

La comisión Takachiualis: diálogo y confrontación de matrices informativas en San Miguel Tzinacapan

Sánchez Acevedo, Eliel Francisco

2017

<https://hdl.handle.net/20.500.11777/4515>

<http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf>

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto
Presidencial del 3 de abril de 1981



LA COMISIÓN TAKACHIUALIS: DIÁLOGO Y CONFRONTACIÓN DE MATRICES NORMATIVAS EN SAN MIGUEL TZINACAPAN

DIRECTOR DEL TRABAJO
DRA. MARÍA EUGENIA SÁNCHEZ Y DÍAZ DE RIVERA

ELABORACIÓN DE TESIS DE GRADO
que para obtener el Grado de
MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN Y CAMBIO SOCIAL

Presenta

ELIEL FRANCISCO SÁNCHEZ ACEVEDO

Puebla, Pue.

2017

*A San Miguel Tzinacapan:
en la intensidad, en el amor y en la contradicción,
vivificas.*

Contenido

Introducción.....	6
Capítulo Primero.....	10
En la fuente de los murciélagos: San Miguel, nuestro pueblo.	10
I. Les oíamos contar a nuestros abuelos: el origen de Tzinacapan.	10
Tzinacapan: su nacimiento.	11
Cuetzalan, la cabecera del municipio.	15
II. Esos de San Miguel son unos revoltosos: procesos organizativos en Tzinacapan.	16
PRADE, un grupo de “fuereños”.	16
La interacción comunidad – equipo	19
III. La Comisión Takachiualis: una época y un lugar.	23
Capítulo Segundo.....	33
Planteamiento del problema y justificación.	33
I. Planteamiento del problema.....	33
II. Justificación.	37
Capítulo Tercero	43
Retorno: notas metodológicas de un investigador hijo de San Miguel.	43
I. El hijo adoptivo pródigo: intencionalidad de la investigación.	43
II. Regresa a casa, ¡descúbrenos!: la observación participante y el trabajo de campo.	49
III. Mi hijito, ¡aquí creciste, nos escogiste para quedarte con nosotros!: los sujetos.	53
IV. ¡Cómo has crecido!: las entrevistas.....	55
V. El otro corpus: testimonios escritos, investigaciones previas y análisis documental.	58
VI. Adiós mamá, ¡cuánto había olvidado!: memorias, salida del campo y análisis de datos.	60
Capítulo Cuarto.....	65
¿Con qué ojos miro? Aproximaciones teóricas.	65
I. Teoría del pensamiento abismal y teoría del Actor -Red.	65
I.II. Teoría del Actor Red.....	70
II. Choque de cosmoexistencias: un proceso de epistemicidio.	77
III. La modernidad - colonialidad jurídica: ejercicio asimétrico de la ley.	79
III.I. La colonialidad y el sujeto de la modernidad.	80
III.II. Colonialidad y sistemas normativos.	84

IV. El respeto ritualizado	96
Capítulo Quinto	99
Tzinacapan: matriz normativa superviviente y en resistencia al proceso de epistemicidio.....	99
La estructura de la normatividad sanmigueleña y la reconciliación como eje articulador.	101
I. El sistema de cargos y el ciclo ceremonial: construcción del sujeto y normatividad del tiempo de la vida.	101
I.I. El ciclo ceremonial: cronotopo del sujeto.....	104
I.II Ciclo ceremonial y sistema de cargos como cuerpo regulatorio.	110
II. La justicia del inframundo: brujería y andamiajes regulatorios supranaturales en San Miguel Tzinacapan.	125
II.I. No seguirán su caminar sobre la tierra: la brujería/curandería en San Miguel Tzinacapan.....	125
II.II. La flor de las tinieblas: el ejercicio de la brujería-curandería.....	134
II.III. La justicia de la Santísima Tierra.	140
II.IV. La brujería como mecanismo regulatorio hoy.	142
II.V. La cima y la noche no son nuestras, son de inokse	145
III. Los habitantes del inframundo y los delitos contra la naturaleza	149
IV. El patriarcado como respeto ritualizado en San Miguel	154
V. La reconciliación como eje articulador de la normatividad sanmigueleña.	161
V.I. El papel reconciliador del ciclo ceremonial y del sistema de cargos	161
V.II. Ancianos y padrinos como mediadores	166
V.III. Los curanderos: reconciliadores con la naturaleza	171
VI. La matriz normativa sanmigueleña: supervivencia como resistencia al epistemicidio.	173
Capítulo Sexto	177
Derecho positivo: aplicabilidad híbrida en tensión intercultural.	177
I. Racismo y discriminación: imponer un derecho para incumplirlo o violarlo	178
II. Derecho tradicional transgresor.....	193
III. El derecho positivo en San Miguel: temporalidad y espacialidad híbridas	202
IV. La tensión de la laicidad: un derecho positivo transformado	208
Capítulo Séptimo	216
La Comisión Takachiualis: institucionalización y prácticas transnormativas.....	216
I. Hablar con el pueblo: lengua y relación con los actantes sanmigueleños.....	223
II. Emerger desde el pueblo: resolución híbrida de conflictos.....	235
III. Transformar el sistema normativo de San Miguel: combatir el patriarcado	256
IV. Nuevos tiempos y espacios para viejas tensiones.....	260

V. Evitar la ruptura: dialogar en tensión con el Estado	262
VI. Diáspora: prácticas articuladoras más allá de la Comisión.....	272
Capítulo de conclusiones	279
No sólo derechos humanos: una respuesta articuladora y dialógica al epistemicidio.	279
I. Sistemas normativos y subjetividades.....	280
II. La hibridación compleja y el patriarcado.....	283
III. La Comisión Takachiualis, defensa y reconciliación transnormativa	286
Referencias	291

Introducción

Hablar de San Miguel Tzinacapan es contar, siempre, sólo una parte de la historia. Se ha dicho tanto del pueblo, de sus danzas, de su ciclo ceremonial, de sus organizaciones y de sus curanderos que uno, como investigador, no puede abarcarlo todo y no puede obviar que está situado en un lugar en el que convergen muy diversas y dispares interpretaciones sociológicas y antropológicas. Llegar a esa parte de la Sierra Norte de Puebla es entrar en contacto con los ancianos, con el *Talokan*, con San Miguelito; es entrar en un espacio, en un tiempo condensado muy diferente al de la academia o al de ámbito urbano, y que inmediatamente concretiza su potencia cohesionadora y densa alrededor de uno.

Fue precisamente esa potencia cohesionadora, que viví no sólo como investigador sino como hijo adoptivo de San Miguel, la que me mostró que subyacía una forma de regulación y de normatividad propia de la comunidad, más allá de la ley y de lo que denominamos derecho. Esta investigación interpreta, de forma conjunta, esas redes y normatividades que sostienen San Miguel Tzinacapan por medio de diversos mecanismos que devienen cohesionadores y generadores de significado y subjetividad.

Esta investigación parte del supuesto de que San Miguel Tzinacapan posee un sistema normativo propio, fuerte y vigente que entra en conflicto con el sistema normativo formal, y de que ello se enmarca en un contexto más amplio de epistemicidio y producción de ausencia, en los términos en que ello ha sido descrito por Boaventura de Sousa Santos (2009). A lo largo del proceso de interpretación, ese supuesto ha devenido en la afirmación de que tal sistema normativo no sólo existe y es continuamente invisibilizado por la matriz normativa occidental de corte individualista, sino que está basado en un proceso de subjetivación propio de la comunidad

y, por lo tanto, no sólo existe una tensión – confrontación de sistemas normativos, sino de concepciones del sujeto.

Sin embargo, esbozar la emergencia de este sujeto *maseual* no hubiera sido posible sin una clarificación del contexto y de los ejes teóricos básicos. El primer capítulo de este reporte nos lleva a través de un breve recorrido histórico, del caminar primero de los fundadores de San Miguel que buscaban el agua, después del de Tzinacapan con sus organizaciones, y, finalmente, el de la Comisión Takachiualis, la organización que escogí como lugar para mirar la tensión de matrices normativas, puesto que es la única organización del pueblo dedicada al área del derecho y la normatividad.

