de la Santa Cruz. Al existir cinco cruces, cuatro de camino y una en el centro del pueblo, hay cinco mayordomos de cruces, porque son cuatro cruces en las salidas del pueblo, hacia: Santa María Apipilhuasco-San Lorenzo, en la Loma por la salida a San Esteban, en la salida rumbo a San Ambrosio y en la salida a Acalmancillo-Mecapalapa, y la del centro. Por tal motivo, se nombran cinco mayordomos, aunque no necesariamente éstos viven en los barrios donde se localizan las cruces⁴². También encontramos la presencia del campanero, pero a diferencia de San Pedro, éste toca las campanas para la misa, en Todos Santos y para avisar de algún imprevisto, reunión o festejo público (programa cultural, desfile, o baile). A pesar de ello, su función es más religiosa, pero también se nombran por las autoridades civiles. Además hay un catequista de la iglesia católica y también un templo evangelista que cuenta con un pastor.

Los mayordomos son nombrados entre los allegados a la festividad religiosa, casi siempre de entre quienes han servido como ayudantes, quien propone e invita al nuevo mayordomo, es nombrado por el propuesto como compadre.

En el plano festivo encontramos la celebración del carnaval, su duración es de una semana, y por cada día de la fiesta carnestolenda hay un mayordomo encargado de organizar y dar la comida. El

⁴¹ Información de campo obtenida mediante observación durante la fiesta patronal el 4 de octubre de 2009.

⁴² Entrevista con el señor Socorro Solano María, expresidente de la sociedad de padres de familia de la telesecundaria y gestor comunitario, realizada el 16 de septiembre de 2010 en San Francisco.

mayordomo tiene ayudantes que él mismo busca, éstos le apoyan en las labores de la preparación de los alimentos y la atención a la gente de la comunidad que acude a la comida, además busca un capitán, pero éste a diferencia de los pueblos: Nahuas, Otomíes y Tepehuas, no organiza el carnaval, es quien va adelante, el que dirige la cuadrilla de disfrazados.

La estructura civil está encabezada por el agente municipal, seguido del juez auxiliar. Sin embargo, el divisionismo político promovido por los grupos de interés al interior de los partidos políticos (PRI) y la presencia de otras fuerzas políticas con presencia electoral PRD y PAN, han generado poca participación comunitaria, pero sobre todo han ocasionado desorganización y desvinculación del sistema de cargos, no sólo entre la esfera civil y la religiosa, sino al interior de la estructura civil: entre la agencia municipal y el juez auxiliar.

Hay una crisis de representatividad de las autoridades, en especial del agente municipal. Ello aunado a los abusos de autoridad que comete y un ejercicio del cargo de manera arbitraria y corrupta, ha llevado a suplantar al juez auxiliar. Pero además, al cobrar por la impartición de justicia, al imponer “multas altas” y actuar con parcialidad y favoritismo hacia sus allegados, demuestra un ejercicio desmedido del poder, más que una vocación de servicio a la comunidad. Esta tendencia de concentrar funciones y suplantar al juez no es del actual periodo (trienio), viene del anterior (2005-2007), aunque con autoridad emanada de partido político distinto. Ello nos permite asegurar que el tejido social ha sido erosionado por la presencia de partidos políticos, por la promoción del clientelismo más que de la participación ciudadana. Lo anterior, ha sido posible por las alianzas establecidas entre grupos de interés comunitarios y partidos políticos, en torno a contiendas electorales y el apoyo a las gestiones del presidente municipal en turno. Todo ello ha traído apatía, pero también la resistencia pasiva, que ha llevado al desconocimiento y a la toma de la agencia municipal en el anterior trienio, y en este a un desconocimiento de facto del agente municipal.

Aun cuando la estructura de organización comunitaria plantea una separación de poderes: ejecutivo y judicial; con auxiliares de cada autoridad principal: el comandante, el cabo y la policía del lado del agente municipal, el *topil* mayor y los *topiles* en apoyo del juez auxiliar. En la práctica el cuerpo de policía se ha desintegrado por la actuación del agente y el poco respaldo de

la comunidad, además de que al nombrar el agente al comandante, luego entre los dos nombran a los policías, en el actual periodo sólo designaron a gente a fin a su grupo político, cuando antes eran nombrados en asamblea comunitaria, lo que dejó de hacerse aproximadamente hace 12 años. Los topiles, según lo reconoce el propio juez⁴³, han dejado de participar, porque él ya no acude a la agencia municipal, que fue cerrada por el agente y porque éste concentra las funciones y atiende los conflictos entre los vecinos de la comunidad. A decir del juez, se ha perdido el respeto entre autoridades y de los vecinos hacia las autoridades, pero sobre todo de los jóvenes a las autoridades.

Existen comités de programas y trabajo que tienen peso organizativo e incidencia entre los vecinos, el comité de Oportunidades y la sociedad de padres de familia, sobre todo de la primaria estatal, donde estudian alrededor de 600 alumnos. Además, hay comités de proyectos productivos y de salud, entre otros.

En síntesis, la vitalidad del sistema de cargos de San Francisco se encuentra en la esfera religiosa. La participación comunitaria que movilizan para sus festividades es considerable, pero al no haber coordinación con las autoridades comunitarias, se muestra como un ámbito separado. El sistema no tiene integración en la estructura civil por la pérdida del respeto y la vocación de servicio como valores esenciales dentro de la comunidad; además de la concentración de funciones tolerada por el ayuntamiento que ha llevado a la suplantación del juez por el agente municipal.

5.2.3. Sistemas de cargos Otomí de El Zapote

La comunidad de El Zapote es la de mayor diversidad religiosa de las cuatro estudiadas, existen cinco iglesias: católica ortodoxa, pentecostés, adventista del séptimo día, sabatistas, asamblea de dios; además los costumbristas cuentan con su propio espacio, el *Gundeni* (casa de costumbre). Ello a simple vista incide en la desintegración del tejido social. Sin embargo, la religión católica en su variante ortodoxa es la mayoritaria, ello ha significado que desde una importante institución se haya promovido el sincretismo religioso entre los Otomíes en lo general y en especial, los de

⁴³ Entrevista con el Señor Efrén Salvador Pérez, Juez Auxiliar de San Francisco, realizada el 17 de septiembre de 2010.

El Zapote. Pero sin duda lo que refuerza la ritualidad no solo es la identidad étnico cultural, la recreación de la cosmovisión, sino que al actuar ésta como “ideología comunitaria” obliga a mantener el orden interno y el equilibrio con la naturaleza, el cosmos, a través de la veneración a sus deidades: los cerros, el agua, al águila, la sirena. Para ello la participación de sus autoridades en sus rituales (el costumbre de Santa Rosa, la promesa de los costumbristas y festividad de veneración religiosa a la Cruz del Camino), refleja una integralidad del sistema de cargos, que dependiendo de la alternancia política de los grupos políticos en poder de la agencia municipal, se verá reforzada o estancada.

Los cargos más importantes dentro de la estructura del sistema de cargos otomí son el agente municipal y el juez, pero el mayordomo y el *badí* (ritualista que celebra el costumbre) igualmente son importantes para la preservación o revaloración de la ritualidad como expresión de la ideología comunitaria.

A diferencia de San Francisco, en El Zapote no hay muchos Mayordomos, solo tres, pero su participación no se reduce a la veneración de su respectivo santo, sino que todos confluyen en la celebración patronal de la Santa Cruz y por supuesto actúan por separado durante la festividad de cada santo: San Antonio y Santa Rosa de Lima. Durante la fiesta de la Santa Cruz, el primer mayordomo carga la Cruz del Cielo o Mayor junto con San Antonio primer padrino, enviado a abrir la puerta de la iglesia y por lo tanto, de la cruz de la puerta; el segundo mayordomo carga la Cruz del Medio Mundo o Alba, junto con la virgen de Guadalupe y el Santo Niño (niño dios) y el tercer mayordomo carga las cruces pequeñas de la tierra y el agua, junto con San Martín de Porres y San José (Lazcarro, 2006: 14-15). Además en esta fecha, aun cuando no es mayordomo, el agente municipal debe cargar y venerar la Cruz del Camino por ser ésta quien cuida al pueblo y al ser éste quien lo representa como su autoridad. El *badí*, en cambio, participa en “el costumbre”, dentro de los cuales sobresalen el de Santa Rosa y el de la promesa de los costumbristas, realizada el 15 de septiembre.

En la esfera civil, existen los cargos de agente municipal, suplente del agente, el secretario, comandante, cabo y policías (15), los cuales a su vez se desempeñan como *topiles*; el juez auxiliar cuenta con su secretario y vocales. Entre los comités que incorporan la participación de

la mujer están: el de salud, el de Oportunidades, el del DIF. El “escolar” resulta ser el presidente de la sociedad de padres de familia de cada escuela existente en la comunidad. El “mejoramiento” es un cargo venido a menos, pero se mantiene dentro de la estructura organizativa de la comunidad y corresponde a la presidencia de la junta de mejoramiento moral, cívico y material, una instancia de carácter estatal para la promoción de la participación comunitaria, que tenía como fin recabar fondos a través de actividades recreativas para realizar obras de beneficio colectivo.

Existen varios comités de gestión de obras, proyectos productivos. Al ser una comunidad que se moviliza ha desarrollado una capacidad de gestión y negociación, al participar en los movimientos sociales del municipio, establece alianzas con actores políticos y autoridades en turno; además se ve favorecida por su cercanía con la cabecera municipal, que le ha hecho entrar en una interrelación con dependencias gubernamentales.

Al ser un ejido, hay una organización agraria representada por el órgano colectivo del comisariado ejidal, que se integra por presidente, secretario, tesorero y tres vocales, además del consejo de vigilancia: presidente, secretario y vocal. Estos cargos son definidos en la ley agraria, la única adaptación que le han hecho es en relación con el número de vocales, pues normalmente se nombra un vocal del comisariado y otro del consejo. No obstante su competencia agraria, cuando los asuntos son por colindancias de solares, acceso a los recursos naturales y otros que involucren a personas de la comunidad, recurre a las autoridades civiles: agente y juez, incluso a la asamblea comunitaria, para resolverlos.

La integralidad del sistema está presente, no obstante que en la actualidad El Zapote es gobernado por un evangélico. Si bien éste no participa en los rituales y fiestas católicas, porque su religión no se lo permite, es importante resaltar que otras autoridades lo suplen: agente suplente, el comandante, el juez. Además, ello da muestras de la tolerancia religiosa que empieza a mostrarse en el seno de la comunidad. En este sistema se presenta la integración de tres esferas: civil, agraria y religiosa.

5.2.4. Sistema de cargos Nahua de Tlaltzintla

Es una comunidad donde hay preeminencia de los cargos civiles, existen cargos religiosos que no se mezclan con la ritualidad, aunque en su nombramiento la comunidad y no sólo las autoridades intervienen, para avalar e incluso para proponer la organización de la fiesta patronal en honor de San Andrés el 30 de noviembre. Esta situación no sucede entre los Otomíes y Totonacos y sí en menor grado con los Tepehuas.

El mayordomo tiene que costear: la comida, los gastos, sobre todo el convivio (la comida para toda la gente de la comunidad y de fuera). La comunidad paga parte de la banda y los cuetes. En Todos Santos, los mayordomos, -en Tlaltzintla se nombran dos-, acuden con el agente municipal para que en Asamblea Comunitaria les nombre topiles o ayudantes de los mayordomos. A veces el mayordomo invita a sus propios topiles. (Bello, 2005:5)

Aunque no existan barrios en Tlaltzintla, la organización de la fiesta responde a un modelo dual que divide la comunidad en dos partes arriba-abajo, y cada una nombra un mayordomo y tres *topiles*. Existen dos mayordomos para celebrar la fiesta patronal y seis *topiles*, cuya función en realidad es la de ayudante del mayordomo, no de mensajero, como suele suceder en casi todas las comunidades, auxiliando a las autoridades civiles. También hay un comité de la capilla y un catequista, que tienen funciones meramente religiosas: custodia de la iglesia y celebración de la palabra. Existen capitanes que organizan la celebración del carnaval.

La localidad de Tlaltzintla muestra una diferencia con relación a las otras en cuanto a su territorio: sus tierras de labor están alejadas del núcleo poblacional, no hay contigüidad, y son de carácter ejidal, mientras que el núcleo habitacional está asentado en unas tierras propiedad de la comunidad, de ahí que las consideren su fundo legal, pero las adquirió hace tiempo mediante compra-venta a su expropietario. El acceso a los recursos naturales es desigual en cuanto a las tierras ejidales por su poca disponibilidad, pero su acceso en el área urbana para obtener un solar es regulado por la asamblea comunitaria. Eso hace que los ejidatarios como vecinos de la comunidad tengan que acatar los acuerdos de la asamblea, pero no existe reciprocidad del ejido para con la comunidad, de tal manera que, al nombrar sus autoridades ejidales y tratar los asuntos agrarios, lo hagan por separado, es decir, aunque hay ejido, la esfera agraria se desvincula de la dinámica comunitaria, al contar con sus propias autoridades: comisariado ejidal y consejo de vigilancia.

El cargo principal es el de juez, más que el de subagente municipal; es el último cargo que ocupa un carguero, ambos cuentan con suplentes, en el caso del suplente del juez hace las veces de *topil* y secretario:

“Para ser presidente de algún comité, como el escolar, primero hay que ser vocal. Para ser comandante hay que ser policía primero. Para ser juez, hay que ser suplente del juez y subagente municipal. Es más importante el cargo de juez que el de subagente, porque debe tener conocimiento, experiencia, haber ocupado casi todos los cargos, en cambio al subagente no se le exige tanto” (Bello, 2005:4).

El nombramiento de sus principales autoridades juez y subagente municipal, es por un año y se hace en asamblea comunitaria sin mediar convocatoria del ayuntamiento: “La comunidad nombra al juez y al agente por un año de gestión. La elección del agente, el juez, se hace a la mitad de la faena, en *mophepena* (se elije), el agente explica y los faeneros eligen al nuevo agente” (Bello, 2005:4).

En Tlaltzintla existen cargos que en las otras comunidades no están presentes: mayor, mayor segundo, pero prescinden de *topiles* como auxiliares del agente. Además, hay un comandante, un cabo y policías. También existen comités, sobresaliendo los de Oportunidades, del DIF, de salud, escolar, y de gestión de proyectos productivos y obras. La comunidad destaca por su participación en proyectos de desarrollo y pluralidad política-electoral.

La vida cotidiana y la organización social están centradas en la comunalidad que contrasta con las demás comunidades analizadas. La vocación de servicio de sus autoridades encuentra respeto entre la ciudadanía y hace que la organización comunitaria sea eficiente: realizan faenas y reuniones cada semana, los acuerdos son tomados en consenso por la asamblea y acatados en su mayoría. Pero la mujer y los jóvenes son excluidos, más que en las otras comunidades:

“La gente respeta las reglas porque se aplican parejo, incluso a las mismas autoridades se les castiga y se les obliga a rendir cuentas. Como los vecinos ven que no hay distinciones, obedecen. Cuando las autoridades entregan el cargo, lo hacen previa revisión del inventario de bienes de la comunidad, misma que es atestiguada por las nuevas autoridades. Todo se tiene que entregar, las cosas que se utilizaron en alguna obra deben informarse para que se utilizaron, en fin rinden cuentas”. (Entrevista a Alberto Bautista Hernández, citado en Bello, 2005: 21).

A pesar de la fuerte comunalidad y vigencia de usos y costumbres, su sistema de cargos no logra una integralidad plena, al separarse la esfera agraria de la civil, no obstante que los cargos religiosos parecen estar subordinados al interés comunitario más que al de los feligreses, como en

las otras comunidades investigadas; éstos no tienen demasiado impacto en la organización comunitaria tal vez por la ausencia de ritualidad.

5.2.5. Afinidades y diferencias de sistemas normativos y de cargos

En todas las comunidades los principales cargos son civiles, agente y juez, salvo en Tlaltzintla, donde se invierte su orden, y en San Francisco donde, el juez pierde presencia y funciones.

En San Francisco se presenta el divisionismo político, la preeminencia religiosa, la suplantación del juez y una desintegración del tejido social. Hay una organización judicial exprofeso que ha entrado en desuso: el juez y sus topiles, el cuerpo de policía. Todo ello genera ingobernabilidad y apatía como características.

En Tlaltzintla hay preeminencia civil, cohesión comunitaria, coordinación de autoridades civiles, participación comunitaria en faenas y los asuntos públicos, de la organización de la fiesta patronal; ausencia de religiones evangelistas. Se privilegia el orden por delante al apearse a los usos y costumbres, acuerdos de asamblea comunitaria, y considerar al juez como máximo cargo, a pesar de la escasa ritualidad.

En San Pedro existe una complementariedad de cargos civiles con religiosos, una separación de poderes ejecutivo del judicial, pero con coordinación. Esta presente la ritualidad, pero hay poca participación comunitaria en faenas y cooperaciones para el mejoramiento colectivo, no así en las festividades tradicionales, salvo la fiesta patronal; la presencia de partidos políticos inhibe la participación. Se percibe una integración y aculturación mayor, que ha permitido el empoderamiento de los indígenas en su lucha contra el caciquismo, esto les ha permitido ocupar los principales cargos. En el plano de la impartición de justicia, se presenta una tendencia hacia la oficialización de la misma.

En El Zapote, la cosmovisión recreada por la ritualidad ha conformado una ideología comunitaria que reproduce la identidad étnico cultural, y mantiene el orden comunitario y con la naturaleza. Las autoridades participan de actividades religiosas por costumbre, lo que se ha vuelto regla comunitaria. Se percibe un alto nivel de participación ciudadana como gestores y beneficiarios de programas de desarrollo y asistenciales, hay movilización social y capacidad de negociación,

mayor diversidad religiosa y política, que la hace aparecer en constante conflicto. A pesar de ello muestra coordinación de autoridades de todas las esferas: civil, agraria, religiosidad.

5.3. Los principales rasgos de los sistemas normativos comunitarios en la Huasteca Media Veracruzana

La justicia indígena de la Huasteca Media Veracruzana entre los Nahuas, Tepehuas, Otomíes, no así con los Totonacos, se caracteriza por ser preventiva al inicio de la mayoría de los casos y en la mayoría de casos leves, se preocupa por la reparación del daño, más que por aplicar sanciones de carácter punitivo. Es común que las autoridades y la población hablen en términos de *tlaixpanoli* (faltas), más que delitos. Para los nahuas los problemas son más bien preocupaciones, a las que llaman *tequipacholli*, por lo tanto, se ocupan en resolverlas porque es algo que “llega a verse como un trabajo que puede aplastar” (Hernández, 2001:158). Tal vez por ello, la solución es la reparación del daño.