Este contexto ilumina los canales comunicativos que sustentan San Miguel, y, además, permite entender que los mismos se dan dentro de una localidad atravesada por múltiples tensiones y conflictos, y que a ellos responde precisamente la emergencia del sistema normativo sanmiguelero. Además, posibilita entender por qué precisamente San Miguel es un espacio para observar los procesos de epistemicidio y producción de ausencias a los que hago referencia en el capítulo segundo, al plantear el problema.

Ello es así porque considero que la justificación de esta investigación no sólo debe partir de categorías y supuestos generales o *macro*, sino que la sustancia de tales categorías o fenómenos debe anclarse en la situación concreta. Así, las categorías que fundamentan la justificación de este trabajo toman su contenido de las redes de relación interpersonales y en las prácticas que permiten hablar de línea abismal, de epistemicidio o de subjetivación.

La metodología aquí cobra un sentido amplio y personal. Como habitante de San Miguel, no puedo obviar que muchas de las redes, de las relaciones y de los símbolos fueron no sólo

vistos, sino vividos durante largo tiempo. Además, la Comisión Takachiualis fue, durante un periodo prolongado, parte integral de mi vida por ser mis padres asociados de la misma. Así, el desarrollo de la metodología debió incluir no sólo las herramientas y bases para observar el sistema normativo de San Miguel y sus tensiones con las estructuras normativas exógenas durante el trabajo de campo, sino también los instrumentos necesarios para traer a la narrativa mis propias memorias, así como una problematización de las mismas a la luz de las investigaciones previas realizadas en la zona y que se convirtieron en un insumo importante para clarificar no sólo la emergencia, sino también la permanencia y la resistencia del sujeto comunitario, así como sus características y alcances.

La configuración de este sujeto comunitario o *maseual* no hubiera sido posible de desentrañar sin las herramientas de la Teoría del Actor – Red. Este cuerpo teórico, descrito en el capítulo cuarto, me permitió abordar a San Miguel, al ciclo ceremonial, al sistema de brujería – curandería, a la transformación de los cargos civiles dentro de la comunidad y al ejercicio de mediación de la Comisión Takachiualis como una red, como un continuo *estar entre*.

Es precisamente en ese capítulo donde se da testimonio de que la investigación no es pétrea y que los supuestos pueden cambiar. Además de la emergencia del sujeto comunitario que se convirtió, sin ser esa la intención manifiesta, en eje central de la tesis, surgió el tema del patriarcado como un elemento poderoso y presente hoy en San Miguel. Ello obligó a generar nuevas reflexiones teóricas para impedir que el tema, surgido de los datos, volviera al olvido.

Todo lo anterior sentó las bases para describir los poderosos procesos de subjetivación que permiten el sostenimiento de San Miguel y del sistema normativo que posee. Lo que, seguidamente, permitió entender cómo una matriz o cosmoexistencia tan poderosa problematiza las estructuras del sistema formal que se viven dentro de la comunidad, y cómo ello genera

tensiones con los procesos de impartición de justicia y derecho que tienen asiento fuera de los límites territoriales de Tzinacapan.

Fue en esta dinámica de tensión y de confrontación entre sistemas normativos y entre sujetos en la que nació la Comisión Takachiualis y en donde ejerció su trabajo. Usando los conceptos de hibridación y de traducción, así como la Teoría del Actor – Red, el séptimo y último capítulo interpreta el trabajo de la Comisión en su contexto, describiendo sus relaciones con San Miguel, así como el alcance del trabajo que realizó en relación directa con la confrontación de sujetos y matrices normativas.

Este reporte no es sólo una forma de “descubrir” a la Comisión, sino de interpretar cómo su trabajo mostró que era posible tender puentes dialógicos entre matrices normativas, entre saberes dispares y en conflicto, por medio de la traducción, por medio de un ejercicio de *estar entre* y, en la praxis, abordar el conflicto y la confrontación. Ello puede permitir encontrar alternativas a los procesos de epistemicidio y de ejercicio de un derecho que, al pretender ser universal, es invisibilizador y violento.

Es pues ésta la parte normativa de la vida del pueblo en el que crecí, y de la que intento dar cuenta no sólo con los ojos de investigador sino con el corazón del habitante que está lejos. Además de un aporte a las ciencias sociales y al acortamiento de la línea abismal que separa los conocimientos existentes de los producidos como inexistentes, pretendo que este reporte sea un ejercicio de acercamiento al pluralismo jurídico, condición *sine qua non* de un derecho que, más que absoluto, pretenda ser un reflejo de la praxis de la vida.

Capítulo Primero

En la fuente de los murciélagos: San Miguel, nuestro pueblo.

I. Les oíamos contar a nuestros abuelos: el origen de Tzinacapan.

Caía la tarde y el sol acentuaba las figuras de los cerros de Jonotla, a lo lejos. El incipiente sonido de los grillos y los sapos, esos cuyo croar es tan potente que en las noches de mayo representan una pesadilla para dormir, entraba por la ventana abierta de la casa de don Miguelito Félix. Él, un anciano que sobrepasaba los ochenta años, encorvado, de camisa y calzón de manta blancos, era uno de los más respetados y consultados en San Miguel. Sentado frente a él, yo, un niño de ocho años con una taza de café y un pan de dulce, escuchaba su respuesta: "San Miguel se fundó aquí por la Pila, ahí nuestros abuelos encontraron el agua para el maicito, y nosotros vivimos por eso. Aquí llegaron y construyeron la iglesia, y así se fundó nuestro pueblo". Sus palabras, suaves y lentas, a veces como un susurro, se quedaron en mi memoria, junto con el sonido de la molienda y el olor a nube, gladiola y margaritón del altar de su casa. Más allá de la tarea escolar de investigación de historia local que motivó mi visita, me interesaba escuchar a don Miguelito. Nuestro pueblo se fundó allí por el agua para el maíz, alimento de la vida; allí donde el agua salía de una cueva llena de murciélagos, pusimos nuestra iglesia.

Don Miguelito murió hace dos de años. Pocas veces se le vio a bordo de una colectiva¹, prefería caminar, y salir a su rancho² cada día de madrugada. Él, sus historias, y los plátanos para el licuado que solía convidarme, acompañaron mi niñez en San Miguel. Hoy, como cada vez que

¹ Nombre que reciben las unidades del transporte público en San Miguel.

² "Ir al rancho" es la expresión que se utiliza en San Miguel para decir que alguien va a trabajar en el campo o la siembra.

pasaba, camino de la escuela, por la Pila, recuerdo lo importante que es ese lugar para la fundación, el origen y la vida misma de nuestro pueblo.

La pila es el nombre que recibe la fuente de cemento construida para contener el agua del manantial que se ubica en el centro del poblado y que es central en los relatos de la fundación. Este manantial emana de una caverna donde antaño se identificó la presencia de murciélagos, y es el lugar del que proviene el apellido náhuat³ de la comunidad, *Tzinacapan* “fuente de murciélagos”, compuesto de los vocablos *Tzinaka* “murciélago” y *apan* “fuente”.

Tzinacapan: su nacimiento.

El origen de San Miguel Tzinacapan es confuso y a menudo discrepante entre los propios ancianos de la comunidad. Desde antes de la Colonia, la zona era una escalinata de poblaciones que iban del Golfo al Altiplano, convirtiéndola en una región cosmopolita en la que coexistían probablemente, varias lenguas, entre ellas, el totonaco, cuyo hábitat fue denominado posteriormente Totonacapan. Tribus de chichimecas de habla náhuatl y de habla otomí invadieron la región hacia el siglo XII d.C. Estos grupos empujaron a los totonacos y los impregnaron con su cultura, y, por ello, la cultura náhuatl adquirió gran relevancia en la demarcación mucho antes del imperio azteca, cuya huella cultural en la zona no fue muy importante (García Martínez, 1987). Así, el otrora Totonacapan fue dividida en varios dominios o altepemej⁴.

³ La variante de la lengua que se habla en Tzinacapan y en toda la Sierra Norte de Puebla prescinde del uso de la unión **tl** final, conservando únicamente la **t**. Esta lengua es más antigua que la variante del náhuatl clásico que sí utiliza dicha unión según Michel Launey (1981, en Sánchez & Almeida, 2005). Para la transcripción de los términos en náhuatl se utiliza la ortografía elaborada por la etnolingüista Sybille Toumi en colaboración con el Taller de Tradición Oral de Tzinacapan (Toumi, 1984).

⁴ *Altepet* es una palabra náhuatl compuesta de la palabra *at*, que significa agua, y *tepet*, que significa cerro. La palabra significa pueblo. Altepemej es el plural de altepet.

Durante la época prehispánica, existió un altepet autónomo llamado “Quetzalcóatl”, ubicado en lo que hoy es el poblado de Cuetzalan, que desaparecería posteriormente, fruto de las epidemias que azotaron a la población indígena después de la Conquista. A la llegada de los españoles, la región de lo que hoy es el municipio de Cuetzalan tenía una población aproximada de 100,000 habitantes (García Martínez, 1987). Los conquistadores mantuvieron la división administrativa de los altepemej e instauraron el sistema de encomiendas.

Las crónicas españolas, así como el Códice Mendocino (Taller de Tradición Oral, 1994) nombran a la región de Cuetzalan y otros territorios aledaños como “Sierra Baja”, un lugar que, si bien no era autónomo, sí servía a sus propios señores, pagando el correspondiente tributo a los mexicas de la “Sierra Alta” (Beaucage, 1997). Al no existir en la Sierra baja yacimientos que posibilitaran el establecimiento de minas, el sistema de encomiendas desapareció al final del siglo XVI, y las comunidades de la zona fueron dotadas de una semi-autonomía, al ser transformadas en Repúblicas de Indios, que estaban bajo la tutela de autoridades civiles de la Corona Española. (Beaucage, 1997).

Cuetzalan, como una concesión de tierras y congregación, se estableció en 1550, contando con 240 habitantes (García Martínez, 1987). Al inicio del siglo XVII, la población de la zona se estabilizó y creció; sin embargo, también en este periodo la población que habitaba los tres asentamientos más importantes de las pendientes centrales se movió a las laderas cálidas, más al norte. Parte de la tradición oral asegura que Tzinacapan se estableció en esta época, pudiendo ser posible que fuese producto de estos movimientos. De acuerdo con Beaucage (1997), los habitantes de aquel entonces buscaban aprovechar el manantial permanente sobre el que, de hecho, se construyó Tzinacapan.

Ello es apoyado por la investigación realizada por el Taller de Tradición Oral de Tzinacapan (1994), citado por Sánchez Díaz de Rivera (2005), quien menciona:

Desde alguna parte de la Sierra Baja los ancestros de los actuales habitantes de San Miguel Tzinacapan fueron subiendo lentamente en busca de agua y de un lugar adecuado para establecerse [...] Al fin encontraron un manantial en una cueva con murciélagos que dio nombre a la comunidad: Tzinacapan. (p. 28)

Esta aproximación situaría el origen y constitución de San Miguel en el periodo Colonial, después de la llegada de los españoles, si bien la región ya se encontraba habitada desde la época prehispánica. Es importante hacer énfasis en ello, pues Tzinacapan no nació como fruto de la huida de la población del centro del país a la llegada de los conquistadores.

Con el fin de ejercer un mayor control sobre la población indígena, la Corona Española estableció, en el siglo XVI, el sistema de congregaciones, que consistió en centralizar las funciones administrativas y rituales en una cabecera, congregando a las poblaciones dispersas durante el periodo comprendido entre 1550 y 1605. Generalmente la cabecera tomaba el nombre del altepetl y se le anteponía el nombre del algún santo (Sánchez & Almeida, 2005). Así nacería, como he mencionado, Cuetzalan, que sería bautizada en aquel entonces como San Francisco Quetzalan. Por su parte, Tzinacapan tendría por patrón a San Miguel Arcángel, conformándose así su nombre.

Sin embargo, los ancianos de San Miguel sostienen otras versiones sobre el origen de la comunidad. Más que sobre el lugar y la búsqueda, la controversia surge respecto de la época, pues algunos más afirman que Tzinacapan se formó a partir de la migración de pobladores de Texcoco en la época prehispánica, pues sus jefes los maltrataban mucho (Taller de Tradición

Oral, 1994), y otros atribuyen su fundación a un personaje chichimeca llamado Tempiltotol, hacía el siglo XII.

Sin embargo, más allá del punto en la historia en el que se inscribe el momento fundacional de Tzinacapan, queda el instante en que la tradición oral nos ha hecho llegar a nosotros, los sanmiguelenses, el cómo del origen de San Miguel, hijo del colibrí. Y es que, según el mito fundacional que cuentan los ancianos y los curanderos de la comunidad, Tzinacapan surge con toda la humanidad a partir de Sentiopil, el hijo del maíz⁵, nacido de un chupamirto y una mujer caníbal en el seno de una mazorca, y que encaró y exterminó a los *tsitsimimej*⁶, aquellos que querían comernos (De los Santos Castañeda, 2009). En nuestro corazón, San Miguel y Sentiopil, son uno mismo, el hijo del maíz, de la mujer y del colibrí.

Administrativamente, San Miguel Tzinacapan es una de las ocho juntas auxiliares en las que se divide el municipio de Cuetzalan del Progreso. Cuenta con una cabecera auxiliar homónima en donde se concentra cerca del 50% de sus 6000 habitantes, casi totalmente indígenas nahuas, y que, junto con el resto de poblados y rancherías que la constituyen, abarca una jurisdicción de 3000 hectáreas a escasos 4 kilómetros de la ciudad de Cuetzalan. Posee, además, tres importantes comunidades que se encuentran dentro de dicha jurisdicción: Ayotzinapan, Xaltipan y Tecoltepec.

⁵ Toumi (1992, citada por Reynoso Rábago & Taller de Tradición Oral, 2006) considera que la mejor traducción del nombre *Sentiopil* es “Niño Dios Maíz”. Sin embargo, algunos miembros de la comunidad sostienen que *Sentiopil* o *Senteconetl* también podría tener una raíz proveniente del náhuatl clásico, en el que tal vocablo estaría más próximo al significado de “hijo único de Dios”, puesto que *Sen* significa “único”, *tio* provendría de la palabra *Teo* que significa “Dios” y *pil* provendría de la palabra *pili* que significa “hijo”. Dado que el maíz en el náhuatl de San Miguel es *Sinti*, la palabra adecuada para significar exclusivamente “hijo del maíz” debería ser *Sintiopil* y no *Sentiopil*.

⁶ Del náhuatl: caníbales. De acuerdo con Reynoso Rábago y el Taller de Tradición Oral (2006), también podría traducirse como ogros, puesto que hace referencia genérica a demonios devora – hombres. Sin embargo, la primera traducción del TTO los califica como caníbales por ser seres que se alimentan de su propia especie.

Cuetzalan, la cabecera del municipio.

El territorio del municipio de Cuetzalan posee una altitud que varía entre los 1200 metros sobre el nivel del mar, en la parte norte, y los 180 metros sobre el nivel del mar en la parte sur, hacia la vertiente del Golfo de México. De acuerdo con los datos de Mathieu (1986, en Sánchez Díaz de Rivera, 2005) y del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010), llueve la mayor parte del año, aproximadamente 4100 mm/año, y el resultado medioambiental es una nutrida vegetación de liquidámbares, encinos, helechos gigantes, lanas y epifitas. La agricultura representa el 64.21% del uso del suelo en el municipio, y la vegetación se reparte en un 18.29% de bosque, un 12.37% de pastizales y un 3.05% de selva.

Los principales productos de la región han sido el maíz para la subsistencia y el café para comercializar. El café se introdujo a fines del siglo XIX pero su auge se dio en la segunda mitad del siglo XX. Actualmente es el café orgánico que se dirige a mercados especializados el producto que sigue vigente. La pimienta en la zona media, los árboles frutales y la papa en la zona alta y los cítricos en la Sierra baja ocupan un lugar importante. En la década de los 50's la migración a la costa a la zafra de la caña, y la migración a la ciudad de México a la industria de la construcción introdujeron recursos en la región. Sin embargo, actualmente es el turismo con todas sus consecuencias, la principal fuente de ingresos. Y es la incursión de las compañías mineras la principal amenaza.