Los llamados de atención son la primera sanción cuando se trata de faltas leves. El juez actúa como un consejero, alguien que orienta al inculcado para que corrija su comportamiento, dirige su discurso a las partes en busca de restaurar la armonía entre ellas, por lo cual, alcanzar el *tlapopolwele* (perdón) es uno de los fines mediante el diálogo y la comprensión entre las partes en conflicto.

El perdón se simboliza con la toma de refrescos, de un *coxtle* (trago de aguardiente). Esta costumbre se sigue al pie de la letra por los nahuas, “la multa” muchas veces es simbólica, el pago de refrescos, pero éstos se incluyen en todas las multas sin importar el tipo de falta: leve, menor. Al final del conflicto, alcanzada la *mosencahua* (resolución) como señal de arreglo, el culpable paga y compra los refrescos (a veces *coxtle*), los toman entre todos: autoridades, culpable, quejoso, policías, para simbolizar el *sencauali* (acuerdo tomado), que se llegó a una conformidad, que en adelante habrá convivencia y se llevarán bien.

Aunque el pago de los refrescos se empieza a distorsionar, es común, que derive en el acto de “dar para el refresco”, entendido como un pago a las autoridades por la pérdida de su tiempo invertido para arreglar el asunto. Entre los Totonacos dar para el refresco es sinónimo de corrupción, de pagar por la justicia, la percepción de los pobladores de San Francisco es que sus

autoridades actúan a favor de quien más tenga para pagar las altas multas que imponen por hacerles justicia, “ahora si hay dinero, hay justicia, sí no, no.” (Martínez, 2008:24).

Prestar servicio a la comunidad es prerequisite para la obtención de derechos en las comunidades indígenas, de manera más notable entre las Nahuas, Tepehuas y Otomíes. El derecho de ser tomado en cuenta o a participar (Tovar,2006:10) está presente como cumplimiento de una obligación, que se convierte en una relación recíproca: obligación-derecho, cuando se adquiere la categoría de vecino, por lo regular una vez que el joven varón se casa -entre algunas comunidades nahuas, a partir de que el “jovencito” deja de estudiar la telesecundaria, el telabachillerato-, tiene la obligación de prestar faenas, aportar cooperaciones, asistir a las asambleas; cumplida esta parte tiene derecho de ser tomado en cuenta externando sus opiniones en la asamblea, ser nombrado para algún cargo, lo cual a su vez es una de sus obligaciones para con la comunidad.

El vecino tiene derecho al acceso a los servicios públicos, a ser escuchado por las autoridades y ser apoyado con la firma y sello de algún oficio para solicitar algún beneficio o realizar un trámite ante las instituciones o el ayuntamiento, de recibir constancias de vecindad o de nacimiento para tramitar actas ante el registro civil.

5.3.1. Normas, reglas y acuerdos

Inicialmente nos propusimos codificar la costumbre, encontrando en el transcurso de la investigación, interesantes iniciativas comunitarias en El Zapote y San Pedro Tziltzacuapan. La apreciación sobre el reglamento es diferente. Para los Otomíes y Tepehuas es positivo contar con uno, para los Totonacos les es indiferente, en cambio los nahuas cuestionan el valor de lo escrito porque han observado que no se cumple la ley escrita y desconfían sobre la efectividad de un reglamento.

Cuando se presentaron los resultados del diagnóstico sobre la impartición de justicia en Tlatzintla en reunión comunitaria, al momento de proponer la elaboración de un reglamento comunitario, se escucho la frase “sí se escribe, no se va a respetar”, don Alberto Bautista Hernández, comenta “siempre se tratan los asuntos en la asamblea y entre todos se resuelven, para evitar problemas se

analizan los asuntos y acuerdan soluciones, por ejemplo, para evitar problemas con los colindantes y los daños que les cometen sus vacas y caballos, acordaron cercar, en vez de hacer reglamentos”⁴⁴.

En El Zapote durante un grupo focal⁴⁵ se manifestaron sobre el contenido de un reglamento comunitario que estuvo vigente durante 2000-2004 en los siguientes términos: “El reglamento contenía cómo organizarse para el trabajo comunitario, organizarse para faenas, la organización de las autoridades, comités, qué tipo de trabajo y obras se pueden solicitar, también para el trabajo de mujeres y las cooperaciones”. El procedimiento seguido para la elaboración y aprobación del reglamento, expresado por las propias autoridades fue: “Cuando elaboramos el acta lo pensamos entre autoridades, hicimos el reglamento, en una reunión se autorizó y lo lleve al ayuntamiento, allá lo aprueban pero aquí lo acordamos”. Las opiniones de algunas autoridades de El Zapote sobre el reglamento, es positiva, aceptan la codificación, según ellos que el reglamento “diga punto por punto como se va hacer justicia”. Se necesita el reglamento, pues con él, la autoridad tiene que saber hacer justicia, “por eso me interesa el reglamento interno, para saber y servir, porque si no tiene que renunciar por no servir”.

En cambio ente los nahuas su opinión revela desconfianza, no obstante que reconocen que el mayor problema se genera porque no todos los vecinos dan faena y que los jóvenes son quienes menos respetan a las autoridades, lo que implica, que ya no se acatan las reglas de la comunidad y algunos manifiestan opiniones favorables para elaborar y aprobar un reglamento.

Durante nuestra revisión a los reglamentos comunitarios encontrados, se observó que los mismos regulan la participación comunitaria para fomentar la organización de la comunidad y el trabajo colectivo, pero no codifican la costumbre para reglarla fijando procedimientos, sanciones, tipo de conductas que configuren la comisión de delitos. Los Nahuas son los que muestran más oralidad en sus sistemas normativos y mayor reticencia a la codificación de la costumbre. Sin embargo, la presencia de reglamentos comunitarios, es un indicador del proceso de codificación de la costumbre presente en varias comunidades indígenas, relacionado con la participación y el

⁴⁴ Información de campo, relatoría de la reunión comunitaria en Tlaltzintla, sábado 10 de enero de 2009.

⁴⁵ Información de campo obtenida en el grupo focal con autoridades y actores realizado el 4 de junio de 2008.

trabajo comunitario, alentado por algunos ayuntamientos: Ixhuatlán de Madero y Chicontepec, entre otros, o por la Procuraduría Agraria.

Es común referirse a los sistemas normativos como un conjunto de normas, incluso algunos llegan a definirlos como “las leyes de la comunidad”. Es obvio que esa denominación hace alusión a procesos legislados derivados del derecho positivo y no de la costumbre jurídica, en cambio, las reglas y los acuerdos (Cuevas, [2004:27-28] y Aguilar, et. al. 2002:43) si surgen del ámbito comunitario, de la discusión y consenso en asamblea comunitaria. En un primer momento es un acuerdo que al implementarse se convierte en regla y al recurrirse a su uso, al utilizarlo para solucionar conflictos, disputas, la regla no obstante su adaptación a las circunstancias, su muestra de flexibilidad por su carácter oral, se establece con carácter definitivo.

Podemos afirmar en cuanto a la administración e impartición de justicia, al hecho “de hacer justicia” como las mismas autoridades lo llaman, parten del acuerdo en asamblea comunitaria o en reunión de autoridades, que les permite establecer reglas no escritas, y que en la medida que se vuelve reiterado su uso, adquiere definitividad. No siempre un acuerdo se convierte en regla, es posible que el acuerdo no se institucionalice en regla, sobre todo cuando sólo se toman para emprender acciones y no para resolver conflictos (denuncias) entre las partes, disputas entre vecinos o entre vecinos y autoridades. Ello justifica y explica, la reticencia de los nahuas a los reglamentos y a que los existentes solo regulen la participación comunitaria en las faenas y asambleas.

5.3.2. El papel del juez: interlegalidad como recurso de resolución de conflictos

El juez actúa conforme a los valores de su cultura, los usos y costumbres, la experiencia acumulada por él y aquella transmitida por otras autoridades en funciones y su parecer. La orientación y capacitación recibida del juzgado municipal es mínima, por lo que una de sus mayores demandas son la realización de cursos sobre los derechos y las obligaciones de los ciudadanos y las funciones de las autoridades. Tanto los Tepehuas, como los Totonacos, para resolver un asunto levantan actas de conformidad o actas de respeto mutuo. En tanto que entre los Nahuas eso no se estila, sólo se levanta acta si el caso es muy grave para canalizarlo al municipio,

a la agencia del ministerio público, todo se deja al valor de la palabra y el respeto a los acuerdos de la asamblea.

a) En el desempeño del juez

Los jueces actúan “con base en la ley”, ya sea por que invocan discursivamente a la ley para resolver algún caso observando los procedimientos: levantan acta que sirve como una evidencia del acuerdo, de la conformidad, pero también como antecedentes del caso, prueba de su actuación y de las partes; respetando las garantías individuales o porque canalizan el caso a la instancia legal correspondiente, más no porque sus resoluciones se apeguen estrictamente a lo establecido en códigos o leyes. En cambio cuando dan consejos a la gente, la orientan, cuando preguntan y platican con las partes para conciliar, actúan con base en la costumbre.

Lo anterior nos demuestra cómo se presenta la interlegalidad recurriendo a la ley como un recurso discursivo, más que fundado en sentido estricto jurídico. Pero también a la costumbre mediante el consejo, como se acostumbra en el estilo bíblico de impartición de justicia (siguiendo a José Rubén Orantes García, 2007; y María Teresa Sierra, 2004 quienes lo retoman de Boaventura de Sousa). Si el demandante o demandado es exigente, el juez recurre al “discurso legal”, invocando la ley para explicarle, “en donde se dice la falta cometida y que sanción merecen”. A pesar de todo ello, casi todos los jueces reconocen que la función del juez es la de aconsejar y orientar a la gente.

b) El ámbito de las competencias

La articulación de niveles jurídicos: comunitario, municipal, distrital, se establece a partir de las competencias que cada uno asume, aunque en el caso de la Huasteca Media Veracruzana, las competencias del juez de comunidad de acuerdo a los sistemas normativos comunitarios, rebasan las establecidas en la ley para los jueces comunitarios.⁴⁶

⁴⁶ Véase artículo 86 de la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Veracruz, consultado en: <http://www.legisver.gob.mx/leyes/LeyesPDF/JUDICIAL170910.pdf>

La competencia más clara asumida por los sistemas normativos comunitarios es la de atender casos menores, los casos graves, “los hechos de sangre” (delitos mayores), son canalizados a la agencia del ministerio público.

Otra competencia es aquella que atiende las faltas leves. La siguiente expresión de un exagente municipal de San Pedro Tziltzacuapan cuando recuerda que: “En Ixhuatlán nos decían que los problemas, las faltas son allá (en la comunidad) pero cuando son hechos de sangre no se puede hacer nada, se pasan a Ixhuatlán”⁴⁷. Esto quiere decir, que el juez municipal, el agente del ministerio público, hacia una distinción de acuerdo a los principios del derecho, mientras el conflicto no sea grave, no adquiere las características de una disputa legal (denuncia) para ser dirimida en las instancias judiciales, las faltas deben ser atendidas en la comunidad y los delitos en el municipio, la Agencia del Ministerio Público.

Por la función auxiliar que la ley orgánica del poder judicial de Veracruz otorga al juez de comunidad, para coadyuvar en la impartición de justicia, legalmente lo convierte en un canalizador, aunque en la práctica es un mediador, sin embargo, cuando contradicen los procedimientos legales no siempre sus decisiones son respetadas por la instancia municipal y distrital, ni como antecedentes son consideradas; incluso en algunos asuntos menores, pocas veces el juez municipal regresa el caso a la instancia comunitaria para ser revisado o resuelto. Lo que en términos jurídicos significa que sus resoluciones no llegan a ser “cosa juzgada”, ello depende en gran medida de las partes en conflicto, sí éstas acatan la resolución, habrá arreglo. Analicemos el siguiente testimonio cuando se presenta un caso: “se le pregunta qué y cómo fue, si se pueden reconciliar, eso es por primera vez. Firman un acta para que queden de acuerdo. Depende de ellos que se arreglen, las autoridades no pueden imponerlo”.⁴⁸

La expresión “depende de ellos que se arreglen”, que lo quieran resolver, nos remite a una situación legal presente, si las partes quedan de conformidad con el arreglo, el asunto queda cerrado, en cambio si se inconforman pueden ser llamados nuevamente en la comunidad o a veces ellos mismos pasan a la instancia municipal o del ministerio público. A las autoridades les

⁴⁷ Entrevista con Gabino Álvarez Viguera. San Pedro Tziltzacuapan, Ver., 31 de julio 2008. Ex juez auxiliar en 1990 y axagente municipal en 1995- 98.

⁴⁸ Entrevista al agente municipal de Puyecaco, el 21 de septiembre de 2009.

ha quedado claro que su competencia es la conciliación, si mediante esta llegan a un arreglo de acuerdo mutuo, existe “la conformidad”, la aceptación de las partes. Por el contrario, si no se alcanza un acuerdo, los canalizan al municipio o a la agencia del ministerio público, es entonces cuando por lo regular se levanta el acta -aun en las comunidades nahuas de mayor oralidad en sus sistemas normativos-, para que sirva como antecedente ante a las instancias judiciales.

5.3.3. Mecanismos para mantener el orden: procedimientos y sanciones

Entre los Nahuas los problemas entre particulares: faltas o conflictos, se plantean por alguna de las partes ante la autoridad. Tiene que haber demanda por parte del afectado. El agente se coordina con el juez, éstos mandan a traer al involucrado, se escucha a las partes y el caso se analiza entre las autoridades que mantienen una interrelación mediante una estrecha comunicación (Hernández, 2001:158), De manera coordinada se atiende el caso, aunque: “el agente es la máxima autoridad, pero no puede determinar por sí solo. Tienen que convocar a una reunión de autoridades. Solo los casos que afectan a la comunidad son llevados a la asamblea general”⁴⁹.

Por lo regular, excepto en San Francisco, la resolución de problemas entre vecinos se realiza de manera colegiada entre: el juez, el agente municipal, el comandante y sus policías. Todos ellos se reúnen para analizar los casos. Salvo que se trate de asuntos leves: pleitos callejeros, agresiones verbales, amenazas o chismes, la autoridad a quien se plantea, los puede resolver sólo. En estos casos la sanción consiste en un llamado de atención, para que la próxima vez no lo vuelva hacer, le dan consejos para que no cometa los mismos errores y faltas.

En el marco de la consulta promovida por la Universidad Veracruzana Intercultural, sobre la apertura de la Orientación en Derechos como parte de la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo, se realizaron talleres en el área de cobertura de la Sede Huasteca, hago referencia a los siguientes procedimientos expresados por autoridades, actores comunitarios y estudiantes de la UVI en el taller de Pueyecaco, Mpio., de Ixhuatlán de Madero, Ver.

“Proceso de resolución de conflictos conforme a la justicia interna de la comunidad.

1. EL agente municipal actúa cuando hay una demanda.

⁴⁹ Información de campo obtenida en el grupo focal realizado en Hueycuatitla, Ver., el 5 de Julio de 2008.

2. El agente manda a llamar al que comete el delito, ya sea a través del vocal o de un policía, según sea el caso. Si el delito es leve será mediante el vocal y si es fuerte, lo mandará a traer con el policía.
3. La autoridad pregunta por qué se pelea o comete el delito.
4. El agente municipal le llama la atención, lo regaña, y lo invita a portarse bien.
5. A veces se levanta un acta donde se comprometen a portarse bien, a que no volverá a cometer el delito. Sin embargo, no siempre se levanta acta.
6. El juez le comunica al quejoso culpable que si lo vuelve a hacer, lo pasará al municipio.
7. Al final, como señal de arreglo, se compran y toman refrescos (a veces aguardiente) entre todos, autoridades, culpable, quejoso, policías, es para dar a entender que han quedado conformes, que convivirán en adelante y se llevarán bien. Los refrescos casi siempre los paga el culpable, pero a veces también paga el quejoso en señal de agradecimiento porque se arregló su asunto⁵⁰.

Se presentan diferentes faltas y sanciones. Durante los pleitos de palabra y borracheras, aunque no se levanta acta, se aplica una regla generalizada. La agresión de palabra se arregla en la comunidad con un llamado de atención. Los casos de borrachera casi siempre son sancionados con cárcel y cuando ha pasado el efecto de la borrachera es multado; si por los efectos del alcohol se comete un pleito, habrá una multa: “En todos los conflictos, la multa incluye el pago de refrescos para el ofendido y el ofrecimiento de disculpas; para las autoridades, además de refresco, un litro de aguardiente, mismo que se reparte entre los vecinos que atestiguaron el caso” (Bello, 2005: 4).

Cuando se pelean y agreden físicamente si las partes acuerdan resolver su problema en la comunidad se levanta acta. En el caso de las lesiones es sancionado con pago de curaciones: atención médica y medicinas, además, del pago de los días que la víctima no pueda trabajar.

Actualmente, casi siempre el infractor debe pagar una multa, acompañada de refrescos, anteriormente se le imponía trabajo comunitario, además de aguardiente. Lo anterior revela que la costumbre jurídica está cambiando, aunque se resuelva en la comunidad, pero al introducirse el pago de multa, se pierden viejos criterios para promover el trabajo comunitario en beneficio de la comunidad. Hoy el aguardiente se ha sustituido por refrescos, pero sigue cumpliendo la misma

⁵⁰ Relatoría del Taller de reflexión realizado en Puyecaco el 28 de abril de 2007, elaborada por Daniel Bello López.

función simbólica, es la manera de recobrar la convivencia y armonía que se sella con la ingesta de refrescos.

Cuando alguien reincide, de nueva cuenta es llamado por las autoridades, el caso vuelve a ser planteado y resuelto en la comunidad, por lo regular, la sanción es una multa y en caso de reincidir por tercera ocasión, es canalizado al municipio; dependiendo del tipo de delito, puede ser pasado a la agencia del ministerio público. Hay que distinguir la reincidencia como practica recurrente de delinquir, de aquella como un acto de desacato a la autoridad, cuando vuelve a afectar a la misma persona, en este caso normalmente se pasa al municipio o a la agencia del ministerio público según el caso.

Una de las faltas graves para las comunidades nahuas, moralmente condenable y castigado su incumplimiento, es no dar faena cuando muere alguien de la comunidad, éste tipo de faena no puede ser eludido, no se puede mandar un mozo o pagar la multa, se tiene que realizar directamente; es más grave no dar faena en esta situación que para el trabajo comunitario: “En Tlaltzintla cuando alguien fallece, el juez se encarga de convocar a faeneros para que ayuden a excavar la fosa. Pero el faenero está obligado a dar faena para excavar la fosa, cuando alguien muere es de ley, no hay pretexto” (Bello, 2005:3). Cuando alguien muere se debe acompañar a los deudos, cooperar en especie, la persona que no participa, cuando muera o fallezca alguno de sus parientes, no recibirá apoyo, por lo que “es una obligación asistir” al entierro (Hernández, 2001:156). Con medidas coercitivas generalmente aceptadas voluntariamente por los vecinos, no impuestas, la comunidad nahua mantiene la cohesión social, amparada en la práctica de un valor fundamental, el *timoyolpalehuia* (apoyamos de corazón).

Entre los Otomíes también está presente dicha obligación pero no se coacciona, es de manera voluntaria aunque la gente sabe que si no apoya, cuando tenga alguna necesidad del mismo tipo no recibirá el apoyo, lo dejan a la solidaridad recíproca. De igual manera entre los Tepehuas quiénes recurren a la “hermandad” como valor.

Los delitos más comunes:

La violencia intrafamiliar según lo arrojado por nuestro análisis es el de mayor incidencia, generada por: alcoholismo, infidelidad, ofensas o chismes, desobediencia de padres a hijos.

El vandalismo juvenil a juicio de las autoridades comunitarias agente municipal y juez auxiliar, es el de mayor incidencia.

Otro problema común en San Francisco, San Pedro Tziltzacuapan es por colindancias de solares.

Es interesante analizar el vandalismo juvenil no sólo como una conducta derivada del alcoholismo, que provoca la comisión de faltas. En las comunidades de San Francisco, San Pedro Tziltzacuapan y El Zapote, se considera que cuando los jóvenes toman, comenten actos vandálicos que se tipifican como delitos. Dicha conducta también deriva de la convivencia intercultural que los jóvenes experimentan al salir de su comunidad a las ciudades, la influencia de los medios masivos de comunicación o adopción de modas, que al regresar a sus comunidades con sus familias, no son aceptados plenamente, pero sí son tolerados, aparece un cuestionamiento intergeneracional y contracultural, que puede ser la causa de la desobediencia de hijos hacia sus padres y los pleitos entre jóvenes de barrios o rumbos diferentes, que generan el agrupamiento de pequeñas bandas juveniles en la comunidad.

Cuando los infractores son menores de edad, las autoridades de la localidad atienden el caso, casi siempre son llamados los padres de familia, pero si la falta es cometida en una comunidad vecina, las autoridades de ésta, citan a los padres de familia y a la autoridad de la comunidad de donde son originarios los infractores, juntos analizan el caso. Lo anterior nos demuestra como el sistema normativo comunitario, trata de involucrar a las autoridades vecinas como testigos, pero también como garantes del acuerdo y del buen comportamiento:

“Cuando fui autoridad los estudiantes de Santa María Apipilhuasco, que venían a estudiar, hacían broncas, paraban a los estudiantes que andaban con las muchachas que les gustaban. Se habló con los maestros y autoridades de Santa María y acordaron que estudiante de Santa María o San Pedro que cometiera una falta en alguno de estos lugares, sería llamada la autoridad y el papá para aclarar los asuntos.”⁵¹

Ello también nos indica, como lo señala Zósimo Hernández (2001:154-155) que la comunidad tiene un papel en la formación ciudadana de sus vecinos, al grado “de encargarle su readaptación a las autoridades” para mantener la buena relación con la comunidad vecina, pero sobre todo, a la familia para estar en armonía con los vecinos.

⁵¹ Entrevista con Gabino Álvarez Viguera. San Pedro Tziltzacuapan, Ver., 31 de julio 2008. Ex juez auxiliar en 1990 y exagente municipal en 1995- 98.

5.3.3. El derecho a la tierra y a la jubilación

Entre las reglas que se han institucionalizado todas ellas derivadas de la costumbre jurídica -más que del derecho agrario-, encontramos las referidas al acceso a la tierra y solares. Una constante en cuanto el derecho a la tierra, sea en el ejido, los bienes comunales o el fundo legal es que cuando “el derecho” esta fuera de su comunidad, casi siempre por razones de trabajo, incluso a veces con toda su familia, los derechos agrarios no los pierde siempre y cuando acepte pagar las multas por inasistencia a faenas o asambleas. En algunos ejidos es necesario comunicar a la asamblea que saldrá fuera a trabajar.

Por otro lado, encontramos que el acceso a los solares pasa por la asamblea comunitaria en San Pedro Tziltzacuapan, San Francisco y Tlaltzintla, para ser beneficiado con un solar es necesario dar servicio a la comunidad mediante faenas, dar cooperaciones cuando lo acuerde la asamblea y lo soliciten las autoridades, tener buen comportamiento y respetar los acuerdos de la asamblea y a las autoridades, ésta puede enunciarse como una regla que si bien puede flexibilizarse, se ha institucionalizado en las comunidades indígenas investigadas, aun cuando no esté codificado.

En Tlaltzintla se relata el caso de un joven que fue militar, cuando regresó a la comunidad, lo pusieron en la lista para que diera faena, pero él no quería dar, lo llamaron y él condicionaba a que si le daban un solar daría faena, “pero como le vamos a dar si aún no cumplía”. A decir de los participantes en la reunión, “la gente que participa en los trabajos de la comunidad, cuando solicita un terreno o solar para vivir, la autoridad y la asamblea le apoya si es que realmente lo necesita le dan un solar dentro del fundo legal”⁵².

Lo anterior expresión, nos revela que la costumbre también es dura como la ley, los derechos si bien se tienen por ser vecino de la comunidad, están condicionados, se obtienen, como parte de una retribución a la comunidad y no sólo por tener derechos. Pero si bien la costumbre es dura, no es ciega, a continuación cito testimonios de un exagente municipal de San Pedro Tziltzacuapan:

Hay gente que sale de San Pedro “y deja abandonado un solar” baldío, y sí este no está al corriente de sus cooperaciones, la asamblea lo puede recoger. Pero antes se le comunica al “propietario” y si este se presenta y

⁵² Información de campo, relatoría de la reunión comunitaria en Tlaltzintla, sábado 10 de enero de 2009.

asume sus compromisos de nueva cuenta se les respeta. En mi periodo se dieron dos solares, el de la granja y el de un chavo que andaba de arrimado, este ocupó un solar que era de una gente que se fue a Tepetates⁵³.

Otro derecho que está ligado a la prestación del servicio comunitario es la jubilación, para ello, hay que servir, dar trabajo comunitario, además de tener la edad. Los Nahuas llaman “jubilación” al hecho de dejar de: prestar servicio comunitario, ocupar cargos y dar faena, es un derecho que el vecino obtiene luego de cumplir 60 años y seguir manteniendo sus derechos agrarios, cuando el jubilado es vecino de un ejido. En cambio: los Otomíes, Tepehuas y Totonacos, no se jubilan, el cuidado de los viejos está en entredicho, les dispensan la faena pero no la cooperación, aunque mantienen derechos de asistir a asambleas y opinar. Algunos consideran que el criterio de la edad por sí sólo no debe ser motivo de jubilación, sino el cumplimiento de responsabilidad para con la comunidad.

Don Germán Hernández Hernández excomandante periodo 2008, dice que si bien tenemos reglas no están bien claras, por ejemplo, puede haber gente que ya tiene 60 años y de acuerdo a la costumbres se jubilan, pero tal vez, esa persona estuvo fuera unos 6 años, quiere decir que aunque tenga la edad no ha cumplido del todo con su trabajo comunitario, entonces no se podría jubilar, pero eso no está claro, sería bueno ponerlo en un reglamento... eso es un problema, por eso sería bueno el reglamento.⁵⁴

A pesar de que Tlaltzintla es una comunidad con fuerte presencia de usos y costumbres, una fuerte comunidad y trabajo comunitario, sus autoridades reconocen que los problemas más presentados son aquellos relacionados con los faeneros, algunos ya no dan faenas y tampoco pagan sus multas, tal vez por ello, en un futuro, se pueda replantear el criterio de la edad como factor de la jubilación, por la prestación efectiva de faenas que pueda compensar el tiempo que estuvo fuera.

5.3.5. Del servicio comunitario al puesto político

La vocación de servicio a la comunidad se presenta en mayor medida en aquellas comunidades dónde el nombramiento de agentes municipales se hace sin la injerencia de los partidos políticos. Es claro entre los nahuas de Tlaltzintla y otras comunidades del municipio de Benito Juárez, las cuales determinan que el agente municipal, subagente, juez, duren en el desempeño de su cargo un año, al termino del cual son relevados, porque si bien reconocen que deben servir, también

⁵³ Entrevista con Gabino Álvarez Viguera. San Pedro Tziltzacuapan, Ver., 31 de julio 2008. Ex juez auxiliar en 1990 y axagente municipal en 1995- 98.

⁵⁴ Información de campo, relatoría de la reunión comunitaria en Tlaltzintla, sábado 10 de enero de 2009.

tienen claro que por ser honorífico dicho cargo y no recibir retribución alguna, no pueden destinar los tres años que la ley establece, porque representa para ellos “perdidas” de tiempo y económicas, al tener que contratar peones que los suplan mientras ellos cumplen sus funciones.

Lo anterior contrasta con los demás casos analizados donde para elegir agentes municipales intervienen los partidos políticos, en todos duran tres años en el cargo. Sí bien su nombramiento se hace mediante elección en asamblea comunitaria, los candidatos están identificados con partidos políticos o grupos de interés al interior de éstos, su designación primero como candidatos y posterior elección como autoridades está ligada a las alianzas que establecen con las autoridades municipales en turno o partidos políticos. Aun así se presentan rasgos donde el peso de la asamblea se convierte en un mecanismo de control y vigilancia sobre el desempeño de las autoridades.

Sólo en San Francisco la asamblea no cumple su rol de control y vigilancia, la desintegración del tejido social ha provocado que las autoridades cometan abuso de autoridad, actúen de manera prepotente y se conduzcan de manera parcial durante la impartición de justicia, fallando a favor de sus allegados e imponiendo altas multas como sanción, mismas que no reporta y se presume por la ciudadanía, que sólo se genera la compra de la justicia y la corrupción de la autoridad; quien además actúa de manera unipersonal, pues no se coordina con el juez auxiliar y prácticamente lo desplaza, lo subordina a sus decisiones, al suplirlo en la atención e impartición de justicia. Ello ha provocado el desinterés de los vecinos en los asuntos públicos, debido a la buena relación con y por el solapamiento por parte de las autoridades municipales.

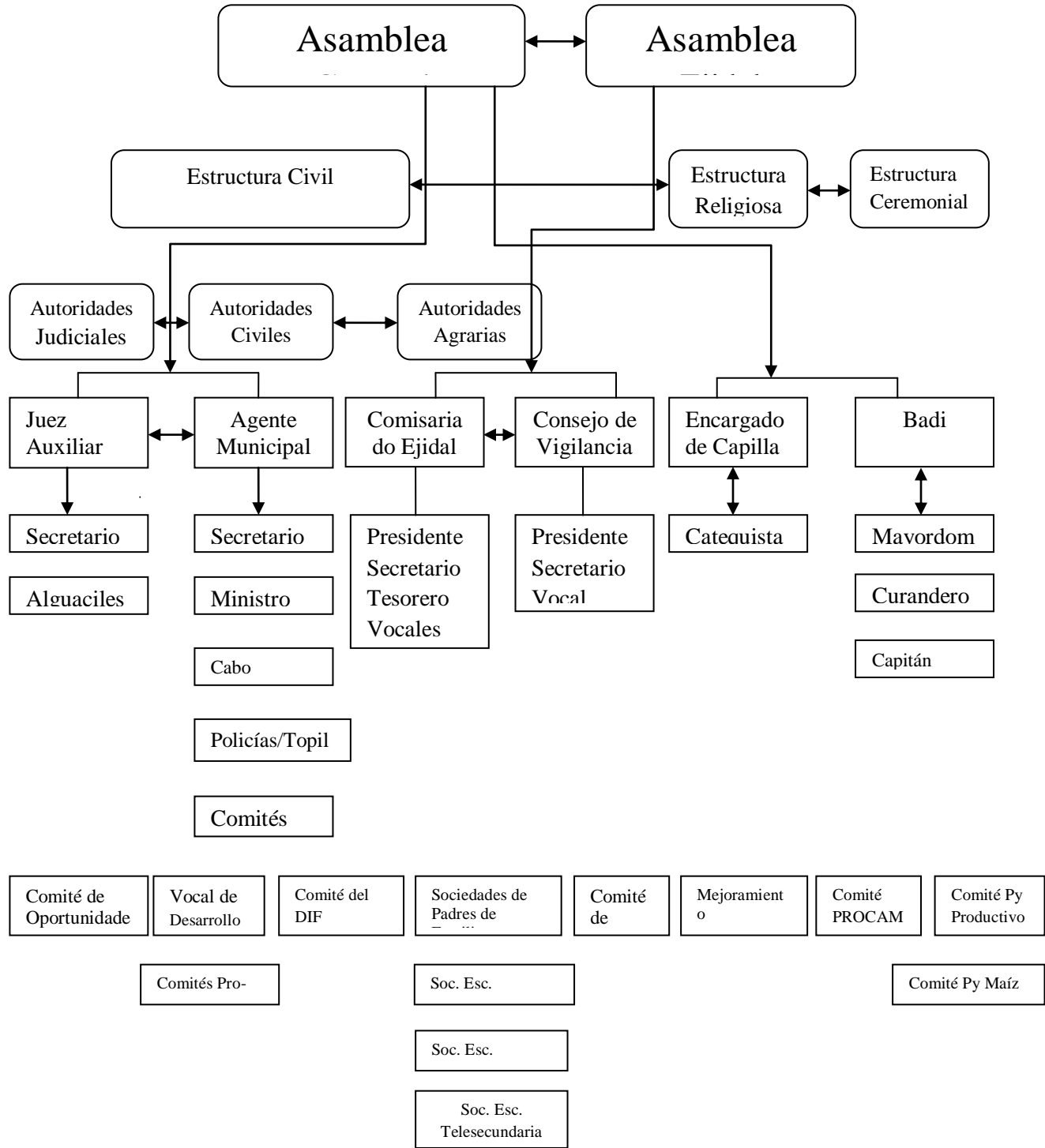
¿Qué tanto los partidos políticos solo han contribuido a la desintegración comunitaria, al rompimiento del tejido social? La respuesta es diversa y poco precisa, porque incluso no siempre conducen a ello. Un ejemplo es El Zapote y San Pedro Tziltzacuapan donde la presencia partidista se remonta a la década de los setenta del siglo XX, con la entrada del Partido Popular Socialista y la participación de algunos actores comunitarios en el trámite y lucha agraria, que posteriormente fue continuado por el Partido Socialista de los Trabajadores y organizaciones campesinas ligadas a partidos o movimientos sociales. Incluso Tlaltzintla, es una muestra de la

convivencia en la diversidad política sin haberse involucrado en un movimiento agrario, pero si en la gestión de proyectos y obras públicas.

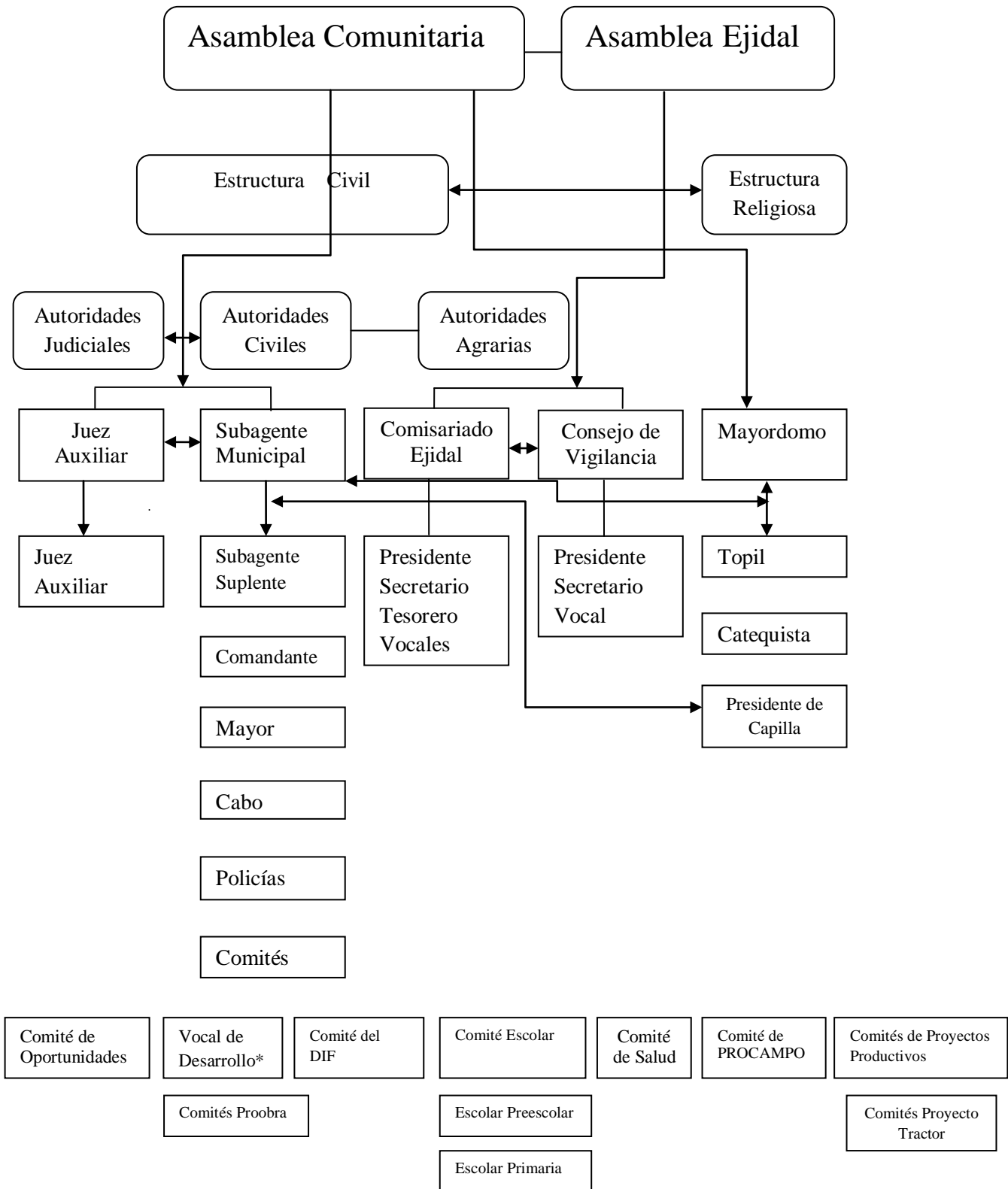
En un primer momento, la presencia de partidos políticos es generadora del divisionismo, pero en la medida, que se prioriza el trabajo organizativo para construir bases sociales, la sensibilización y participación de los sectores subordinados aflora, llegando al empoderamiento como sucedió en San Pedro, dónde hasta la década de los ochenta el caciquismo imponía autoridades, condiciones y disposiciones, pero al renovarse la estructura social los indígenas adquieren notoriedad, al convertirse en un aliado político potencial aún dentro del partido oficial, lo que se ve favorecido al presentarse la alternancia política en la conducción de los ayuntamientos⁵⁵. Sin embargo cuando, los liderazgos se convierten en operadores político-electorales y los partidos fomentan el clientelismo más que la organización de base, viene la participación interesada, o el desencanto cuando el partido y candidato no cumple, lo que genera el estancamiento de San Francisco y la pasividad de los Totonacos.