Las relaciones de poder se han transformado en las últimas décadas. En los 70's el poder se concentraba en las manos de un cacique que había estado vinculado a los Ávila Camacho y que producía aguardiente de caña. Posteriormente, cuando el cacicazgo se volvió disfuncional para el Gobierno, el poder se trasladó a las manos de una oligarquía cafetalera y comercial, generalmente descendientes de migrantes italianos y españoles que llegaron a la región a

principios del siglo XX. El racismo en la cabecera municipal era visible. La caída de los precios del café y el ascenso de la organización popular fue modificando las relaciones de fuerza, y acotando el racismo. Actualmente los proyectos de mineras y de hidroeléctricas para alimentar a las mineras, representan una lucha constante y significativa, en la que las organizaciones de Cuetzalan están jugando un papel importante.

II. Esos de San Miguel son unos revoltosos: procesos organizativos en Tzinacapan.

Un profesor de la secundaria de Cuetzalan solía decir en la clase de historia: "No, si San Miguel tiene lo suyo, ahí va mucha gente a hacer sus tesis de maestría y de doctorado, a investigar, no como San Andrés, ahí no da ni para una tesis de licenciatura". Y detonaba las risas.

Y es que San Miguel ha despertado un interés continuado no sólo de la academia y los investigadores, sino que ha sido cuna y escenario, protagonista y centro de diversos procesos organizativos. Varias asociaciones y grupos nacieron del trabajo que fuereños y habitantes emprendieron en distintos tiempos para mejorar con la comunidad y descubrirse en ella, lo que bien le valió a Tzinacapan la envidia de algunos habitantes de la cabecera municipal y el recelo de ciertos actores que temían perder los privilegios fruto del abuso que hacían de los indígenas. "Pinches revoltosos, hasta su comisión de derechos humanos tienen", se le oiría decir a un cacique.

PRADE, un grupo de “fuereños”.

El proceso organizativo que es antecedente directo de la Comisión Takachiualis es el Proyecto de Animación y Desarrollo A.C., o PRADE, aunque quienes crecimos en él lo conocimos simplemente como ‘el equipo’. Éste, un grupo ‘variopinto’ de origen urbano que se

encontró con un pueblo indio náhuat en la Sierra Norte de Puebla (Sánchez & Almeida, 2005), inició su caminar en 1973.

Hablar del equipo es hablar del espesor, de la intensidad y la constitución de la vida cotidiana misma, pues sus dinámicas de emergencia y caminar en y con San Miguel sólo pueden entenderse a través del reconocimiento y del conflicto, que son la sal de la tierra fértil de la historia de ambos actores, así como la savia que recorre los hilos que forman la trama de sus enlaces y sus quiebres, de sus diálogos, de sus confrontaciones, de sus abrazos y sospechas. La historia entre San Miguel y el equipo ha sido de un profundo amor, pero no por ello ha sido apacible y, mucho menos, romántica y cuesta abajo.

Iniciado por un grupo de siete mujeres jóvenes a las que los indígenas de San Miguel bautizaron como las “muchachas”, el equipo se conformó, con posterioridad, de agentes de la propia comunidad y externos, del medio urbano. La intencionalidad de las iniciadoras era crear un nuevo estilo de vida desde abajo y desde dentro, que confrontara el estilo de vida dominante, basado en una realidad de dominación, racismo e inequidad (Almeida & Sánchez, 2014).

De acuerdo con su iniciadora, las motivaciones exógenas para comenzar el proceso que no quería tener nombre pero que acabó llamándose PRADE, fueron, entre otras, el ambiente social post-68 y el postconcilio Vaticano II, liderazgos fuertes y lazos de la amistad, entrelazados con las motivaciones internas de cada miembro. El equipo fue articulando una estructura flexible, una normatividad de construcción conjunta, el ejercicio de la reconciliación y el análisis, duro y constante de la vida individual y colectiva interna, así como de su relación con la vida cotidiana en San Miguel.

Como resultado, se construyó una convivencia fraterna que facilitó el ejercicio de una pluralidad basada en un mínimo cultural común, lo que posibilitó una mayor capacidad de inclusión del equipo, que le permitió ser conformado, alternativamente, por miembros de diversas fes, ideologías, edades, condiciones socioeconómicas, sexos y orígenes étnicos. Sin embargo, ello no entrañó una cotidianidad exenta de conflictos.

Éstos se hicieron presentes en el interior del equipo por la fricción generada en la interacción de miembros de orígenes y con proyectos personales distintos, así como por la confrontación del estilo de vida buscado con el propio. Asimismo, en el nivel externo, el conflicto se hizo presente porque las heridas de las estructuras y culturas históricamente heredadas se fueron haciendo presentes a lo largo del proceso en uno y otro lado, y comunidad y equipo debieron aprender a caminar con y a través de tales contradicciones (Almeida & Sánchez, 2014).

No es posible determinar qué dinámica ha sido más intensa, si la interna del grupo o la del grupo con San Miguel, máxime porque ambas son simbióticas, y han dependido siempre una de la otra. Todos los miembros han participado del espesor de la relación equipo – comunidad, contradictoria y confrontativa; muchos miembros de PRADE son padrinos de gente de la comunidad, y no han sido pocas las muestras de cariño hacia ellos, sin embargo, tampoco han sido pocos los ataques, y la cualidad de indígena de algunos de los miembros no les ha hecho inmunes al rechazo que ciertos actores de la comunidad han mostrado hacia el equipo.

La trama de relaciones al interior del grupo ha sido también intensa. Creí escuchando a mis padres, miembros de PRADE, rememorar las “revisiones de vida”, en las que, grosso modo, cada miembro del grupo cedía parte de su intimidad para dar cuenta de su vida diaria, y el grupo podía cuestionar acciones u omisiones que contradijeran lo que se predicaba y practicaba.

La reunión, la confrontación y el cuestionamiento, pero también el diálogo reconciliador, son, hasta hoy, los mecanismos que le han permitido al equipo permanecer como grupo, sortear las contradicciones en su seno, así como cuestionarse las formas de relación con San Miguel. Aun así, son mecanismos duros; mientras crecimos, los hijos de los miembros de PRADE pertenecimos al equipo, y aunque nunca participamos en las juntas, era común que merodeáramos por el lugar donde éstas se realizaban, y así, tampoco era raro oír que el grupo había sido especialmente duro con tal o cual miembro porque se había hecho muy amigo del cacique o porque tenía actitudes no solidarias con los demás miembros del equipo.

Estos mecanismos, la catarsis de la fiesta o de la junta, y el trabajo diario en San Miguel, le permitieron al equipo afianzar su idea de construir, con el pueblo, un nuevo estilo de vida que “no se trataba de ir a “promover”, ni a “liberar”, ni a “ayudar” a los indígenas, se trataba de promoverse juntos, de liberarse juntos, de ayudarse recíprocamente [...] a partir de una relación intercultural densa” (Almeida & Sánchez, 2014, p. 76). El trabajo, realizado en forma de acción conjunta dentro de organizaciones, además de su impacto material, ha buscado una reorganización física y social del espacio y del tiempo (Sánchez, 1978) arraigada en el espesor de la vida.

La interacción comunidad – equipo

El trabajo del equipo con parte de la comunidad, primero de estas “muchachas” y de quienes, *a posteriori*, las siguieron, en un inicio, se enfocó en las alternativas de producción que existían en la comunidad. Se gestaron proyectos productivos de horticultura, apiarios y granjas de conejos, así como el impulso a la diversificación de artesanías por medio de la introducción de telares de lanzadera. Este proyecto, como muchos otros, encontró fuertes dificultades respecto de la falta de mercados y otros factores, lo que acotó fuertemente su plena vigencia.

Sin embargo, el no éxito de los proyectos se vio recompensado con la permanencia como grupo, con el fortalecimiento de vínculos con la comunidad y con aprendizajes conjuntos. La salud y la fiesta emergieron entonces como ejes articuladores para la reflexión y la planeación de acciones con la comunidad. Algunos años después la multiplicidad de proyectos sería tal que abarcaría procesos educativos, productivos, de comercialización y de salud.