⁵⁵ Entrevista con Marciano Solís exagente municipal y gestor comunitario, el 30 de septiembre de 2010 en San Pedro Tziltzacuapan, Ver.

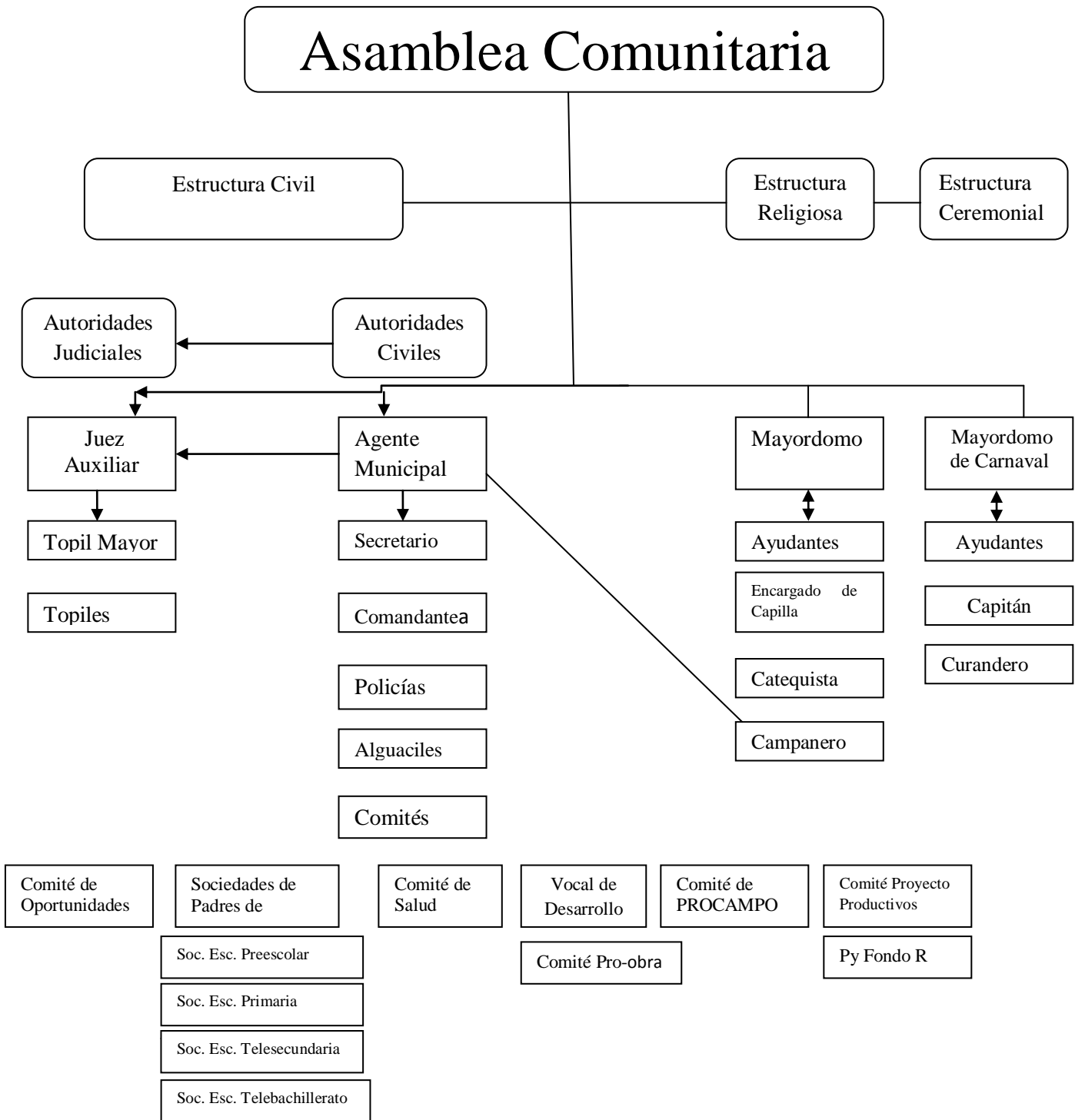
Organigrama 1 Sistema de cargos El Zapote



Organigrama 2 Sistema de cargos Tlaltzintla



Organigrama 4 Sistema de cargos San Francisco



6. Conclusiones

La Huasteca es una región donde los procesos sociales, las luchas y movimientos han dado un giro a la participación comunitaria en política y el reclamo de los derechos humanos en sociales, pero también donde los modelos de participación difieren de los valores de la ciudadanía clásica, de los valores cívicos y derechos individuales, donde el individuo se sujeta a los intereses de la comunidad, donde la participación es directa, abierta, donde los derechos sociales pueden orientar el reclamo y la construcción de la ciudadanía.

En las regiones indígenas habitadas por culturas mayoritarias que son subordinadas por minorías políticas, interactúan diversos pueblos, caso concreto de la Huasteca Veracruzana y en especial el municipio de Ixhuatlán de Madero. La participación política de los ciudadanos en los espacios comunitarios, implica que el individuo está sujeto al interés comunitario, la comunalidad expresada en la asamblea general de la comunidad, los valores y vida en colectivo, la solidaridad y reciprocidad en las relaciones intracomunitarias e interpersonales, hacen que el derecho no sea algo imperativo del todo, sino más bien resultado de la convención social que discute y consensua mecanismos para alcanzar el bien común, entendido éste como un principio de reciprocidad y utilidad compartida, que impulsa al individuo a comprometerse con la comunidad para obtener beneficios colectivos, la buena vida. Por eso la participación política comunitaria se enraíza en la cultura y costumbres de los pueblos indígenas y sus comunidades.

6.1. EL ejercicio de la costumbre jurídica y su contradicción con la ley

Los sistemas normativos de las comunidades indígenas de las Huastecas, son un mecanismo regulatorio de las formas de gobierno, impartición de justicia, organización y participación comunitaria, un conjunto de reglas comunitarias para regular la convivencia interna que también refuerza su identidad étnico-cultural y permiten a la comunidad ejercer una autonomía de facto, que se combina con su participación y representación política a través de la elección de sus autoridades los agentes municipales, para reclamar su derecho al desarrollo mediante la gestión de obras y servicios públicos. El estilo de impartición de justicia practicado por la autoridad judicial comunitaria entre los Nahuas, Tepehuas, Otomíes y Totonacos, es una combinación de valores, usos y costumbres con la ley en su sentido más amplio, discursivo, no estricto.

En el caso de los pueblos indígenas de la Huasteca Media Veracruzana, uno de los sujetos importantes en el funcionamiento de los sistemas normativos es el juez comunitario. Su nombramiento se da en asamblea de la comunidad. A diferencia del agente municipal o los comisariados ejidales, aunque tiene un periodo de desempeño delimitado por dos años en la practica puede ejercerlo por más tiempo, el ejemplo más claro es San Pedro Tziltzacuapan dónde el juez tiene cerca de seis años en el cargo. Aun cuando su nombramiento oficial es otorgado por el juez municipal, éste se hace en asamblea comunitaria y se formaliza con el nombramiento expedido por el juez, con ello el poder judicial del nivel municipal convalida en los hechos la elección del juez comunitario realizada por la comunidad. Al reconocer al juez electo se ampara legalmente su desempeño.

En el ámbito de la impartición de justicia las comunidades: nahuas, otomíes, tepehuas y totonacas, ejercen una autonomía de facto. No sólo por el nombramiento autónomo de su autoridad judicial, sino por el ejercicio de sus funciones en la impartición de justicia atendiendo delitos menores e incluso mayores siempre y cuando no sean graves: “hechos de sangre” (lesiones graves cuando las partes están de acuerdo en resolver sus disputas), asuntos civiles (separaciones matrimoniales), con base en la costumbre jurídica, lo que permite regular y normar las situaciones de convivencia, por el carácter restaurativo de la justicia comunitaria, que prioriza la reparación del daño, ante el carácter punitivo de la justicia estatal.

El carácter de asunto juzgado, la *mosencahua* (resolución) se alcanza cuando las partes llegan al *sencauali* (acuerdo tomado) y se otorgan el *tlapopolwele* (perdón), no por alguna competencia legalmente establecida, cuando no se alcanza la conformidad entre las partes y su compromiso por respetarse y convivir de manera armónica, se recurre a la las instancias legales y a la invocación de la ley en un escenario de interlegalidad, al dirimir sus conflictos de manera conciliatoria en el juzgado municipal y la agencia del ministerio público, incluso en la instancia comunitaria cuando el juez recurre a la ley como discurso y mecanismo de presión.

Sin embargo, en varias comunidades dichos mecanismos de impartición de justicia son cuestionados como consecuencia de las modificaciones al régimen de tenencia de la tierra (tierras comunales, condueñazgos, fundos legales, propiedad privada), por los procesos sociopolíticos

que de manera a veces endógena, pero casi siempre exógena, promovidos para resolver problemáticas de injusticia con la gestión de proyectos y obra pública o como parte de una participación sociopolítica que sectores de las comunidades emprenden en su búsqueda de mejores condiciones de vida y representación política.

Debido a lo anterior, algunas veces los actores, ya sean individuos o grupos, dirimen sus asuntos en instancias judiciales o gubernamentales externas a la comunidad, lo que ha implicado un desgaste en los sistemas normativos y una pérdida de autonomía. Estos casos junto con los de conductas delictivas reincidentes así como de otros canalizados a instancias municipales porque las partes desacatan a la autoridad, hacen perder legitimidad y capacidad de gestión autónoma a la autoridad comunitaria.

Otro factor que incide en los cuestionamientos a la aplicación de los usos y costumbres lo representan las intromisiones de autoridades judiciales: juez municipal, agente del ministerio público, al influir en sus decisiones y no respetar a la comunidad como la primera instancia.

De igual manera la presencia de organismos oficiales defensores de derechos humanos, como la Comisión Estatal de Derechos Humanos (CEDH). En comunidades pertenecientes a los municipios de: Benito Juárez, Chicontepec e Ixhuatlán de Madero; dicho organismo ha presionado a las autoridades comunitarias para que no apliquen medidas coercitivas contra quienes no prestan faena. Ello ha repercutido en la formas de organización comunitaria y en la capacidad autogestiva de las comunidades para promover su propio desarrollo, al disminuir la participación en faenas. La CEDH confunde a la faena con una forma de trabajo forzado, que para el caso de las comunidades indígenas no aplica, porque el beneficio de la faena es colectivo y no particular.

6.2. El funcionamiento de los sistemas de cargos

En todos los sistemas de cargos de la huasteca predominan los cargos civiles por encima de los religiosos y ceremoniales, sin embargo merecen destacarse los ceremoniales por su función en el reforzamiento de la identidad étnico-cultural y la preservación de formas de organización comunitarias para el trabajo. Varios cargos, incluidos los más importantes, han sido apropiados y

los han refuncionalizado para su articulación política administrativa a la sociedad nacional y la gestión del desarrollo comunitario.

El sistema de cargos no es un riguroso ascenso escalonado, sin embargo, los cargos menores de *topil*, policía, vocales de algún comité de trabajo y gestión, representan el inicio en el escalafón del sistema de cargos y responsabilidades en el servicio comunitario. El escalamiento de cargos se ha interrumpido por la presencia de partidos políticos y la partidización de los procesos para elegir autoridades comunitarias: agentes y subagentes municipales. Sólo entre los Nahuas de Tlaltzintla los principales cargos de juez y agente municipal se obtienen por el reconocimiento ganado por el servicio a la comunidad, más no por el prestigio de haber ocupado cargos religiosos y como mecanismo de regulación económica.

Se ha dejado de lado el prestigio ceremonial, la vocación de servicio, más bien ahora lo que prima son las alianzas políticas con los grupos de poder con incidencia en el nivel municipal y la condición socioeconómica para acceder a un cargo de carácter municipal: regidor, director de algún departamento municipal.

El nombramiento del juez comunitario es un ejercicio de facto de la autonomía comunitaria. Al juez todavía se le identifica por las comunidades como juez auxiliar y antiguo juez de paz, su nombramiento se hace en asamblea comunitaria -esta es una tendencia en toda la Huasteca Media Veracruzana-, rara vez presidida por el juez municipal o alguna autoridad municipal, incluso a veces sin mediar una convocatoria; quien lo ocupa se elige en función de su experiencia en el desempeño de cargos y la responsabilidad mostrada en el servicio a la comunidad. En Tlaltzintla y otras comunidades nahuas es el cargo de mayor importancia, sobre todo porque es quien da consejos para una mejor convivencia, además de resolver conflictos. La supervivencia de este cargo se explica en la necesidad de un intermediario que concilie para la resolución de conflictos interpersonales pero también por su utilidad para la reproducción de los valores que se transmiten como consejos.

Los sistemas de cargos de la huasteca funcionan con cierta complementariedad entre algunas de sus esferas: civil, agraria, religiosa y ceremonial, a pesar del proceso de laicización. No hay uno sólo que funcione con plena integralidad, sólo el de El Zapote muestra mayor integralidad pero

empieza a ser amenazado por la diversidad religiosa, más que la política. Entre los Totonacos, se observa mayor falta de coordinación, lo anterior debido al divisionismo político generado por factores externos, pero también por la diferenciación socioeconómica interna y la presencia del interés político grupal al ser San Francisco la comunidad con mayor población.

No obstante, el proceso de laicización, que promueve la separación entre sus esferas, los sistemas de cargos resultan el factor que reproduce formas de organización, aplica la costumbre comunitaria y establece mecanismos de control y cohesión social, donde la comunalidad convertida en: contrapeso y vigilancia al desempeño de la autoridad, pero a la vez de respaldo y respeto a la misma; la vigorosidad de la ritualidad asociada a los cargos ceremoniales; el acceso a la tierra como principal recurso natural y medio para el asentamiento poblacional (solares); resultan ser el entrecruce de factores que permite reproducir la costumbre jurídica y a los sistemas de cargos como estrategia organizativa que mantiene articulada la comunidad.

6.3. La disputa por la ciudadanía: tensión entre la ley y formas de elección comunitarias

El principal derecho no garantizado a las comunidades donde realicé la investigación es la imposición de los términos de una convocatoria para elegir sus autoridades, esto es la principal problemática política que enfrentan varias comunidades en la Huasteca. Lo cual no sólo contraviene sus usos y costumbres, sino al artículo 2º constitucional y a la propia ley reglamentaria de dichos actos y procedimientos: la Ley Orgánica del Municipio Libre del Estado de Veracruz (LOML).

La violación de un derecho colectivo y fundamental para los pueblos indígenas de elegir sus autoridades de acuerdo a sus formas apropiadas de gobierno, combinada con la vigorosidad de la asamblea comunitaria y sus sistemas de cargos, detona movimientos comunitarios de lucha por la reivindicación de la autonomía y por el ejercicio de un derecho propio a partir de la aplicación de usos y costumbres para elegir sus autoridades.

En el contexto sociopolítico, la disputa por las congregaciones y la elección de los agentes municipales se da como una controversia entre la ley y la costumbre comunitaria, derivada de los nuevos procedimientos de elección basados en el registro de candidatos por fórmula (presidente y

suplente) ante la Junta Municipal Electoral, y la elección mediante el voto libre, universal y directo emitido en boletas depositadas en urnas, aprobado y establecido en la convocatoria para elegir agentes y subagentes municipales, a inicios del actual trienio (2008-2010). Lo anterior, promueve el divisionismo del tejido social, pues se ha partidizado dicho proceso, modificando el espíritu de la propia ley regulatoria, donde se señala que la elección de agentes y subagentes municipales es un ejercicio de participación ciudadana al margen de los partidos políticos (Artículo 185 LOML).

Esto no sólo vulnera la autonomía de las comunidades para nombrar sus autoridades de acuerdo a sus formas de organización y mecanismos internos, sino que las divide políticamente y genera falta de legitimidad en el nombramiento y ejercicio de las autoridades. Como sucedió en las comunidades de El Zapote (manifestaciones públicas durante la toma de protesta y entrega de nombramientos a los agentes municipales periodo 2008-2010), Pisaflores (toma de la agencia municipal y conflicto poselectoral) y en menor medida en San Francisco (falta de transparencia y participación). La acotación de la participación comunitaria al sólo permitir el registro de candidatos “interesados” vía planillas identificadas con partidos políticos, como sucedió en San Pedro Tziltzacuapan y la mayor parte de comunidades ixhuatecas. Todo lo anterior, conlleva al desconocimiento de las autoridades electas por parte de grupos opositores, alegando fraude e imposición en comunidades otomíes, tepehuas, y totonacas.

Lo anterior no siempre se presenta en algunas comunidades nahuas del municipio de Ixhuatlán, y las de Benito Juárez y Chicontepec. Debido a que la comunalidad y el servicio a la comunidad están más arraigados, y a la presencia de cargos comunitarios como el de subagente debido a la categoría política administrativa asignada por el municipio a la localidad y en otras porque dependen de congregaciones acostumbran nombrar “agentes especiales”, mientras que la congregación se reserva el nombramiento del agente constitucional; bajo la modalidad de subagencia la autoridad comunitaria dura un año y puede ser renovada sin mediar convocatoria, caso de Tlatzintla donde se elige en *mopehpena* (se elije), y en varias comunidades del municipio de Benito Juárez.

Si analizamos la elección de autoridades comunitarias es en donde más se contraponen la ley y la costumbre jurídica, por eso ha llegado hasta la toma de agencias municipales. El desacato a la autoridad por cuestiones políticas va más allá de la lógica partidaria, se inscribe en una resistencia política cultural, que puede llevar a demandas de carácter cultural y por ende al reconocimiento de la costumbre jurídica como un mecanismo que garantiza el acceso a la justicia y la defensa de sus derechos, a partir del reconocimiento de formas de organización y elección de sus autoridades, de sus sistemas normativos comunitarios.

La democracia político-electoral, aunque es reivindicada por los pueblos indígenas, es adaptada a sus formas de participación y representación comunitaria, el derecho a votar y ser votado, se corresponde con el interés y la participación en las actividades comunitarias: faenas, asambleas, cooperaciones; lo que implica radicar en la comunidad y no sólo estar inscrito en el padrón. Una nueva forma de ciudadanía multicultural, que pone énfasis en las obligaciones, la vocación de servicio y el interés comunitario, más que en los derechos individuales.

Para consensuar la convocatoria emitida para normar la elección de los agentes municipales se hace necesario negociar las diferencias étnico-políticas, donde se respete la condición intercultural de las comunidades indígenas, sus usos y costumbres y formas propias de elegir a sus autoridades, que incluso responda a la diversidad política y religiosa presente en las comunidades, será necesario construir nuevas formas de convivencia institucional incluyentes.

Como lo visualizan las autoridades de El Zapote: “queremos un reglamento comunitario que nos una, que sirva para mantener el trabajo a favor de la comunidad”⁵⁶, expresiones planteadas a su contraparte perredista en la escuela de esa comunidad. Incorporar a los disidentes, los diferentes, en espacios donde acepten las reglas de la comunidad, pero con el derecho de reinterpretarlas y modificarlas, por ejemplo, cada 3 años, que cambia el agente municipal y los ayuntamientos.

6.4. Ciudadanía diferenciada y derechos especiales

En la Huasteca cada vez más las elecciones de las autoridades comunitarias, “se van alejando del modelo clásico” de los usos y costumbres, se acercan más a formas de elección propias de una

⁵⁶ Participación de Aristeo Moreno Tolentino. Agente Municipal de El Zapote, Ver. El 18 de abril de 2008, durante el taller de derechos indígenas, el domingo 6 de julio 2008.

pluralidad creciente, debido al proceso de diferenciación socioeconómica y la diversidad política-religiosa, la intromisión-interferencias de autoridades municipales y actores estatales que violentan la normatividad regulatoria (establecida en la Ley orgánica del municipio libre del estado) de los procesos de elección de agentes y subagentes municipales. Entre los factores de diferenciación se encuentran: la formación de una elite por maestros y profesionistas quienes “saben más”, la diversidad religiosa, el cambio de régimen de propiedad en la tenencia de la tierra y la descentralización administrativa generada por el ramo 33 que otorga recursos al municipio y las comunidades, ésta última promueve una diferenciación funcional al interior de la comunidad apegada a criterios administrativos más que al servicio comunitario (Durand, 2007).

Un impacto positivo del divisionismo político en las comunidades analizadas es la reivindicación de derechos políticos colectivos, de la comunidad. La imposición de los términos de la convocatoria para la elección de agentes municipales ha tenido repercusiones más allá del proceso de elección, sobre todo cuando las reglas pactadas no son respetadas por alguno de los candidatos o la junta municipal electoral (léase Ayuntamiento) actúa con parcialidad, se ha llegado a la toma de agencias municipales para hacer valer el voto o movilizarse para denunciar las irregularidades del proceso: compra del voto, acarreo, coacción, etc. Es cuando la comunidad demanda el respeto a sus usos y costumbres para elegir a sus autoridades, reflexiona sobre los mismos como una forma propia de organización y elección, que al ser violentada la reclama como su derecho basado en la costumbre, lo que en el fondo es invocar el derecho a la autonomía. En términos individuales, el divisionismo ha permitido ejercer derechos civiles como: el de reunión, de expresión de las ideas, a votar y ser votado; hay un ejercicio de la ciudadanía comunitaria que conjuga los derechos colectivos con los individuales aunque se queda en un nivel restringido a los hombres.

Lo anterior nos hace pensar en la necesidad de plantear el respeto de la Ley Orgánica del Municipio Libre del Estado de Veracruz (LOML), de reconocer plenamente la modalidad de consulta popular como procedimiento para la elección de autoridades comunitarias más cercano al sistema de elección por usos y costumbres, lo que implica ampliar a los pueblos y comunidades, los derechos a la autonomía y libre determinación para autogobernarse en el marco de los derechos indígenas reconocidos por tratados internacionales.

En el marco del federalismo mexicano los derechos de autogobierno deben otorgarse y ejercerse en el municipio: a la congregación, a la comunidad (entendida como localidad generalmente con reconocimiento legal de subagencia); donde la minoría conforma una mayoría, porque ésta puede tomar decisiones en determinadas esferas, asumiendo ciertas competencias cómo hasta la fecha lo han venido haciendo para elegir a sus autoridades: Agente y subagente municipal, juez auxiliar; y aplica sus propios sistemas normativos en la resolución de los conflictos internos, para ejercer autonomía política y una jurisdicción territorial.

Para el caso de la Huasteca Veracruzana varias comunidades, incluso algunas con régimen de propiedad privada de la tierra, que tienen su origen en la Colonia, tuvieron una base territorial y actualmente aún administran su fundo legal: San Francisco y San Pedro Tziltzacuapan, ya no se diga de aquellas comunidades que tienen un régimen de tenencia de tierra ejidal; ahí recrean su identidad cultural y al administrar sus tierras, regulan el traslado de dominio de la propiedad social de las mismas mediante acuerdos de asamblea. Además de que en el campo de la impartición de justicia por ley y costumbre el Estado mexicano les ha delegado ciertas competencias para la procuración de justicia, amparadas en ellas, imparten justicia en los hechos, ejerciendo una autonomía de facto. En esas subunidades la minoría se convierte en mayoría, por lo que debe otorgársele derechos de autogobierno.

Una de las razones por las cuales se debe otorgar el derecho al autogobierno a los pueblos indígenas, es porque es un “derecho intrínseco”, es decir, de carácter permanente (Kymlicka, 1996: 51-52), ello fundamenta el derecho de las comunidades indígenas a la elección de sus propias autoridades mediante procedimientos propios como los usos y costumbres en la asamblea comunitaria.

Otro de los derechos que deben otorgarse a los pueblos indígenas y las comunidades en la Huasteca, son los derechos especiales de representación que a decir de Kymlicka son mecanismos de “acción positiva” [afirmación o discriminación positiva], que permiten erradicar la opresión, la cual incluso puede ser temporal, porque: “La sociedad debería afanarse en erradicar la opresión y las carencias, eliminando así la necesidad de esos derechos” (Kymlicka, 1996: 54). El interés por los derechos especiales de representación ha ido en aumento entre las

minorías nacionales. En los pueblos indígenas de la Huasteca, lo vemos en las alianzas que establecen para tener representatividad y ampliar su participación política, al obtener y asumir regidurías, y en la lucha de las comunidades indígenas por el control de las agencias municipales.

Debido a la descentralización administrativa impulsada por el federalismo, los cargos principales: presidente municipal, síndico, agentes municipales y vocales de desarrollo en el caso de la Huasteca, “se vuelven atractivos” y se da una “disputa por el poder y el presupuesto”, que obliga al “establecimiento de alianzas políticas de ciertos grupos”, debido a lo anterior: “La comunidad se escinde en grupos de interés” (Durand, 2007:30).

La lucha de los pueblos y las comunidades indígenas debe ser y es por ganar representatividad para reflejar la diversidad. Aunque “el proceso político no es “representativo”, en el sentido de que no consigue reflejar la diversidad de la población”, por lo tanto, se debe retomar la propuesta de que las comunidades tengan representación y participación política en las instancias y asuntos municipales mediante los “regidores de comunidad” como lo planteaba el exgobernador de Veracruz, en su iniciativa de reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena presentada el 15 de noviembre del 2005 al Congreso del Estado (véase Gaceta Legislativa No. 58 Año II Noviembre 23 2005, p. 11) concretamente la propuesta de reforma al párrafo segundo del artículo 68 de la constitución local de Veracruz para incorporar los regidores de comunidad:

ARTICULO 68. ...

En la elección de los ayuntamientos... Las regidurías serán asignadas a cada partido, incluyendo a aquel que obtuvo la mayor votación, de acuerdo al principio de representación proporcional... *Las comunidades indígenas tendrán derecho a designar uno o más regidores que las representen, de acuerdo con la de población indígena del municipio y de conformidad con las modalidades que determine la Ley [subrayado nuestro].*

Recurrir a los regidores de comunidad, para asegurar la representación y participación política, es un derecho especial de representación. Lo anterior garantizaría no sólo la representatividad, sino el derecho de autogobierno, al poder hacer contrapeso y ejercer el derecho a la consulta para garantizar o ampliar sus competencias, porque la exigencia de una representación especial es “para alcanzar la plena participación en el proyecto cooperativo”, de la comunidad política principal (Kymlicka, 1996: 248).

A pesar de las críticas que Víctor M. Durand Ponte hace a los usos y costumbres como limitante de la ciudadanía y violatorios de los derechos civiles y políticos de los individuos, reconoce que: “En las comunidades se da un proceso de ciudadanización, es decir, de creación de derechos para los individuos, sin que necesariamente se debilite la comunidad” (Durand, 2007:16). Aunque el mismo autor considera que lo anterior provoca un divisionismo político, asume que éste ha dado surgimiento a la construcción de ciudadanía mediante la reivindicación de derechos políticos (a veces de carácter colectivo) previo ejercicio de derechos civiles de carácter individual, cuando los grupos tradicionalmente excluidos: mujeres, jóvenes, vecindados y agencias municipales, protestan y se movilizan; es cuando, casi siempre actores externos intervienen como mediadores o se alientan intereses de grupo para construir ciudadanía.

Al participar, sus intereses diferentes (escondidos detrás de que alguien piense que su voto les puede favorecer), se hacen presentes, se hacen públicos... por ello, creo que si hay construcción de ciudadanía en sentido liberal y comunitario (ésta se enriquece, expresa mejor lo que es, no lo que algunos creen que es, aunque rompe en definitiva el criterio de los cargos y privilegia el derecho de los ciudadanos) (Durand, 2007: 27-28).

El comunitarismo como expresión de autogobierno local, es una forma democrática de organización política, cuyos límites son fijados por la exclusión al imponer reglas a quienes no pertenecen o no se identifican con la comunidad (Durand, 2007: 17). Como conclusión Durand Ponte respecto a los usos y costumbres afirma que:

La ciudadanía y la comunidad (la existencia de poderosas redes sociales) no son opuestas, son complementarias y pueden fortalecerse mutuamente. Aun cuando los usos y costumbres comunitarios comprometen al individuo a servir a la colectividad, a honrar sus tradiciones y participar en sus ritos y ceremonias, ello no implica que se limiten sus derechos en otras áreas, como lo hacen en los procesos electorales estatales y federales, en los cuales los miembros de la comunidad se vuelven ciudadanos independientes, votan en secreto, deciden en su intimidad, no importa si su elección racional sea votar de modo que la comunidad se mantenga unida: votar como la mayoría lo hará (Durand, 2007: 33).

En la dimensión colectiva de la ciudadanía comunitaria, la reciprocidad es la base de la solidaridad, el desempeño de un cargo es el servicio a la comunidad, pero también el acceso escalonado a los principales cargos de representación comunitaria, estos valores hacen que los usos y costumbres como sistema de elección de autoridades se asocie al sistema de cargos y este a sus formas de organización comunitaria.

En efecto en la Huasteca la ciudadanía diferenciada implica participar en dos sistemas electorales: elecciones constitucionales y las elecciones comunitarias por usos y costumbres, en el

primero todos los miembros de la comunidad hacen un ejercicio de ciudadanía plena y en el segundo de una ciudadanía restringida a los jefes de familia. La exclusión de sectores se compensa con la participación plena de las mujeres, jóvenes, ancianos, avecindados, en las elecciones constitucionales, cuando éstos ejercen sus derechos civiles y políticos. Incluso las mujeres han llegado a movilizarse para defender el voto como ha sucedido en: El Zapote (Otomíes), Pisaflores (Tepehuas).

En todo esto sin duda alguna, la participación de varias comunidades de la Huasteca en movimientos de lucha por la tierra que se politizaron, al establecer alianzas con o permitir la entrada de partidos políticos para la gestión del trámite agrario, que después derivaron en la organización para la producción y por ultimo en la gestión de servicios y obras públicas, los llevó a la participación política e incluso en algunos municipios a tener representación vía partidos políticos. En otros casos, desde un inicio su lucha contra caciquismos como en San Pedro Tziltzacuapan, hizo que ejercieran los derechos civiles y políticos, al darse cuenta la comunidad Tepehua (hombres, mujeres, jóvenes) que sufría una opresión étnica reforzada por el poder económico-político de los caciques.

La presencia de programas de desarrollo orientados a la mujer derivados de políticas públicas con enfoque de género, impulsa la participación de la mujer y su visibilización como actor político. Las representantes de los comités de Oportunidades se han convertido en activos políticos codiciados por los candidatos y partidos políticos en elecciones, lo que puede dar pie a una mayor participación ciudadana y ejercicio de sus derechos civiles y políticos, si no incurrir en el clientelismo.

Casi siempre la participación de la mujer es coyuntural, no se da por causas estructurales, al no surgir de un reclamo propio de su condición de mujer o por concientización, porque el sistema de cargos no la promueve (Durand, 2007: 27). Sin embargo, su derecho al voto en los procesos electorales constitucionales, pero sobre todo su participación en programas gubernamentales, los nuevos roles que la mujer asume por la migración de su esposo o por la movilidad social que significa el haber estudiado, las hace ser más autónomas en su toma de decisiones, incluso al interior de la familia.

Sin duda alguna a futuro la disputa por las agencias y subagencias municipales, dará paso a otra etapa de la participación comunitaria, está deberá ampliarse y dar paso a una participación ciudadana. Como lo establece y reconoce la ley reglamentaria de los procesos de elección de autoridades comunitarias en Veracruz (LOML), la cual señala que la elección de éstas debe ser un ejercicio de participación ciudadana. Sí la comunidad defiende su autonomía, debe optar por esta vía para mantener su “unidad política” frente al Estado, alejada de partidos políticos. Para ello debe ser más incluyente, promover la participación de las mujeres y los jóvenes en la asamblea comunitaria, en la toma de decisiones, valorar distintas formas de aportación comunitaria (faena). Sólo así la comunidad mantendrá su “capital social” que mediante la reciprocidad reduce incertidumbres seguirá siendo una amplia red solidaria (Durand, 2007: 32-33), quien señala para el caso oaxaqueño, pero que puede adaptarse a la Huasteca, que:

“La comunidades oaxaqueñas ya tienen ese capital [social], si logran fortalecerse integrando a sus excluidos, hacerlos partícipes de procesos políticos donde ellos también son parte, e integrarse ellas mismas a redes estatales, nacionales e internacionales... entonces la relación de la comunidad y ciudadanía se estrechará, haciendo más fuertes los lazos comunitarios y, al mismo tiempo, más autónomos a sus miembros (Durand, 2007: 34).

Vista así, la ciudadanía no solo es un conjunto de derechos civiles, políticos y sociales, que protegen al individuo, que le da derecho a participar y ser representado en el gobierno. La ciudadanía “no se agota en los derechos políticos”, también debe brindar el derecho a decidir para gobernar, vía la consulta para la toma de decisiones, la vigilancia y control social para una buena gobernanza y rendición de cuentas de la administración pública. El ciudadano debe participar de manera responsable asumiendo sus obligaciones como contrapeso, profundizando la democracia participativa que ya practica la comunidad indígena.

Bibliografía

Aguilar, Jasmin [et. al.] (2002). *Normas comunitarias indígenas y campesinas para el acceso y uso de los recursos naturales*. Grupo de Estudios Ambientales A.C. México, D.F. Colección Manejo Campesino de Recursos Naturales.

Álvarez Enríquez, María del Socorro (2001). *Cambio sociocultural y usos de recursos Forestales de las selvas, en una comunidad tepehua: El caso de Pisaflores en la huasteca veracruzana*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, D. F.

Álvarez Favela, Reyes y Questa Alejandro. “Nuestro cuidador; poder y etnicidad en una comunidad huasteca”. En: México Indígena. Nueva Época, vol. 1, núm. 3, diciembre 2002. Instituto Nacional Indigenista. México, D.F. pp. 21-26

Arditi, Benjamín. “El reverso de la Diferencia”. En: Revista Cinta de Moebio, No. 7 Facultad de Ciencias Sociales/ Universidad de Chile. Chile, Marzo 2000 pp. 36-42

Astorga, Alfredo y Bart Van Der Bijil. 1991. *Manual del diagnóstico participativo*. Buenos Aires: Hvmanitas.

Ávila Méndez, Agustín. “Organización social, autoridades indígenas y reforma constitucional”. En: México Indígena. Nueva Época, vol. 1, núm. 3, diciembre de 2002. Publicación trimestral del Instituto Nacional Indigenista pp. 47-58

Bello López, Daniel (2005). *Formas de Participación y Organización Comunitaria en la Huasteca Veracruzana*. Xalapa, Ver.

Bello López, Daniel. “Acercamiento a la costumbre jurídica de la Huasteca Media Veracruzana”. En: Mateos Cortés, Laura Selene (Comp.) [2009] *Los Estudios Interculturales en Veracruz: Perspectivas regionales en contextos globales*. Xalapa, Ver.: Editorial de la Universidad Veracruzana & UV Intercultural. Colecc. Cuadernos interculturales No. 4 pp. 191-208

Bertely Busquets, María (2000). *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México: Paidós Mexicana.

Bolívar, Antonio (2002). “¿De nobis ipisis silemus?: Epistemología de la investigación biográfico-narrativa en educación”. En: *Revista electrónica de investigación educativa*, 4 (1): 40 - 65. <http://redie.ens.uabc.mx/vol4no1/contenido-bolivar.html>

Castro, José Esteban. “El Retorno del ciudadano: Los inestables caminos de la ciudadanía en América Latina”. En: *Perfiles Latinoamericanos* No. 14. México, Abril 2002.

Comisión Estatal de Derechos Humanos del Estado de Veracruz. Recomendación No. 102/2007 Consultada en www.cedhveracruz.org

Comisión Estatal de Derechos Humanos del Estado de Veracruz. Unidad de Acceso a la Información. Oficio núm. 013/2009

Cruz Hernández, Luís Alberto (2008). *Diagnóstico sobre la impartición de justicia y la vigencia de los usos y costumbres de Palma Real Tepenahuac, Mpio., de Chicontepec, Ver.* UVI Sede Huasteca. Ixhuatlán de Madero, Ver.

Cruz Martínez, Guadalupe (2008). *Diagnóstico sobre la impartición de justicia y la vigencia de los usos y costumbres en El Zapote, Ixhuatlán de Madero, Ver.* UVI Sede Huasteca. Ixhuatlán de Madero, Ver.

Cruz Martínez, Guadalupe (2010). *El reglamento interno como medio para la participación comunitaria, en una comunidad Núhu dividida socialmente.* Trabajo Recepcional para obtener el título de Licenciada en Gestión Intercultural para el Desarrollo. Universidad Veracruzana Intercultural Sede Huasteca, Ixhuatlán de Madero, Ver.