En el ámbito educativo se inició con educación Montessori adaptada a las necesidades del contexto, utilizando una casa de la comunidad que contaba con todos los elementos de la vivienda sanmigueleña: un altar, un fogón; para que el niño no se sintiera extraño en un local que no era su casa. Aquel proyecto recibió el nombre de *Inchankonemej*⁷. La experiencia nació a petición expresa del comité de educación de la primaria de San Miguel, pues no existía ningún centro de educación preescolar. Este periodo se cuenta como uno de gran efervescencia, en el que las reuniones de los diversos comités y personas de la comunidad se multiplicaron.

De esas reuniones surgió la necesidad de hacer que la experiencia y avances en el proceso de producción se concretaran en una organización más formal, con personalidad jurídica, surgiendo así la Sociedad de Producción Rural (SPR), con el objetivo claro de, por un lado, diversificar los cultivos del café y, por otro, comercializar dicho producto de manera más directa, evitando a los intermediarios de la cabecera municipal y combatiendo el acaparamiento.

Por esa misma época, en 1977, iniciaron las reuniones convocadas por algunos egresados de Chapingo en Cuetzalan, con la intención de formar una organización cooperativa. Como en San Miguel ya se tenían varios años de análisis, reuniones y discusiones, cuando estos profesionistas iniciaron la cooperativa “jalaron” a muchos sanmigueleños (Osorio Sierra, 2001),

⁷ Del náhuat, casa de los niños.

por ser gente ya formada en la línea organizativa y social. Utilizando el argot de aquellos años, se diría que usaron los cuadros formados en San Miguel. Así nacería la Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional *Tosepan Titataniskej*⁸, dirigida por sanmiguelenses, dada su experiencia, y a la que, por gestiones de un miembro del equipo PRADE, se le permitió administrar todos los almacenes y tiendas de CONASUPO en la zona, lo que fue clave en la potenciación de la Cooperativa. Asimismo, nacería la Sección Tzinacapan de Tosepan, que se insertaría en la efervescencia organizativa de la comunidad; incluso hoy algunos miembros del equipo son cooperativistas. Paralelamente, nacería en San Miguel otra organización, en la que se incluirían varios miembros de PRADE, denominada Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo (CEPEC), que contó con un área educativa y un área productiva. El área educativa comprendió una escuela telesecundaria, en la que desde el inicio se articularon las actividades académicas con las productivas, culturales y de vinculación con la comunidad, y el área productiva contó con una granja porcina, un biodigestor anaeróbico, una granja de peces y una granja de gallinas.

Se conformó así una red de cuatro organizaciones en San Miguel; PRADE, Tosepan Sección Tzinacapan, SPR y CEPEC que mensualmente enviaban representantes a una reunión conjunta. Este proceso detonó un movimiento regional de diversificación de cultivos que apuntaló la comercialización en una tienda cooperativa de consumo, donde se adquirían productos a mejores precios y las organizaciones vendían lo que producían; por ejemplo, la SPR acopiaba café y pimienta, mientras el CEPEC comercializaba cerdos y producía su propio gas.

⁸ Del náhuatl: unidos venceremos.

La casa de salud, ubicada en el centro de Tzinacapan, tuvo uno de los primeros laboratorios de análisis clínicos de la Sierra Norte, prestando servicios incluso a habitantes de municipios como Tlatlauquitepec, ubicado a sesenta y tres kilómetros de distancia. Dicho laboratorio era manejado por una compañera de PRADE que había estudiado química. Mientras tanto, en el área cultural, se creaba, en 1983, el Taller de Tradición Oral (TTO), que tenía como finalidad constituir un equipo de rescate y difusión de la tradición oral náhuat, y que, para poder adquirir financiamientos, se registró como parte del CEPEC, puesto que no tenía personalidad jurídica propia. El TTO tuvo una de las primeras computadoras del Estado de Puebla; cuando los asociados iban a foros a la capital del Estado y mencionaban el aparato, todos los asistentes se sorprendían de que existiera una computadora en San Miguel; su asombro era mayúsculo cuando escuchaban que la manejaban los indígenas.

De las cuatro organizaciones surgió, además, otro proyecto educativo: el Centro de Educación Básica Intensiva Rural (CREBIS), que buscó regularizar a niños en edad de educación primaria. Dentro del rubro educativo merece mención la escuela telesecundaria *Tetsijtsilin*⁹, surgida, como se mencionó, de la experiencia del CEPEC y fundada por miembros de PRADE. En aquel tiempo aún no se usaba el término intercultural, pero puede decirse que la escuela nació con ese enfoque, con el entendido de que el respeto a la lengua es una condición básica para la educación. La música y el traje fueron elementos centrales y muy valorados por quienes echaron a andar el proyecto de telesecundaria. Además, por ser parte del CEPEC, la escuela tuvo que introducir en el programa educativo el manejo agropecuario, para conservar el trabajo del campo.

⁹ Del náhuat, piedras sonoras.

Se sembraban en la escuela maíz y café y se incentivaba en cuidado de la flora, la reforestación y el manejo de granjas.

Producto del trabajo de otra compañera del equipo, se formaría, en 1992, un proyecto educativo en la Escuela Primaria de Ayotzinapan, perteneciente a la Jurisdicción de Tzinacapan. La experiencia de la primaria “Rafael Ramírez”, que inició como un programa de nutrición para los niños, buscando abatir la desnutrición, impactó posteriormente y de manera directa en la creación de otras áreas dentro de la misma escuela, en las que destacarían la lecto-escritura a partir de la lengua materna, el náhuat, atención a familias vulnerables, formación en derechos humanos y desarrollo cultural (Acevedo Calderón, 2005).

Otras organizaciones fueron naciendo en San Miguel. Surgió la Cooperativa *Yankuiksiuat*¹⁰, que agrupó a mujeres artesanas y que fue encabezada por una miembro de PRADE. Generalmente se intentaba que, una vez asentada la organización naciente, quedara en manos de la comunidad y sus miembros; sin embargo, algunas veces los proyectos no encontraban formas de financiamiento y crecimiento y se estancaban o desaparecían.

III. La Comisión Takachiualis: una época y un lugar.

Un miembro de PRADE que era sacerdote, solía denunciar públicamente, durante la misa en la parroquia de San Francisco, en Cuetzalan, los casos de asesinato, despojo y maltrato en contra de campesinos por invasión de tierras. Él me contó:

-Una señora era cacique y solía despojar a indígenas y campesinos, pero iba a misa; así se había hecho de tierras. Un día, después de la celebración me enfrentó y me dijo:

¹⁰ Del náhuat, mujer nueva.

-¿Qué te traes contra nosotros los ricos?

- Yo le contesté que personalmente nada, que lo que hago es lo que dice la palabra de Dios, que dice que hay que respetar la vida del otro, que no es lícito para nadie despojar a alguien de su salario. Y me contesta:

-¡Ya me cansé de estar oyendo contra nosotros los ricos!

-Yo no tengo nada personal contra ustedes, si hay algo que reclamar, es a la palabra de Dios.

-¡Yo no he mandado matar a ningún indio!

-Eso lo sabrá usted.

-Pues no se meta en estas cosas, le puede ir muy mal.

-¿Es una amenaza?

-Tómelo como quiera.

Las organizaciones que nacieron en San Miguel y que apuntalaron una comercialización diferente del café, así como una producción cooperativa, hicieron que los acaparadores, caciques y las personas de mayores recursos de San Miguel, principalmente maestros, vieran como una amenaza la labor de estas agrupaciones. PRADE era identificado como el detonador e incitador de todos los procesos, cuyos resultados repercutían directamente en sus privilegios. Estos actores temieron porque mucha gente empezó a perder el miedo a hablar: cada ocho días había una asamblea plenaria donde se discutían los problemas de forma abierta; se empezó a perder el miedo a defender lo propio, a discutir lo necesario.