Cuevas Gayosso, José Luís. “La costumbre jurídica de los pueblos indígenas en la Constitución del Estado de Veracruz, México, de la norma a la praxis”. En: Ordoñez Cifuentes, José Emilio Rolando. *Coordinador (2004) La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho. XII Jornadas Lascasianas* Instituto De Investigaciones Jurídicas, UNAM. Serie Doctrina Jurídica, Núm. 179 pp. 25-58 Recuperado el 14 de agosto de 2010: consultado en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/3/1333/4.pdf>

Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (Coords.) [1995]. *Pueblos Indígenas ante el derecho*. CEMCA/CIESAS México, D.F.

Delgado Ruiz, Manuel (1998) “Dinámicas identitarias y espacios públicos”. En: Revista CIDOB d’Afers Internacionals 43-44. Cfr.

http://www.cidob.org/es/publicaciones/revistas/revista_cidob_d_afers_internacionals/num_43_44_dinamicas_identitarias

Dorotinsky, Deborah. “Investigación sobre Costumbre Legal Indígena en los Altos de Chiapas (1940-1970)”. En: Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (1990). Compiladores. *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México, D.F. Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos. pp. 65-94

Durand Ponte, Víctor Manuel. Prólogo. En: Hernández-Díaz, Jorge [Coord.] (2007). *Ciudadanías Diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*. Siglo XXI Editores/ Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. México D.F.

Durand Ponte, Víctor Manuel. “Pluralismo cultural y democracia en México”. En: Singer Sochet, Martha (Coord) [2008]. *Participación política desde la diversidad*. UNAM/Plaza y Valdés, México, D.F. pp. 39-55

Escobar, Manuel (2007). “Universidad, conocimiento y subjetividad. Relaciones de saber/poder en la academia contemporánea”. En: *Nómadas*, NO. 27. Octubre 2007. Universidad Central – Colombia pp. 48-61

Escobar Ohmstede, Antonio (1996). “Del gobierno indígena al ayuntamiento constitucional en las huastecas hidalguense y veracruzana, 1780-1853”. En *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 12 (1): 1-26, Universidad de California.

Falero, Alfredo (1999). “Reflexiones en torno a instrumentos conceptuales para el análisis de acciones colectivas”. En: *Revista de Ciencias Sociales*, no. 15. DS, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

Galinier, Jacques (1987). *Pueblos de la sierra madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México, D.F. Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Colección Clásicos de la antropología No. 17

García Valencia, Enrique Hugo (S/F a). *La iglesia católica apostólica mexicana en Veracruz*. Archivo electrónico.

García Valencia, Enrique Hugo (S/F b). *Territorios en disputa y paisajes rituales. Refracciones de globalización y nación en lo local*. Archivo electrónico.

Gómez, Magdalena (1999). “La pluralidad jurídica: ¿principio o sistema?” En: Maldonado, Ericka (Comp.). *Antología del Nódulo Epistemológico-Intercultural*. Derechos: Fundamentación del Pluralismo Jurídico. Xalapa, Ver. Universidad Veracruzana Intercultural (UVI) 2008. pp. 139-150

Gómez Velásquez, Cecilio (Coord.) [2002a]. *Diagnóstico Comunitario de San Francisco, Ixhuatlán de Madero, Ver.* Instituto Nacional Indigenista/Centro Coordinador Indigenista de Chicontepec. Mexcatla, Chicontepec, Ver.

Gómez Velásquez, Cecilio (Coord.) [2002b]. *Diagnóstico Comunitario de El Zapote, Ixhuatlán de Madero, Ver.* Instituto Nacional Indigenista/Centro Coordinador Indigenista de Chicontepec. Mexcatla, Chicontepec, Ver.

González Galván, Jorge Alberto. “El Derecho Consuetudinario Indígena en México”. En: Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando *Coordinador (1994)*. IV Jornadas Lascasianas. *Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios*. UNAM. Instituto de Investigaciones Jurídicas. Serie L: Cuadernos del Instituto, b) Derecho indígena, núm. 2 pp. 73-94 Recuperado el 14 de agosto de 2010: consultado en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=195>

González Galván, Jorge Alberto (1997). *Panorama del Derecho Mexicano. Derecho indígena*. México, MCGraw Hill-UNAM. Instituto de Investigaciones Jurídicas Colección Panorama del Derecho Mexicano. Serie A: Fuentes, b) Textos y estudios legislativos, Núm. 101 Recuperado el 1 de agosto de 2010: consultado en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=1926>

González González, Mauricio (2009). *No somos más que dos diferencia y dualidad entre los nahuas de Huexotitla, huasteca meridional*. Tesis Licenciatura en Etnología. ENAH/INAH, México, D.F.

Gorbea Soto, Alfonso. “Trabajo comunal y reciproco en la Huasteca Veracruzana”. En: Cuadernos Antropológicos. Instituto de antropología de la Universidad Veracruzana. Vol. 1 Nueva época Núm. 1 Julio-Diciembre de 1983 pp. 29 -47

Gutiérrez Hernández, Rosalino. (2008). *Diagnóstico sobre la impartición de justicia comunitaria, la vigencia de los usos y costumbres en la comunidad de Tlatzintla, Benito Juárez, Ver.* UVI Sede Huasteca. Ixhuatlán de Madero, Ver.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe (2010). *Cuerpos rituales. Carnaval, días de nuestros y costumbres tepehuas orientales*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. INAH/SEP México, D.F.

Hernández, Zósimo. “Para que al final de este milenio no se diga, aquí había indios...” En: Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando (Coordinador). *Análisis interdisciplinario de la declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas*. X Jornadas Lascasianas, 2001. UNAM/ Instituto de Investigaciones Jurídicas Serie Doctrina Jurídica, Núm. 59 pp. 149-160 Recuperado el 10 de agosto, consultado en <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/1/14.pdf>

Hernández Hernández, Antonio (2008). *Diagnóstico sobre la impartición de justicia y la vigencia de los usos y costumbre en Pisaflores, Ixhuatlán de Madero*. UVI Sede Huasteca. Ixhuatlán de Madero, Ver.

Hernández Martínez, Hilario (2008). *Diagnóstico sobre la impartición de justicia y la vigencia de los usos y costumbres, en la comunidad de Hueyicutitla, Veracruz*. UVI Sede Huasteca. Ixhuatlán de Madero, Ver.

Instituto Nacional Indigenista (INI) [S/F]. Dirección de Organización y Capacitación. *La Evaluación Rural Participativa en el contexto de la operación del Instituto Nacional Indigenista*. México, D.F.

Iturralde, Diego. “Movimiento Indio, Costumbre Jurídica y Usos de la Ley” en: Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (1990). Compiladores. *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México, D.F. Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos. pp. 47-63

Korsbaek, Leif. “El sistema de cargos, la etnografía y las comunidades indígenas” en: Korsbaek, Leif y Cámara Barbachano, Fernando, Editores (2009a). *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del estado de México*. MC Editor Pp. 27-65

Korsbaek, Leif. “El sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan” en: Korsbaek, Leif y Cámara Barbachano, Fernando, Editores (2009b). *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del estado de México*. MC Editor Pp. 207-231

Kvale, Steinar (1996) *InterViews: an introduction to qualitative research interviewing*. Thousand Oaks, CA: SAGE

Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía Multicultural*. Paidós. Barcelona, España. Colección Estado y Sociedad No. 41

Lartigue, François (2006). *Informe Final. Diagnóstico de la Región Huasteca Hidalgo-Veracruz*. Julio 2006. CIESAS/CDI México, D.F.

Lazcarro Salgado, Israel (2006). *El Cristo-Sol en el tiempo otomí: De la Revolución Mexicana al lopezobradorismo*. INAH-ENAH-MNA. México, D.F.

Luhmann, Niklas (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Anthropos/Universidad Iberoamericana/CEJA Pontificia Universidad Javeriana. Barcelona, España. Colecc. Autores, textos y temas. Ciencias Sociales 15

Martínez del Ángel, Víctor Manuel (2008). *Diagnóstico sobre la impartición de justicia y la vigencia de los usos y costumbres de San Francisco, Mpio., de Ixhuatlán de Madero Ver*. UVI Sede Huasteca. Ixhuatlán de Madero, Ver.

Margel, Geysler (2004). “Para que el sujeto tenga la palabra: presentación y transformación de la técnica de grupo de discusión desde la perspectiva de Jesús Ibáñez”. En: María Luisa Tarrés

(coord.) *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México: FLACSO/Miguel Ángel Porrúa. pp 201-225.

Mato, Daniel (2008) “No hay saber “universal”: la colaboración intercultural en la producción de conocimientos es imprescindible”. *Alteridades* [en prensa]

http://www.globalcult.org.ve/pub/pub_mato.html

Meyenberg, Yolanda. “Ciudadanía: cuatro recortes analíticos para aproximarse al concepto”. En: *Perfiles Latinoamericanos*, número 15. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y México, 1999. pp. 9-26 Consultado en <http://redalyc.uaemex.com>

Morín, Edgar (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. España: Gedisa.

Orantes García, José Rubén (2007). *Derecho Pedrano. Estrategias Jurídicas en Los Altos de Chiapas*. UNAM/Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste. México Colecc. Científica 14

Ordóñez Cifuentes, José Emilio R. (2007) *Derecho indígena en Mesoamérica. Caracterización epistemológica y axiológica*. Maestría en Etnicidad, Etnodesarrollo y Derecho Indígena. Guatemala-México, 2007.

Prieto Castillo, Daniel (1988). *El autodiagnóstico comunitario e institucional*. Buenos Aires, Hvmánitas. Colecc. Desarrollo Social

Procuraduría General de Justicia del estado de Veracruz. Informe del Procurador de Justicia 2005-2006. Consultado en: www.pgjver.gob.mx/

Provost, Jean-Paul. "El Carnaval en la Huasteca indígena: un análisis del significado funcional". En: Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Ceballos y Octavio Herrera, Coordinadores (2004). *La Huasteca un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS/Colegio de San Luis A.C. y El Colegio de Tamaulipas. Colección Huasteca.

Quiroz Uría, Sitna (2008). *¿Evangelización o fanatismo en la huasteca? El caso de Amalia Bautista Hernández*. México, D.F. CIESAS/COLSAN/Instituto de Investigaciones Históricas-UAT/UASLP.

Sevilla, Amparo (2000). “Introducción”, en: *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México, D.F. pp 13-31

Sierra, María Teresa. “Articulaciones entre la ley y la costumbre: Estrategias jurídicas de los nahuas”, en: Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (Coords.) [1995]. *Pueblos Indígenas ante el derecho*. CEMCA/CIESAS México, D.F. pp. 101-123

Sierra, María. Teresa (2004). *Haciendo Justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. CIESAS/ Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa. México Colecc. Sociedades, Historias y Lenguajes.

Sierra, María. Teresa. “Interlegalidad, justicia y derechos en la Sierra Norte de Puebla”, en: Sierra, María. Teresa (2004). *Haciendo Justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. CIESAS/ Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa. México Colecc. Sociedades, Historias y Lenguajes. pp. 115-186

Silva Castelán, Patricia de Jesús (et. al.) [2001]. *Diagnóstico Comunitario de Tlaltzintla, Benito Juárez, Ver.* Instituto Nacional Indigenista/Centro Coordinador Indigenista de Chicontepec. Mexcatla, Chicontepec, Ver.

Sotolongo, Pedro y Carlos Delgado (2006), *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia una ciencia social de nuevo tipo*. Buenos Aires, CLACSO.

Stavenhagen, Rodolfo. “Derecho consuetudinario indígena en América Latina”, en: Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde. Compiladores (1990). *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México, D.F. Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos. pp. 27-46

Tovar Gómez, Marcela (2006). *La definición de las necesidades: una mirada intercultural*. Universidad Pedagógica Nacional, México. Archivo electrónico.

Ruiz Olabuénaga, José Ignacio & María Antonia Ispizua (1989). *La descodificación de la vida cotidiana*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Ruvalcaba Mercado, Jesús. “De ebrios, flojas, locos, sucias y reincidentes. Formas de control social en la Huasteca”. Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (Coords.) [1995]. *Pueblos Indígenas ante el derecho*. CEMCA/CIESAS México, D.F. 1995 pp. 155-170

Velasco, Honorio & Ángel Díaz de Rada (1997). *La lógica de la investigación etnográfica: un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid. Trotta

Williams García, Roberto (2004). *Los Tepehuas*. Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver. Segunda edición.

Legisgrafía

Ley Orgánica del Municipio Libre. Consultado en:

<http://legisver.gob.mx/leyes/LeyesPDF/MUNICIPIOLIBRE08-08-07.pdf> el 10 de julio de 2008.

Ley orgánica del poder judicial del estado libre y soberano de Veracruz de Ignacio de la Llave.

Recuperado el 22 de diciembre de 2010. Consultado en:

<http://www.legisver.gob.mx/leyes/LeyesPDF/JUDICIAL170910.pdf>

Iniciativa de reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena. En: Gaceta Legislativa No. 58 Año II Noviembre 23 2005 pp 5-11

Anexos

Anexo 1 Incidencia de Delitos

Asuntos Penales

Delito /asunto	Comunidad	Niveles jurídicos	Descripción del delito	Involucrados	Acuerdo comunitario	Tipificación del delito
Violencia Intrafamiliar	Hueycuatitla Tziltzazuapan	Comunitario	Pleitos entre parejas	Agente municipal, juez y comandante. Rufino Martínez Hernández	Encerrando al señor hasta que se le bajara lo ebrio	Lesiones Artículo 136 y 137, y violencia familiar, artículo 233 al 235. Del Código Penal del Estado de Veracruz. MULTA PRISION En cuanto a la violencia: Prisión, caución de no ofender, pierde el derecho de heredar.
Violencia Intrafamiliar	Hueycuatitla	Comunitario	Pleitos entre parejas		Encerrando al señor, para que se le bajara lo ebrio	Violencia familiar, artículo 233 al 235. Del Código Penal del Estado de Veracruz. En cuanto a la violencia: Prisión, caución de no ofender, pierde el derecho de heredar
Violencia Intrafamiliar	Tlaltzintla	Comunitario/ municipal	Señor golpea as u señora por encontrarse en estado de ebriedad y tener problemas de pareja.	Agente municipal, juez y comandante. Catarina María Hdez	Este asunto se trato ante las autoridades comunitarias volvió a cometer la falta como anteriormente ya se le había llamado la atención por ultimo se canalizó al municipio ante el sindico el los atendió.	Violencia familiar se persigue por oficio. ART.233 CODIGO PENAL DEL ESTADO DE VERACRUZ
Violencia Intrafamiliar	Palma Real Tepenahuac	Comunitario	Que la persona le pegue a su pareja. Por lo regular cuando se esta bajo el influjo del alcohol viene la violencia contra la pareja.		Multa y se amarra o encierra si lo amerita. Si los vecinos oyen o se percatan que la persona esta golpeando a su pareja avisar a los policías de las comunidades para Que lo detengan y amarren si amerita por su estado. Multa. Cuando son mas de dos ocasiones en donde las personas reinciden se remite al Agencia del M.P.	Código penal de Veracruz. Capitulo VI coacción y amenazas. Art. 172 y 173

Violencia Intrafamiliar	El Zapote	Comunitario	Los problemas entre parejas.	Esposa y esposo Juez auxiliar.	El juez primero les aconseja, después levanta un acta de no volver a suceder y la pareja lo firma como un acuerdo. Si se comete el mismo delito, se tiene un respaldo para castigarlo o remitirlo al municipio perteneciente.	Violencia familiar Artículo 223.- del C.Penal
Violencia Intrafamiliar	Pisaflores	Comunitario/Agencia del MP	Violencia familiar entre esposos: Discusiones y golpes.		Acta de separación. Se acuerda “separarse por un lapso de seis meses viviendo en la misma casa, simplemente como dos buenos amigos ambos comprometiéndose a respetarse y velar por los hijos”. Bajo la advertencia que si alguno de los dos, vuelve a ofender o agrede, el caso se tratará en la cabecera municipal.	
Violencia Intrafamiliar	Pisaflores	Comunitario/Estatal	Violencia Familiar, Ofensa hacia los padres por mal comportamiento del hijo (Grosierías e intento de golpearlos)	Ambos resuelven (agente y juez) En caso de reincidencia se remite al Agencia del M.P. Agente Municipal, padres e hijo.	Se le prueba vía alternativa propuesta a presentarlo a un centro de readaptación, para que tenga buena conducta.	Art. 283. Dos a seis años. Caución de no ofender. Tratamiento Psicoterapéutico (rehabilitación.)
Violencia Intrafamiliar	San Francisco	Comunitario	Pelea entre esposos		Esta falta las autoridades la resuelven hablando con la pareja o ponen multa a quien resulte culpable. (la multa depende del criterio de la autoridad.)	Esta falta se puede encuadrar con el derecho positivo desde la vía civil si es que los individuos han firmado el contrato de matrimonio o por la vía penal si es que no han firmado el contrato de matrimonio. Por vía civil están el art. 254BIS Y 254TER. Del código civil de Veracruz. En materia penal la falta se configura como violencia familiar, art. 233,234, 235 del código penal y de procedimientos penales de Veracruz.
Violencia Intrafamiliar	San Pedro Tzitzacuapan	Comunitario	Denuncia de la mujer a su pareja con quien vive en unión libre, por ofensas y malos entendidos, la ofende con palabras y humilla (violencia verbal y psicológica), maltratos y violencia física y jalones de cabellos. Recriminaciones por haber tenido un hijo de otro hombre y fuera de su actual matrimonio.	Demandante: Carla Alejandra Rosales González. Demandado: Andrés López Pascual.	Acta de Separación. El hombre acepta sus faltas, pero alega que es por culpa de la mujer, ya que cuando él llega tomado lo ofende, ante lo cual le pide a su mujer, que tome una decisión y que el respetará. La mujer decide no regresar a vivir con él, se irá a casa de su abuela, porque no se pueden entender. EL señor acepta y dice que es lo mejor, “que cada quien siga su camino, pero pide ante esta autoridad que no lo	

					molesten los familiares de ella porque, el no quiere problemas.” La autoridad les advierte que si alguien viola este acuerdo se turnará a la cabecera municipal.	
Violencia Intrafamiliar	San Pedro Tziltzacuapan	Comunitario	Violencia física intrafamiliar, golpes del marido hacia la esposa, por el solo hecho de haberlo llamado a comer. Nota: El acta no esta firmada, por las partes, ni el juez.	Demandante: Sra. Juana Salazar Demandado: Juan López	Acta de Separación. Separación definitiva, acuerdan que “cada quien siga su camino, ambos quedan libres y pueden rehacer su vida con quien ellos quieran”. El agresor reconoce haberla golpeado pero en defensa porque cuando acudió a la tercera llamada recibió de su mujer una patada en los testículos, alega ser tratado siempre así por su esposa y que esperaba que ella se corrigiera algún día, pero que para evitar mas problemas, toma la decisión de separarse definitivamente	
Violencia Intrafamiliar	San Pedro Tziltzacuapan	Comunitario	Violencia intrafamiliar: la esposa denuncia al marido por golpes, maltratos y humillaciones cuando se encuentra en estado de Ebriedad.	Afectada. Rosa Bartola Téllez. Acusado Margarito Ramos López.	Acta de conformidad. El marido se compromete a no tomar, a no golpear, a resolver los problemas de manera pacífica, cuidar y mantener a su hijo.	
Violencia Intrafamiliar	San Pedro Tziltzacuapan	Comunitario	Maltrato intrafamiliar, del esposo hacia su mujer, con ofensas y violencia física, cuando el se encuentra en estado de ebriedad. Cuando el esposo llega borracho y no es atendido, es regañada, la ofende corriéndola de su casa. El marido alega que no puede platicar con su esposa al otro día porque “luego se altera”	Manuela López Y Pedro Francisco Montes Esposos	Acta de separación. Se acuerda “separarse por un lapso de seis meses viviendo en la misma casa, simplemente como dos buenos amigos ambos comprometiéndose a respetarse y velar por los hijos”. Bajo la advertencia que si alguno de los dos, vuelve a ofender o agrede, el caso se tratará en la cabecera municipal.	
Lesiones	Hueycuatitla	Comunitario	Discusión entre vecinos		Llamándole la atención a los vecinos	Solo es una falta.
Lesiones	Tlaltzintla*	Comunitario/Municipal	Joven golpea al comandante y le rompe la clavícula *También puede ser el delito de ultrajes a la autoridad.	Juez e involucrados	Este problema se atendió primero en la comunidad viendo que el asunto era grave se decidió canalizar ante las autoridades municipales. Se dijo que tenia que pagar las lesiones que le ocasionó el comandante de la	Art. .136 CAPITULO II LESIONES del código penal del estado de Veracruz

					comunidad., se le dio un plazo para pagar pero este joven jamás regreso a pagar los daños hasta la fecha esta impugne.	
Lesiones	Palma Real Tepenahuac	Comunitario	Hacer escándalo o pelearse dentro de la comunidad. Esto se da mas cuando se hacen bailes ya que bajo la influencia del alcohol se pueden cometer faltas al orden de la comunidad.	Cuando esto sucede es deber de loa policías de la comunidad el cuidar el orden	Se amarra a la persona que empieza en caso de peleas, hasta que se le baje si esta bajo la influencia del alcohol o que sus familiares o amigos paguen la multa.	Código penal Veracruz. Delito de lesiones Art. 136, 137,138 y 139.
Lesiones	El Zapote	Comunitario	Cuando un borracho agrede a sus vecinos, a la autoridad o le falta el respeto a su pareja o rompe envases.	Hombres: jóvenes y adultos.	Se encarcela una noche mientras se le baja la borrachera, y si el caso es más grave y el vecino agredido pide reparo de daño o un castigo, paga una multa de 75 pesos que es el valor de un día de trabajo.	Borracheras. Art. 29 Const. deberes respeto a la comunidad. Y Art. 1 La igualdad entre los hombres. Artículo 331. C.P.P.
Lesiones	El Zapote	Comunitario/Agencia del Ministerio Público	Pelea entre dos compañeros uno borracho y otro en juicio, el borracho le pego al que estaba en juicio, al borracho lo encarcelaron en la comunidad pero su familia lo saco rompiendo la puerta y el candado.		El agente municipal lo paso al ministerio publico, lo que hicieron ellos fue revisarle los ojos del herido y como vieron que no es nada grave; no procedieron con la querrela.	Riña Art. 141.- fracción I-VI.
Lesiones	Pisaflores	Comunitario	Golpes ocasionados a terceros	Agente Municipal con Juez.	Se levanta Acta de conciliación. Multa de \$70	Lesiones Art. 136 y Art. 137 15 días a 6 meses o multa de 50 días de salario cuando la lesión tarda en sanar hasta 15 días.
Lesiones	Pisaflores	Comunitario	Agresión a Pascual Patricio Martínez. Queja Vs. Enrique Fernández Eleuterio	Agente Municipal	No hubo multa o castigo. Pero se hizo responsable en pagar los gastos, curaciones y medicamentos	Esta previsto por el Art. 136 (comete delito de lesiones quien cause a otro una alteración en su salud. Atr. 137 Sanción de 15 días a 6 meses o multa de 50 días de salario cuando la lesión tarda en sanar hasta 15 días.
Lesiones	San Francisco	Comunitario	Casos de peleas callejeras (borrachos		A estos la autoridad los multa con \$ 150 dependiendo la gravedad de la riña o los encarcela hasta que se les pase la borrachera.	Este tipo de delito cometido en la comunidad puede encuadrarse con el articulo 16 de la constitución federal en el cuarto párrafo y en materia penal cualquiera de las dos partes puede presentar denuncia por lesiones art. 136,137,138,140,141, que se encuentran en el código de procedimientos penales del estado de Veracruz.

Lesiones	San Francisco	Comunitario	Riñas entre vecinos		A esta falta las autoridades las sancionan con multa dependiendo del criterio de la autoridad y reparación de daños.	Este delito se puede encuadrar con el artículo 16 párrafo primero de la constitución federal y para alguna de las dos partes afectadas desde la vía penal, podría ser dependiendo el caso, lesiones, art. 136, 137,138; coacción y amenaza, art. 172 y 173; difamación, art. 191; calumnia, art. 193,194, 195 del código de procedimientos penales de Veracruz.
Lesiones	San Francisco	Comunitario	Accidentes menores provocados por imprudencia	Autoridad comunitarias (agente municipal y comandante) y un joven	Estos los resuelven las autoridades asiendo un acta de conformidad a donde el afectante cubre lo que el afectado pide.	Se puede presentar denuncia por lesiones art. 136, 137, 138, 140, 141, que se encuentran en el código de procedimientos penales del estado de Veracruz.
Lesiones	San Pedro Tzitzacuapan	Comunitario/Municipal	Notificación al Juez Municipal del incumplimiento de un acuerdo entre las partes, por las lesiones provocadas por el agresor a José Bartolo Nuple, quien orientado por su padre, no se presentó a firmar el acta, una vez acordado el pago de curaciones y días de incapacidad.	Demandante: José Bartolo Nuple. Demandado: Eugenio Márquez Domínguez	El agresor aceptó pagar \$1,500.00 de curaciones por las lesiones causadas en el hombro. Además de \$2,400.00 por los días de incapacidad que no trabajó el agredido. También se multó tanto al agresor como a sus cómplices: Daniel García Armenta y Lázaro Vargas Martínez por haber participado en el pleito.	
Lesiones	San Pedro Tzitzacuapan	Comunitario	Delito de agresiones y ofensas, entre hermanos por la línea materna.	Demandante Raymundo Téllez Lima Demandado Alberto Guzmán Lima.	Acta de acuerdo. Compromiso de las partes a respetarse, mantener buenas relaciones, apelando al parentesco por ser hermanos por el lado materno. Con la advertencia de que quien vuelva agredir u ofender “el caso se tratará en la cabecera municipal”.	
Daños	Palma Real Tepenahuac	Comunitario	Que lo animales de una persona se metan a la milpa o terreno de otro causando destrozos en la siembra o reventando el lienzo. Esto por lo regular sucede en la temporada de sequía cuando por la falta de alimento los animales se brincan las cercas y entrar en un terreno ajeno.		Dependerá de los destrozos y las circunstancias en la que los animales entraron al terreno. Por lo regular es la reparación, del daño y dar de tomar a las autoridades.	Código civil de Veracruz. Art. 1862

Daños	Palma Real Tepenahuac	Comunitario	Por un descuido al estar quemando la lumbre se propague a un terreno vecino. Esto en mayo cuando se prepara el terreno para sembrar y se recuerde a la quema, por el viento se pasa a un terreno vecino.		Solo reparación del daño, entendiéndose que es un accidente y que a cualquiera le pasa. También se le da de tomar a los que ayudan. Toda la comunidad en caso de que se pida auxilio, esta por medio de faenas ayudara a controlar el fuego.	Código civil de Veracruz Art. 1868 Código penal Veracruz. Art. 265
Daños	El Zapote	Comunitario/Agencia	Daños cometidos por ganado que se comió tres mil matas de maíz por primera vez. Y después se comió otras 7 mil matas que hacen un total de 10 mil.	La dueña de la milpa. El vaquero. Comisariado ejidal. Ministerio Público. Abogado.	El comisariado ejidal cito al vaquero pero no asistió, entonces se levantó un acta y lo mandó al municipio con el Ministerio Público. Supuestamente se arregló con el apoyo de un abogado.	Daños Artículo 226. C.P.P.
Daños	El Zapote	Comunitario	Problemas entre vecinos por la construcción de un pozo, el dueño del otro pozo se enojó y se quejó con el comisariado ejidal don Alberto Allende Mendoza.	Señoras Autoridades	Hicieron una reunión todas las autoridades y las dos señoras, la señora inconforme pide que se tape el pozo que se está escarbado. Hicieron un acuerdo, el agente municipal hizo un acta donde sustentó que el dueño del terreno” no quiso dar el agua y que tapo el pozo porque la señora quejosa lo dijo y pidió, el acta se lo entregaron al juez auxiliar para que procediera con el caso pero el no quiso y así se quedó.	
Daños	San Pedro Tzilítzacuapan	Comunitario	Accidente imprudencial y daños cometidos por el Doctor de la clínica de Santa María Apipilhuasco, al manejar en estado de ebriedad junto con su acompañante, e incrustar una camioneta en solar ajeno. Intento de resistencia a la autoridad y profiriendo palabras y alegando que con su dinero resolvería todo y además amenazó a los policías con no atender los pacientes de San Pedro Tziltzacuapan que fueran a la clínica de Santa María.	Demandado: Ernesto Ramos Yáñez Demandado: Pablo Licona Eibar.	Acta para hacer constar los hechos sucedidos sin acordar solución alguna.	
Violaciones	El Zapote	Juzgado Municipal	Violación de una joven en la ciudad de México, de un joven	2 Jóvenes H y M Madre	Se demando con el juez, él solo hizo un oficio junto para mandarlo al	Violación sexual: Art.182 C.P.P.

			de la misma comunidad El Zapote.	Juez	municipio, pero no prosiguió la demanda porque el caso se dio en la ciudad.	
Violaciones	Tlaltzintla	Comunitario	Joven viola su propia hermana lo embaraza y se da la fuga	Hermana y hermano	No se pudo hacer nada debido que el muchacho o hermano se dio a la fuga hasta la fecha no se ha resuelto.	ART.248 INCESTO CODIGO PENAL DEL ESTADO DE VERACRUZ.
Acoso Sexual	Hueycuatitla	Comunitario	Un hombre de mayor edad sedujo a una menor de edad, dándole dinero.	Consejo de ancianos, agente municipal y juez auxiliar de la comunidad	Lo encerraron por 3 días Y multa hasta de 300 pesos	Acoso sexual previsto por el artículo 189 y 190 del Código Penal del Estado. PRISIÓN, MULTA, DESTITUCION DE CARGO SI ESQUE TIENE ALGUNO.
Allanamiento de morada y amenazas	San Pedro Tziltzacuapan	Comunitario	Allanamiento de morada, amenazas e intento de agresión con machete a la dueña de la casa, estando el agresor en estado de ebriedad.	Demandantes: Ana Maria Viguera y Margarita Téllez juliana Demandado: Cosme Chavarría.	El agresor acepta su error, pero alega en su favor que fue en reacción a que la señora Ana María Viguera, le hecha basura en su solar, además de que no respeta el lienzo (alambre) que sirve de lindero y cada rato lo mueve. Las afectadas se comprometen a no tirar basura y trapos viejos en el solar del inculpado, y a derramar el árbol de tamarindo una vez de que cosechen el fruto. Ambas partes se comprometen a respetar los linderos y “respetarse mutuamente como buenos vecinos”	
Robo genérico De bienes y productos	Palma Real	Comunitario	Hay persona en la comunidad que ya no trabajan solo se la pasan tomando y cuando necesitan alguna bebida toman cualquier objeto o cosa para cambiarla con aguardiente. Por parte de los tenderos el cambio de cualquier tipo de mercancía de dudosa procedencia.		No se permite esta tipo de acciones. Si alguna persona reconoce algunas de sus cosas se devolverá además el tendero se hará acreedor a una multa.	Código penal de Veracruz. Art. 203. Robo Art. A quien con el animo de dominio, lucro o uso, se apodere de una cosa o mueble total o parcialmente ajena, sin consentimiento al que pueda disponer a ella. La sanción del Robo si no excede de 100 días de salario mínimo, se impone prisión de 3 meses a 5 años y multa de 150 días de salario mínimo. Cuando exceda de 100 a 500 será de 4- 5 años y multa de 400 de salario mínimo.
Portación Ilegal de armas	Palma Real Tepenahuac	Comunitario	Disparar un arma de fuego dentro del área urbana. A las personas que tienen armas de fuego una vez que están ebrias		No se permite esta acción.	

			comienzan a disparar al aire.			
--	--	--	-------------------------------	--	--	--

Asuntos Civiles

Delito /asunto	Comunidad	Niveles jurídicos	Descripción del delito	Involucrados	Acuerdo comunitario	Tipificación del delito
Desacato a la autoridad	El Zapote	Comunitario	Faltas en las faenas o reuniones. Adeudos anteriores.	Vecinos de la comunidad. Autoridades.	Los compañeros les avisan de lo que trato. Los que deben faenas se les manda a citar por parte del agente y se pide que para la próxima vez lleve un peón para reponer el día o que pague el valor de un día.	Irresponsabilidad de trabajos laborales y comunitarios.
Abuso de autoridad	San Francisco	Comunitario	Agente municipal que vende a un particular un pedazo de terreno que dice la comunidad que las anteriores autoridades habían dejado para uso de la plaza, o también era considerado por los habitantes un lugar publico.		Por tal motivo la gente cierra con candado la agencia y no permite la entrada, se hacen justicia por su propia mano.	La falta cometida por el agente municipal se puede encuadrar como un delito contra el servicio público que marca el código de procedimientos penales del estado de Veracruz en el artículo 317 y 318 que hablan sobre el abuso de autoridad y en cuanto hacerse justicia por su propia mano la comunidad violo el artículo 17 constitución federal.
Ultrajes a la autoridad	Tlaltzintla	Comunitario/Municipal	Joven golpea autoridad comunitaria le rompe la clavícula	Autoridad comunitaria y un joven	Este problema se atendió primero en la comunidad viendo que el asunto era grave se decidió canalizar ante las autoridades municipales. Se dijo que tenía que pagar las lesiones que le ocasionó el comandante de la comunidad., se le dio un plazo para pagar pero este joven jamás regreso a pagar los daños hasta la fecha esta impugne.	Art. .136 CAPITULO II LESIONES del código penal del estado de Veracruz.
Abandono de familiares (hogar)	Pisaflores	Comunitario/Juzgado o Agencia	Infidelidades.		Separaciones de esposos. Cuando son mas de dos ocasiones en donde las personas reinciden se remite al Agencia del M.P.	

INCUMPLIMIENTO DE LA OBLIGACION DE DAR ALIMENTOS	San Pedro Tziltzacuapan	Comunitario	Exigencia del pago de gastos cubiertos por la Sra. Enriqueta Tolentino San Juan durante la atención de un parto de la Sra. Ana Cecilia Carretes E. quien fue apoyada por la afectada, pero luego se regresó y juntó con su marido el Sr. Víctor Salazar Alejo	Afectada Enriqueta Tolentino San Juan Involucrados: Sra. Ana Cecilia Carretes y Víctor Salazar Alejo. (Demandado)	El inculpado reconoce su deuda, acepta pagar la cantidad de \$400.00 por la atención del parto de su esposa, a cambio de que los hermanos Patricio Dolores Tolentino y Lorenzo Dolores Tolentino dejen de molestarlo y amenazarlo, solicita que ellos también firmen el acta. El juez les pide enérgicamente a la familia Dolores, que ya no causen problemas, por que si vuelven a cometer otro delito los turnara directamente a Ixhuatlán.	

Asuntos Agrarios

Delito /asunto	Comunidad	Niveles jurídicos	Descripción del delito	Involucrados	Acuerdo comunitario	Tipificación del Delito
Despojo	Hueyucuatitla	Comunitario	Invasión de terreno	La Asamblea de Bienes comunales de Hueyucuatitla, Benito Juárez, en presencia del , Agente Municipal y Consejo de ancianos	Se encuentra pendiente de darle una solución.	Despojo, previsto por el artículo 222 al 225 del Código Penal del Estado de Veracruz. PRISION Y MULTA, SEGÚN SEA EL CASO.
Conflictos por linderos	Hueyucuatitla	Comunitario	Pleitos por terrenos. “No hay delito”.	Comisariado y sus secretarios	De manera conciliatoria, mediante la platica a las dos partes.	“No Hay” (sic)
Conflictos por linderos	San Pedro Tziltzacuapan	Comunitario	Invasión de linderos de solares, entre hermanos segunda repartición por herencia, al recorrer inculpado la cerca (postería) hacia adentro del solar propiedad del afectado, “un buen tramo”. Despojo de propiedad	Demandante: Alberto Sebastián Vigueras Demandado: Aurio Sebastián Vigueras	Acta de conformidad. Mediante el diálogo establecido entre las partes se acordó corregir el lindero respetando los puntos (linderos) de repartición, el juez solicita a las partes que cuando se cambie la postería se de parte a la autoridad para que constate que se respetan los puntos de repartición. Además de hacer un llamado al Sr. Aurio Sebastián Vigueras para que de hoy en adelante respete los linderos, ante lo cual el inculpado se compromete a no mover la postería y respetar, los puntos de repartición.	
Conflictos por linderos	San Francisco	Comunitario	Casos versan sobre la invasión de terrenos llegan hasta el M.P del municipio otros los resuelven en la misma comunidad		En la comunidad por lo regula las autoridades (el juez o el agente) municipales resuelven este caso midiendo nuevamente el terreno de las partes afectadas de esta manera se les da un plano realizado por ellos y de esa manera se acaba el problema	De acuerdo con el código de procedimientos penales del estado de Veracruz este delito se puede encuadrar con los artículos 222, 224, 225 que hablan sobre el despojo.