En Cuetzalan esto parecía una rebelión. Los danzantes de la comunidad, que daban el colorido a la feria, dijeron "se acabó, no volveremos a ir a bailar ni ante el gobernador ni ante la reina del café, y para que no nos obliguen, no vamos a ir el cuatro de octubre, día central de la feria, sino que iremos a bailar a San Francisco un día antes o un día después". La cuestión de la comercialización del café, que se intentaba fuera de manera directa, hizo que salieran a flote los abusos que los acaparadores habían cometido contra los indígenas cuando iban a vender su café. Trampas en la paga, en el peso, robo después del pago, abusos sexuales a las mujeres que iban a vender, eran el pan de cada día en el comercio de café en la cabecera municipal por parte de los intermediarios. Los intentos de comercialización directa evidenciaron esta realidad y provocaron los ataques por parte de los caciques no sólo contra PRADE y las organizaciones, sino contra todo el pueblo de San Miguel, que no era bajado de ser una bola de chismosos, revoltosos y peleoneros. Sin embargo, es necesario matizar que no siempre se logró evadir a los intermediarios, y miembros de la comunidad e incluso de los procesos tuvieron varios tratos con ellos, a veces esporádicos, durante mucho tiempo.

A veces es necesario quebrar la idea de la comunidad cerrada y romántica. No existe homogeneidad en lo que a grupos humanos se refiere, y así como algunos miembros de PRADE desarrollaron un actuar contrario al espíritu del grupo y que desafió su dinámica interna, algunos sanmiguelenses han sido conocidos por abusar y explotar a sus coterráneos; algunos mediante la usura, el robo de animales, o el despojo de tierras. De tal modo que los abusos no sólo han sido de los caciques para con los sanmiguelenses; el abuso existe dentro de la comunidad y también a ello hizo frente, en su momento, la Comisión.

Producto de la primigenia defensa contra los caciques, algunos miembros de las organizaciones comenzaron a sufrir más riesgos y peligros; las amenazas de muerte, el riesgo a la

integridad física y las detenciones arbitrarias contra ellos se convirtieron en temas de cada reunión. Otro testimonio recuerda que, durante un periodo de elecciones locales, la Cooperativa decidió tomar el poder mediante la postulación de un candidato a la presidencia municipal, creándose una tensión muy grande en toda la región en la que los cooperativistas fueron atacados por la clase pudiente de Cuetzalan, apoyada por Antorcha Campesina. PRADE y las organizaciones de Tzinacapan apoyaron a la Cooperativa, aún en el momento más álgido cuando se estuvo a metros y horas, sobre el polvorín, de una confrontación abierta. La elección se ganó a favor de Agustín Ramiro, indígena cooperativista, pero expuso de manera significativa a los miembros de las organizaciones.

Por esa razón, durante una de las reuniones de PRADE en 1987, se propuso la creación de una comisión de derechos humanos. En palabras irónicas de un miembro “para que cuando maten a Francisco¹¹, se sepa en todo el mundo”.

En las juntas mensuales de PRADE se compartía todo, miedos, perspectivas, y por ello en su seno se empezó a pensar en la posibilidad de un equipo de trabajo en el área de derechos humanos. Se vio que Francisco defendía a muchas personas y que el pueblo estaba al tanto del riesgo que ello entrañaba, pues había ocasiones en que él tenía que recorrer solo y a pie el trayecto San Miguel - Cuetzalan ya caída la tarde, y un equipo de sanmigueleños, voluntariamente, lo acompañaban hasta dejarlo en su casa. También por aquellos años otro compañero sanmigueleño fue encarcelado. Él tenía una relación de trabajo muy estrecha con la Cooperativa y colaboraba también en el Centro de Investigación de PRADE, y fue denunciado calumniosamente por su vecino por invadirle una fracción de terreno. Un día la policía judicial lo

¹¹ Miembro de la Comisión Takachiualis y de PRADE A.C.

detuvo y encarceló. Finalmente, la emergencia de la claridad de la situación en la que los habitantes de San Miguel se encontraban frente a los poderes del Estado encarnados en el poder municipal y su policía, muchas veces en poder de algún cacique, y que generalmente recurría a prácticas como detención sin orden y tortura, así como la evidencia tangible del peligro de los miembros de las organizaciones, aceleraron la formación de la Comisión.

En 1986 se hicieron los primeros contactos con organizaciones de derechos humanos como las que fomentaba por aquel entonces Naciones Unidas. Un miembro de PRADE, estableció comunicación, en 1988, con Teresa Jardí, abogada que había pertenecido a la Academia de Derechos Humanos presidida por Rodolfo Stavenhagen; además, contactó al Instituto Nacional Indigenista (INI, hoy CDI), que por aquel entonces buscaba fomentar el desarrollo de grupos de derechos humanos en las comunidades indígenas, para buscar financiamientos. Finalmente, buscó crear una relación con el Frente Nacional de Abogados Democráticos, para iniciar los primeros cursos de derechos humanos en la Sierra. Hoy día los asociados me han comentado de manera casi unánime que fue este compañero el detonador de la Comisión.

En el inicio, los cursos versaron sobre la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El grupo primigenio era de sesenta personas, entre gente de San Miguel, de comunidades vecinas y “fuereños” de otras organizaciones; sin embargo, cuando se cobró conciencia de que participar en la Comisión en aquellos años era prácticamente arriesgar la vida pues implicaba una confrontación directa con los poderes fácticos de la zona que solían tener la práctica de silenciar, por medio de la intimidación, la violencia física y, a veces incluso, del asesinato, a sus opositores, el grupo se redujo a treinta personas, y posteriormente se estabilizó en un número de quince asociados. Con ellos se formó el Grupo de Defensores Populares.

Fruto de la relación con el Frente Nacional de Abogados Democráticos y con el INI, se impartieron talleres sobre derecho agrario, pues uno de los principales problemas en la comunidad era la tenencia de la tierra. Posteriormente, se buscó atacar los problemas de índole penal y de derechos humanos *stricto sensu*: detenciones sin orden, golpes, tortura. Además, se realizó una capacitación en materia de derecho civil. Finalmente, los últimos talleres prácticos versaron sobre la elaboración de una denuncia y la elaboración de un amparo.

Los mismos asociados se hicieron unas credenciales y, sin que la Comisión contara con personalidad jurídica, se iban a defender y acompañar a los habitantes, primero de San Miguel y después de otras localidades de la región, ante la autoridad. Ya en 1992 se adquirió la personalidad jurídica como asociación civil, con el nombre de Comisión Takachiualis, que en lengua náhuatl significa respeto mutuo.

El trabajo al interior de la Comisión creció y se dividió en cuatro áreas. El área de capacitación requería que todos los miembros de la Comisión siguieran estudiando y capacitándose, mientras se capacitaba sobre lo ya sabido a quien lo solicitara; aquí Comisión y pueblo eran uno mismo, Takachiualis se extendía para todos, todo el pueblo que buscaba defenderse. El área de investigación llevaba un registro de las violaciones a derechos humanos cometidas a nivel nacional, estatal y local por medio de la revisión de tres diarios, La Jornada, El Sol de Puebla y Cambio. El área de difusión se encargaba de presentar el trabajo realizado en tantos foros como era posible; se daba a conocer lo vivido en San Miguel, así como informes respecto de lo recabado por el área de investigación; también se acudía a prensa y radio. El área de defensa era la que se encargaba de la atención a víctimas de violación de derechos humanos por parte de la autoridad; aquí se turnaban los casos de acuerdo con las afinidades personales de los defensores, y se buscaba trabajar en dos vías: la denuncia pública y el seguimiento ante la

autoridad correspondiente, pues de acuerdo con la naturaleza del caso, tal seguimiento podía hacerse ante juzgados del fuero común, ya fueran de paz, municipales o los situados en las cabeceras de los Distritos Judiciales, o bien, ante el Ministerio Público, la Policía Municipal u otro tipo de sujetos considerados investidos de autoridad, tales como médicos, directores de hospitales, maestros o directores de escuelas.

Y es que muchas veces eran, más que las autoridades judiciales, los maestros y los médicos afincados en la comunidad los que promovían prácticas de racismo y discriminación. A muchos médicos les molestaba que la gente explicara sus dolencias en náhuat porque no lo entendían, aun cuando esta gente no conocía otro idioma, y muchos maestros no sólo despreciaban la lengua, sino que hacían todos los esfuerzos posibles para hacerla desaparecer junto con la cultura de la localidad; el habla en náhuat era duramente castigado en la escuela, la vestimenta prohibida y las danzas rechazadas; si había que bailar algo, se bailaban las danzas “folklóricas” de otros Estados. Bailables que, aunque algunos de raíz indígena, habían sido blanqueados y ajustados a la reproducción de la idea de lo mexicano.