Derechos Humanos

Delito /asunto	Comunidad	Niveles jurídicos	Descripción del delito	Involucrados	Acuerdo comunitario	Tipificación del Delito
Privación de la libertad	Picaflores	Comunitario/ Estatal	Vandalismo Juvenil, Desorden en el parque y en salón de usos múltiples. ocasionado por jóvenes de 15- 22 años		No se ha podido sancionar únicamente, se mantiene vigilancia y parte de la policía del Ayuntamiento. El M.P. se Ha abstenido a conocer y dar solución a estos problemas, toda vez que ha sido muy delicado.	
	Hueycuatitla	Comunitario	En la comunidad no se aceptan a hijos nacidos ciudad.	Comunidad, Agente Municipal, Juez y el Consejo de Ancianos	Se apegaron al reglamento interno del Ejido en el sentido de no aceptar a dicha persona en la comunidad.	Discriminación de las personas. Artículo 196 del Código Penal del Estado

Derechos Culturales

Delito /asunto	Comunidad	Niveles jurídicos	Descripción del delito	Involucrados	Acuerdo comunitario	Tipificación del Delito
	Palma Real Tepenahuac	Comunitario	Pescar en la presa. Solo se cuenta con una presa, que se hizo entre todos los de la comunidad, esta es la única fuente de agua, por cosmovisión se dice que si se acaban lo pescados se va el agua por lo que se cuida el consumo de los peces.		Se sanciona con una multa de \$20 a la persona que es sorprendida pescando. Solo se permite la pesca, cuando la comunidad así lo aprueba y es solo un día, solo podrán pescar los vecinos y ejidatarios e hijos de vecinos o ejidatarios de la comunidad.	Código penal Veracruz Art. 259 fracc. IV
	El Zapote	Comunitario/ municipal	Problemas por costumbres y religiones. El agente no acostumbra hacer la costumbre de la Santa Rosa que hacen los curanderos porque es de otra religión. Pero la costumbre que tienen los curanderos es que la autoridad mayor de la comunidad, que es el agente municipal tiene que acompañarlos y cargar el chiquiüite de ofrendas hasta el cerro a donde van a llegar.	Agente municipal Los curanderos de la comunidad	Lo que se tiene que hacer para no chocar, es que el agente municipal haga un oficio de permiso firmado y sellado para que los curanderos lo lleven y así no tenga que ir él. Para ellos es válido siempre que el agente no se niegue a dárselos.	México es un país pluricultural. Art. 18 constitucional.

Asuntos Electorales

Delito /asunto	Comunidad	Niveles jurídicos	Descripción del delito	Involucrados	Acuerdo comunitario	Tipificación del Delito
	El Zapote	Comunitario, Municipal	Problemas políticos entre PRI y PRD. Por tal motivo no se hizo la elección debida del nuevo agente Municipal.	Todos los vecinos de la comunidad, hombres y mujeres.	La elección fue a mano alzada y ganó el del PRI, aunque el PRD no estaba de acuerdo, por que también tenía propuesto a uno. Pero se respeta.	Libertad de profesar cualquier religión, sistema político, etc, el que uno quiera. Art. 21 constitucional

Asuntos Mercantiles

Delito /asunto	Comunidad	Niveles jurídicos	Descripción del delito	Involucrados	Acuerdo comunitario	Tipificación del Delito
	San Pedro Tzitzacuapan	Comunitario	Contrato privado de compra venta de un solar.	Antonio Reyes Tomasa. (Vendedor) Alejandro Tolentino Martínez. (comprador)	El importe de la venta del solar es por \$3,000.00, mediante el cual le transfiere el dominio y derecho de propiedad del solar, respetando las servidumbres de paso, de buena fe, sin engaño, donde las partes renuncian a reclamo alguno por concepto de indemnización.	
	San Francisco	Comunitario	constancia de sucesión de derechos sobre un solar		Las autoridades elaboran una constancia poniendo fecha, lugar, el que sede, el que recibe, medidas del solar, firma del que sede y el que recibe así como también los testigos y la autoridad correspondiente.	De acurdo con el código civil veracruzano esta acción se puede encuadrar con los art. 1532, 1533,1534, 1535 y siguientes que tratan sobre la sucesión legítima.

Anexo 2 Actas de conformidad

ACTA DE CONFORMIDAD

EN LA COMUNIDAD DE SAN PEDRO TZILTZACUAPAN, MUNICIPIO DE IXHUATLAN DE MADERO ESTADO DE VERACRUZ, A LOS TRES DIAS DEL MES DE JULIO DEL AÑO DOS MIL CINCO ANTE MI C. ALBERTO ALLENDE CRUZ JUEZ AUXILIAR SE PRESENTO LA SEÑORA ROSA BARTOLO TELLEZ, DEMANDANDO A SU ESPOSO MARGARITO RAMOS LOPEZ, POR MALTRATOS, GOLPES Y UMILLACIONES, SOBRETUDO CUANDO ESTE SE ENCUENTRA EN ESTADO ALCOHOLIZADO.

LA SEÑORA ROSA BARTOLO TELLEZ PIDE QUE SE LEVANTE EL ACTA, A DONDE SE COMPROMETA EL SEÑOR MARGARITO RAMOS LOPEZ, DE QUE YA NO VA A TOMAR, NI A GOLPEARLA, PORQUE A LA PRÓXIMA VEZ QUE LO HAGA, ELLA LO DEJARA PARA SIEMPRE LLEVANDOSE A SU HIJO

EL SEÑOR MARGARITO RAMOS, SE COMPROMETE A NO TOMAR Y YA NO GOLPEARLA Y SI ALGUN PROBLEMA TIENEN, O SE LES PRESENTA LO RESOLVERAN EN UNA FORMA PASIFICA, TAMBIEN SE COMPROMETE A CUIDAR A SU HIJO Y A COMPRAR LO QUE HAGA FALTA, ASI COMO DAR PARA LOS GASTOS QUE HAGA FALTA

PARA LOS USOS LEGALES QUE EL INTERESADO CONVENGA SE LEVANTA LA PRESENTE ACTA EN SAN PEDRO TZILTZACUAPAN MUNICIPIO DE IXHUATLAN DE MADERO VERACRUZ A LOS TRES DIAS DEL MES DE JULIO DEL AÑO DOS MIL CINCO.

DAMOS FE

ROSA BARTOLO

JUEZ AUXILIAR

ALBERTO ALLENDE

MARGARITO RAMOS

TESTIGOS

TESTIGO

ACTA DE SEPARACION POR
SEIS MESES.

En la oficina del juzgado auxiliar municipal de esta comunidad de San Pedro Tziltzacuapan, Municipio de Ixhuatlán de Madero Veracruz;

Se presentaron ante mí la Sra. Manuela López y el Sr. Pedro Francisco Montes ambos mayores de edad y originarios de esta misma comunidad.

La primera, hace la denuncia de los malos tratos que le viene dando su esposo, que constantemente la ofende y le pega cuando éste se encuentra en estado de ebriedad.

Hay ocasiones en que el señor llega tomado y si la señora no atiende, la empieza a regañar y a ofenderla hasta llegar al caso de correrla de la casa, como sucedió en este día.

El señor Pedro Francisco Montes dice que su esposa se molesta con cualquier cosa, que no le puede hablar con calma al otro día para que cada quien reconesca su error, porque ella luego se altera.

Finalmente llegan a un acuerdo de separarse por un lapso de seis meses viviendo en la misma casa, simplemente como dos buenos amigos ambos comprometiéndose a respetarse y velar por los hijos.

Si alguno de los dos vuelve a ofender o agrede al otro el caso se tratará en la cabecera municipal.

A petición de los interesados se levanta la presente en San Pedro Tziltzacuapan Municipio de Ixhuatlán de Madero Ver. a las 8:30 hrs. del día 10 de septiembre del año 2005.

AFIRMANTES

El juez Auxiliar Municipal.



Alberto Allende Cruz.



Sra. Manuela López Francisco.

Sr. Pedro Francisco Montes.



Testigo.

Testigo.

JUZGADO AUXILIAR DE SAN PEDRO TZILTZACUAPAN.

ACTA DE SEPARACIÓN

EN LA OFICINA DEL JUZGADO AUXILIAR DE ESTA COMUNIDAD. SE PRESENTARON ANTE MÍ, LA SEÑORA JUANA ZALAZAR Y EL SEÑOR JUAN LOPEZ, AMBOS MAYORES DE EDAD Y ORIGINARIOS DE ESTA COMUNIDAD.

LA PRIMERA HACE LA DENUNCIA, DE HABER SIDO LA GOLPEADA POR SU ESPOSO SIN MOTIVO ALGUNO SOLO POR HABERLO LLAMADO A QUE FUERA A COMER.

EL SEÑOR DICE, QUE EN NINGÚN MOMENTO LO LLAMARON PARA QUE FUERA A COMER QUE EN TRES OCACIONES LO LLAMÓ, PERO QUE A LA TERCERA VEZ SOLO RECIBIÓ UNA PATADA EN LOS TESTICULOS Y POR ESE MOTIVO RECONOCE HABERLA GOLPEADA.

EL SEÑOR JUAN LÓPEZ DICE QUE SIEMPRE ES TRATADO ASÍ Y QUE EL SE ESTABA AGUANTANDO POR SI ALGÚN DIA LA SEÑORA SE CORRIGIERA, PERO AHORA EL TOMA LA DECISIÓN DE SEPARARSE DEFINITIVAMENTE DE ELLA PARA EVITAR MAS PROBLEMAS

FINALMENTE LLEGAN A ESTE ACUERDO DE SEPARACIÓN Y QUER CADA QUIEN SIGA SU CAMINO, AMBOS QUEDAN LIBRES Y PUEDEN REHACER SU VIDA CON QUIEN ELLOS QUIERAN.

A PETICIÓN DE LA PARTE INTERESADA SE LEVANTA LA PRESENTE EN SAN PEDRO TZILTZACUAPAN, MUNICIPIO DE IXHUATLÁN DE MADERO VERACRUZ A LOS 25 DIAS DEL MES DE ABRIL DEL AÑO 2006.

ATENTAMENTE

JUEZ AUXILIAR
ALBERTO ALLENDE CRUZ

JUANA ZALAZAR

JUAN LÓPEZ

ACTA DE SEPARACION.

EN LA OFICINA DEL JUZGADO AUXILIAR DE ESTA COMUNIDAD, DE SAN PEDRO TZILTZACUAPAN MUNICIPIO DE IXHUATLAN DE MADERO VERACRUZ, SE PRESENTO LA SRA. CARLA ALEJANDRA ROSALES GONZALEZ, DE 18 AÑOS PARA DEMANDAR AL SR. ANDRES LOPEZ PASCUAL DE 25 AÑOS, CON QUIEN VIVE EN UNION LIBRE.

LA SEÑORA EN MENCIÓN DICE QUE POR QUESTIONES DE MALOS ENTENDIDOS O ALGO QUE NO SE PUEDE ENTENDER LUEGO LA OFENDE CON PALABRAS, LO UMILLA, --- LO MALTRATA Y LE PEGA COMO ES EL CASO DE HOY QUE LE VOLVIO A PEGAR Y LO JALORIO DE LOS CABELLOS.

TAMBIEN DICE QUE CONSTANTEMENTE LE RECRIMINA POR HABER TENIDO UNA NIÑA CON OTRO HOMBRE ANTERIORMENTE Y DE AHI COMIENSAN LOS PROBLEMAS.

EL SR. ANDRES LOPEZ PASCUAL DICE QUE SI ES CIERTO, PERO QUE ELLA TIENE LA CULPA PORQUE CUANDO EL LLEGA UN POCO TOMADO LUEGO COMIENSA A OFENDERLO, POR LO QUE LE PIDE A ELLA QUE TOMA UNA DECISION EL CUAL EL RESPETARA

LA SEÑORA DICE QUE YA NO VA A REGRESAR CON EL PORQUE NO SE PUEDE ENTENDER Y QUE SE VA A VIVIR CON SU ABUELA.

EL SR. TAMBIEN DICE QUE ES LO MEJOR Y QUE CADA QUIEN SIGA SU CAMINO PERO ENDE ANTE ESTA AUTORIDAD QUE NO LO MOLESTEN LOS FAMILIARES DE ELLA PORQUE EL NO QUIERE TENER MAS PROBLEMAS.

SI ALGUNO DE LOS DOS VIOLA ESTE ACUERDO EL CASO SE TURNARA A LA CABESERA MUNICIPAL.

A PETICION DE LOS INTERESADOS SE LEVANTA LA PRESENTE ACTA EN SAN PEDRO TZILTZACUAPAN MUNICIPIO DE IXHUATLAN DE MADERO VERACRUZ, A LOS TREINTA DIAS DEL MES DE JUNIO DEL AÑO DOS MIL SEIS.

DADOS FE.



JUEZ AUXILIAR. JUZGADO AUXILIAR
SAN PEDRO TZITZACUAPAN
IXHUATLAN DE MADERO, VER.

G. ALBERTO ALLENDE CRUZ.

ANDRES LOPEZ PASCUAL.

Carla Alejandra Rosales Gonzalez
CARLA ALEJANDRA ROSALES GONZALEZ

FIDEL MORALES GONZALEZ.

ILDEFONSA GONZALEZ-SEBASTIAN.

C. LIC. ARTURO ANDRADE LOPEZ
JUEZ MUNICIPAL
IXHUATLAN DE MADERO, VER.
PRESENTE.

ASUNTO: El que se indica.

El que suscribe, Alberto Allende Cruz, Juez Auxiliar Municipal de la Comunidad de San Pedro Tziltzacuapan, Ixhuatlán de Madero, Ver.,- con todo respeto, me dirijo a ese Juzgado Municipal a su digno cargo para notificar que, como es mi deber, atendí un problema que ocurrió el domingo 17 de julio del año en curso, a la 1.30 Horas; se presentaron ante mí, las 2 partes participantes en el problema y despues de --- varias intervenciones, se llegó al siguiente acuerdo :

- Que el Sr. Eugenio Márquez Domínguez acepta pagar las curaciones del joven José Bartolo Nuple, lesionado en el hombro, acepta pagar ---- \$1500.00 M.N.
- Aceptan pagar los dias de incapacidad del joven José, \$ 2400.00 M.N.
- El Sr. Eugenio Márquez, y los jóvenes Daniel García Armenta y ----- Lázaro Vargas Martínez aceptan pagar en ésta oficina una multa por - haber participado en el pleito.

Las 2 partes aceptaron en plena conformidad el acuerdo, mas al día siguiente el Sr. Simón Bartolo Cruz, Padre del Joven José Bartolo de 20 años de edad, ya no se presenta ante mi oficina, Juzgado Auxiliar a firmar el acta respectiva , ignorando el motivo.

Deseo aclarar que éste Juzgado Auxiliar atendí como era mi deber -- atender el caso y encontrar una solución al problema, de acuerdo con las 2 partes y al negarse a firmar el Sr. Simón Bartolo y su hijo el caso queda en sus manos.

Sin mas que agregar, agradezco de antemano sus atenciones.

San Pedro Tziltzacuapan, Ixh. de Madero, Ver. a 19 de julio 2005.

ATENTAMENTE.

EL JUEZ AUXILIAR MPAL.

C. ALBERTO ALLENDE CRUZ.

SECRETARIA DE JUSTICIA
ED. OFICINA



Certifica
Agente MPAL.
J. A. Guillen B.



Anexo 3 Reglamento comunitario de San Pedro Tziltzacuapan

REGLAMENTO QUE REGIRA EN LA COMUNIDAD DE SAN PEDRO TZILTZACUAPAN, 1999.
DURANTE EL PERIODO 2005-2007.

EL PRESENTE REGLAMENTO QUE SE EXPONE A LA ASAMBLEA GENERAL DE VECINOS PARA SU ANALISIS Y APROBACION, ES CON EL PROPOSITO DE BUSCAR EL ORDEN Y LA ARMONIA ENTRE LOS HABITANTES DE ESTA COMUNIDAD.

ASAMBLEAS:

- 1.-La Asamblea General de vecinos citada por el C. Agente Municipal de la Comunidad, será la máxima autoridad y sus acuerdos válidos para ejecutarse.
- 2.-Cuando en una Asamblea de vecinos no exista mayoría, la asamblea no se realizará, pudiendo sólo darse información.
- 3.-Asamblea que no se realice por falta de mayoría, a la siguiente ocasión será una Asamblea Extraordinaria y se sacaran acuerdos, o sea se realizará aunque no exista mayoría.
- 4.-Las personas que no asistan por alguna razón, se sujetaran a los acuerdos de la asamblea.
- 5.-Hombres ó mujeres que asistan a una Asamblea General de vecinos tienen los mismos derechos y los acuerdos de la asamblea tendrán plena validez.
- 6.-Los informes económicos de la Agencia Municipal se daran cada año en asamblea legalmente instalada.
- 7.-El Comité de festejos dará sus informes Económicos antes de 15 días, después de la Fiesta de Junio u otra festividad.

FAENAS:

- 1.-El Secretario de la Agencia Municipal llevará al control y registro de las faenas.
- 2.-Las Faenas tendrán carácter NECESARIO Y OBLIGATORIO para todos los ciudadanos varones de 18 a 60 años de edad, pudiendo participar en ellas personas mayores de 60 años, porque desean el mejoramiento de su Pueblo.
- 3.-Las faenas se realizaran los días domingo de 9.00 horas de la mañana a las 13.00 horas.
- 4.-Se tomará en cuenta como participación en una faena, a quien mande a una persona a trabajar a su nombre, aporte una cooperación material ó económica.
- 5.-Se dispensará de hacer faena a quien pida permiso por tener algún compromiso o estar enfermo, Comprometiéndose a recuperar dicha faena posteriormente.
- 6.-Se tomará en cuenta como participación en faena a la persona que haya realizado ese mismo domingo labor de faena en una Institución Educativa

7.-A los ciudadanos que esten participando regularmente en faenas y además cooperando economicamente con las necesidades del Pueblo, tendran el -- apoyo de la Agencia Municipal.

ORDEN:

- 1.-Con el debido respaldo y apoyo del H. Ayuntamiento de Ixhuatlán de Madero, Ver. se pedirá a los comerciantes, que, con el fin de evitar escándalos por la noche, se exigirá a los comerciantes cierren sus negocios-- a las 20.00 horas de la noche, a fin de que dejen de vender bebidas --- embriagantes.
- 2.-Comercio que no obedesca ésta disposición se le llamará la atención y a de continuar desobedeciendo, se reportará a la Presidencia Municipal.
- 3.-Queda estrictamente prohibido usar la galera para parrandas, en el día-- como en la noche.
- 4.-Queda prohibido jugar fut bol en la galera pública.
- 5.-Los comercios ubicados cerca de las Escuelas, se les solicita no vender bebidas embriagantes en horas de clase.

TRANSITORIOS.-Los casos no previstos se resolveran oportunamente.

Sn. Pedro Tziltzacuapan, Ixhuatlán de Madero, Ver. a 7 de mayo del 2005.

ATENTAMENTE.



EL Jefe de Agencia Municipal.

PROF. ALBERTO GUILLEN BARRIOS.



EL JUEZ AUXILIAR MUNICIPAL.

ALBERTO ALLENDE CRUZ.