La idea de pretendida unidad nacional conllevó, en San Miguel como muchos otros pueblos del país, al ejercicio de una educación etnocida, basada en las ideas de castellanización y de des-indianización. Un supervisor le diría a una maestra que trabajaba en San Miguel y que usaba el traje indígena: “¿ya va a ser usted una india más?”. Los maestros, como ejecutores de estas políticas y de este proyecto de nación homogeneizante, convirtieron a la escuela en un ente de autoridad racista y, muchas veces, epistemicida, al que la Comisión tuvo que hacer frente en más de una ocasión.

Así, la organización se convirtió en un espacio dentro de San Miguel, el espacio para aprender a defenderse, para poder ir con la autoridad sin tener tanto miedo, para poder encarar al

vecino con el que se tiene un problema. Se inició como un espacio no confinado a sus paredes, sino que estaba en la casa de sus miembros y estaba en todo el pueblo de revoltosos, que lo eran tanto que “tenían su Comisión”, que ha sido y seguirá siendo de ellos. Poco a poco se fue convirtiendo en un referente en la región y ante los policías y ministerios públicos, que dicen que cuando veían a un miembro de la organización, comentaban: “esto ya valió madres”, refiriéndose a alguna violación a derechos humanos a punto de ser cometida.

La Comisión tuvo su auge en la década de los noventa, época en la que tuvo un impacto muy grande y notorio en la región, incluso a nivel Estado. La organización era muy conocida por el trabajo, que era, en palabras de sus miembros, una locura. Y es que la Comisión no se limitó a atender casos de verdadero atropello a los derechos humanos, sino que sus miembros eran vistos como abogados y mediadores que atendían también problemas entre particulares. Y quizás esa intensidad fue la razón de su desgaste.

En todo ese proceso, y por el hecho de que la Comisión estaba conformada mayoritariamente por sanmigueleños y gente de la región, se comenzó a profundizar en la cosmovisión de la comunidad relacionada con la resolución de conflictos; qué mecanismos operaban para generar los conflictos que eran llevados ante la Comisión, y que quizás un juzgado de derecho positivo no escucharía por no ser lo que llaman “verdadero derecho”. Se profundizó en la mediación y en la conciliación; se vieron las conveniencias y los problemas que generaba para los habitantes de San Miguel llevar todo problema al ámbito legal formal: la discriminación, el racismo, la falta de recursos ante una justicia cara y carera, por corrupta.

Adentrarse en la vida normativa del pueblo fue re-descubrir y re-habitar lo propio; fue conocer una faceta de la vida cotidiana que no es fácilmente perceptible ni para los que vivimos allí, quizás por su normalización; fue un “llegar hasta la cocina”. Los miembros, sanmigueleños

y no sanmigueleños, comenzaron a ver con otros ojos nuestro pueblo: lo que causa un problema y lo que no, y, por lo tanto, de lo que se ve como regulable, como correcto y como transgresor; fue un acercamiento, desde el cuerpo de saberes jurídico - formales prácticos a otros mecanismos de regulación que no están explicitados sino en la vida cotidiana; es decir, fue más que sólo defender derechos humanos, sino entrar a entender una parte importante de la vida misma del pueblo. Pues para lograr conciliación, es necesario saber lo que más duele a cada parte, e incluso el origen de ese dolor: qué cosa hace que duela así lo que duele.

También se vio que trabajar así con y desde el pueblo evitaba rupturas más profundas en el mismo. Llegar a un acuerdo satisfactorio en delitos que incluso se persiguen de oficio puso en tensión más de una vez a la Comisión con las autoridades formales¹², y ahí la tensión y la necesidad de mediar o traducir sistemas normativos, emergía. Todo esto construyó un tiempo, el tiempo de Tzinacapan y su Comisión, el tiempo de los pinches revoltosos y los ciudadanos que los azuzaban, el tiempo de mi hermana y mío jugando en las juntas sabatinas interminables de la Comisión Takachiualis ante las miradas de mis padres y de todos los demás asociados.

Y es que debó aclarar que hablo de la Comisión en pasado porque esa época ya terminó. En palabras de un asociado, la época nos rebasó; la atención y la capacitación a ese ritmo ya no fueron posibles. Las juntas se espaciaron y la participación en foros y medios, como Comisión Takachiualis, cesó. Ya no se habla del cuerpo colegiado al grado de que hoy puede pensarse que ya no existe; sin embargo, sus miembros siguen activos de alguna forma, trabajando de un modo diferente; la Comisión como espacio está en una especie de diáspora, quizás: pero como época

¹² Muchas veces las víctimas y el infractor buscaban mediar delitos perseguibles de oficio por los agentes del Estado; la Comisión accedía no sólo a esa mediación, sino a buscar una forma de inaplicación de tal característica persecutoria, lo que generó, más de una vez, diálogo tenso con el Ministerio Público, autoridad encargada de la persecución de delitos. Esta situación se analiza con más detalle en los capítulos sexto y séptimo.

quizás también se ha convertido en fermento, pues la Comisión vive en las prácticas y dinámicas que trascendieron al tejido comunitario y son, hoy, parte de la vida cotidiana.

A pesar de existir en la dualidad vida/muerte, la Comisión Takachiualis más que desaparecer, tuvo un cambio de trabajo radical, pues, como decimos en San Miguel: aquí las cosas mueren para renacer. Cesó, cierto, el tiempo de apogeo y con él las prácticas propias y formales de la organización; sin embargo, el trabajo central, que emana de la intención fundacional de la comisión, sigue vigente. La defensa y el acompañamiento existen, se han diversificado y sus miembros, sin reuniones ni subsidios, siguen en el proceso de defensa y acompañamiento; y en otras prácticas similares que también se insertan la ambivalencia entre el derecho formal y la regulación propia de Tzinacapan. Es ese trabajo, hoy, y la experiencia obtenida en el cenit que hoy sigue fructificando, lo que permite esta investigación, y que pudieron ser recuperados y recopilados mediante la escucha de los asociados, de los peticionarios, de las autoridades como el juez de paz o el agente del ministerio público de la comunidad.

El trabajo de la Comisión rebasó y sigue rebasando la esfera del derecho formal, y es por ello pertinente abordar dicha problemática desde su experiencia. Desde nuestra experiencia. Como veremos a continuación, se plantea un problema que, si bien es jurídico, trasciende la esfera del derecho para impactar en la de la cosmovisión y la construcción del sujeto mismo.

Capítulo Segundo

Planteamiento del problema y justificación.

I. Planteamiento del problema.

¿Para qué quieren los indígenas el derecho a la autodeterminación; para qué modificar un artículo tan bonito como el 2º Constitucional? ¿para qué quieren más derechos? Esto le oí decir a una profesora en la licenciatura de derecho, cuando yo recién había salido de San Miguel para acceder a la educación universitaria. Fue una expresión de desprecio a la posibilidad de los pueblos indígenas de ser sujetos que jamás olvidé.

El movimiento indígena en México, sobre todo a raíz del levantamiento zapatista en 1994 y la pugna por el ser jurídico plasmado en los Acuerdos de San Andrés, problematizó una de las áreas que, ante el resquebrajamiento de las estructuras de sentido y seguridad propio del momento civilizatorio que vivimos, aún se mantenían, al menos en nuestro país, aparentemente incólumes: el ejercicio positivo del derecho. El derecho ha sido el símbolo del anti-cambio, se ha erigido como un refugio basado en la seguridad de la mutilación positivista de las realidades ante un conjunto de dinámicas muy difíciles de asir por el ejercicio de abstracción legislativa actual.

Así, no es extraña una reacción como la que he descrito ante un cambio que buscaba no sólo mover el piso político e identitario de este país, sino también la anquilosada estructura jurídica, a través del reconocimiento no sólo de un sujeto, sino de un saber normativo a todas luces transgresivo para la práctica positivista y reduccionista de la ley actual. Poner en tela de

juicio el engranaje del derecho significa romper con una de las narrativas más poderosas de la época moderna, y eso, claro está, genera una brecha más de incertidumbre¹³.

El sistemático rechazo en la facultad de derecho de cualquier otra forma normativa como un saber válido ha sido, para mí, un reflejo del conflicto de sistemas normativos vigente en el país, así como una muestra más de la confrontación, desigual, de saberes. Y es, además, un signo de la visibilización de los conflictos no resueltos de nuestra historia, que nos asaltan hoy a raíz de las grietas en el espejo maravilloso de la modernidad.

La configuración de la realidad social, política y jurídica actual, que tiene repercusiones planetarias y que detona tensiones locales visibles y no pocas veces violentas, no puede entenderse sino desde la categoría de modernidad/colonialidad. Esta perspectiva teórica desmitifica de cierto modo la tradición europea de modernidad, y señala, en síntesis, que la construcción de ese metarrelato y de sus estructuras de acción y pensamiento, así como la materialidad política y económica en que se concretizó en las naciones desarrolladas, se hizo con base en la dominación y despojo de enormes territorios y poblaciones.

Subyace así, en la génesis de la modernidad, el germen de la dominación y el despojo. Logró imponer en los países dominados las estructuras y formas de pensamiento que de ella nacieron; la modernidad europea dio a luz una configuración propia del sujeto, del Estado y del derecho. Construyó una forma de conocimiento y de interpretar el mundo, que al expandirse destruyó, subordinó e invisibilizó los saberes y las acciones de los dominados, incluidas las formas normativas de estos últimos.

¹³ El rol del derecho en la confrontación de matrices civilizatorias se abordará en los capítulos cuarto y sexto.

Este proceso de colonialismo y modernidad es base y en parte también motivo para la expansión del capitalismo y del patriarcado moderno. Existe una relación muy poderosa entre el avance de proyectos económicos de corte capitalista – patriarcal y el establecimiento de dinámicas coloniales, y que detona conflictos y resistencias entre los oprimidos. Estos conflictos, en América Latina, están vigentes y son muy poderosos. La dinámica colonial y de imposición de subjetividades y estructuras no terminó con el fin de la colonia política.

En el caso de México, el choque de dos matrices civilizatorias, la occidental moderna y la propia de los pueblos mesoamericanos, dio como resultado un proceso de colonialidad no sólo política y económica, sino también epistemológica. Además, dicho choque derivó en el desmantelamiento y destrucción de las estructuras políticas, sociales y epistemológicas de los vencidos.

El proceso consistente en la destrucción o subalternización del saber y cosmovisión indígena en México se conoce como epistemicidio y para nada es hoy un proceso concluido. El desarrollo de dinámicas como la consolidación de la identidad nacional desde una perspectiva racista, la necesidad de avanzar un proyecto cultural homogeneizante en aras de unificar la nación independiente y conseguir un reconocimiento internacional como país moderno y los anhelos de constituir una república liberal en términos económicos y políticos al estilo de Europa, desataron una constante lucha en pos de la desaparición de la cosmovisión indígena, vista como causa del atraso; la educación se convirtió en un factor para “civilizar”, y la religión intentó implantar, por medio de la evangelización, una única relación con el cosmos, justificándose ello en que todo lo que tuviera que ver con el conocimiento indio era inferior y superchería.

La relación entre el ser humano y la naturaleza, la tierra, la comunidad y el inframundo es aún muy poderosa en las comunidades indígenas, donde el ser social prima ante una individualidad casi inexistente, en completa oposición a la concepción moderna del sujeto. Esta dinámica de los pueblos indígenas necesariamente conlleva la construcción de una matriz normativa muy diferente a la del Estado moderno y la ley positiva, ambos vigentes en territorio mexicano, y que muchas veces han intentado avanzar agendas de derechos humanos sin un diálogo previo con los pueblos, estableciendo políticas impositivas, que, por muy buena intención que tengan, se construyen basadas en el presupuesto de inferioridad de la forma organizativa indígena.

No se niega el aporte de los derechos fundamentales a la construcción jurídica y de defensa hoy, ni que gran parte de su evolución ha respondido a diversas luchas sociales; sin embargo, es cuestionable el nivel de participación y el reconocimiento de los pueblos indígenas, de su saber y cosmovisión en el avance de dichos derechos, pues estos pueblos, a pesar de ser consultados, lo son en una situación paternal o de trato inferior y así, los derechos, en su situación actual, siguen dentro de la lógica hegemónica y potencialmente epistemicida.

Esto no significa que los saberes y las prácticas originarias sean impecables, de ninguna manera, requieren también ser problematizadas, pero para ello hay que devolverles la dignidad de saber válido. Es necesario partir, junto con quienes vivifican dichos saberes, de la base de que las prácticas y conocimientos propios son igualmente válidos que los considerados “legítimos”.

Existe pues un conflicto desde la época de la Conquista tanto a nivel epistemológico, pues el saber indígena y su cosmovisión son la fuente de su forma organizativa, como a nivel normativo, pues saberes diferentes conllevan a formas normativas particulares de cada grupo social. Los saberes y las formas organizativas emanadas de él en el mundo indígena chocan

necesariamente con los esfuerzos del Estado por imponer una forma de gobierno y regulación social, emanadas desde concepciones de sujeto y comunidad diferentes.

Este conflicto constituye el problema central, pues la inferiorización de un saber y de una concepción de comunidad y de sujeto representa un ataque a la posibilidad de ser, de existir; al reconocimiento mismo del Otro como humano. Y, sin embargo, este conflicto se vive en mayor o menor medida en las comunidades mayoritariamente indígenas de México; siendo en una de ellas, San Miguel Tzinacapan, donde se ha desarrollado el trabajo de la Comisión Takachiualis, la que podría aportar, desde su experiencia de trabajo en medio de las matrices normativas occidental y de los pueblos indios, elementos para determinar si es posible un diálogo entre estos saberes y formas normativas en conflicto, para dar paso, quizás a formas híbridas de conocimiento normativo que sean potencialmente contestatarias a la hegemonía.

Y es que este conflicto se vive, silencioso, todos los días en las calles de San Miguel. La vida cotidiana está hecha también de una continua resistencia a que los saberes propios, los oídos y los vividos, sean confinados a la esfera de lo irreal, porque eso significaría que nosotros no somos reales. El problema para nosotros, para los habitantes de San Miguel, es vivir en el permanente filo de la inexistencia.

II. Justificación.

Como podrá inferirse, si la vida cotidiana es una continua y rotunda negativa a ser inexistente, la vida en el “campo”, como se suele denominar a las áreas no urbanas del país, es todo menos apacible, anodina, romántica y tranquila. El espesor de la urdimbre de la vida en comunidades como San Miguel se construye desde las contradicciones y los diálogos tensos con

las redes que están más allá de la dimensión comunitaria, pero que afectan directamente las redes comunicativas y de significación de sus sujetos/actores.

El proceso de epistemicidio, de confrontación y tensión jurídicas y la resistencia de lo cotidiano, entonces, tienen implicaciones profundas en la construcción de la comunidad, así como en los mecanismos para su supervivencia. Y son precisamente estas implicaciones las que permiten echar un vistazo a la densidad de la vida y de la reproducción del saber, a pesar de las agendas de subalternización en marcha. Es necesario mirar estas contradicciones porque son las que detonan los procesos de respuesta, mediación y diálogo que cristalizan en esfuerzos como el de la Comisión Takachiualis.

En la actualidad no puede hablarse del proceso de epistemicidio en México como un proceso acabado o detenido. Existen múltiples prácticas en los planos real y simbólico que, justificadas aún por discursos de progreso o disfrazadas dentro de un multiculturalismo incluyente, buscan con toda intencionalidad la subalternización o destrucción de los saberes y subjetividades de las comunidades que, asumiéndose indígenas, representan hoy una parte importante de la población del país. Y, además, esos saberes y esas lógicas de acción se encuentran presentes en una gran parte de la población campesina no indígena y de la población urbana considerada popular.

Este proceso es sistemático y está fuertemente arraigado en las políticas estatales, y posee fuertes bases jurídicas, situación que permea en la administración de justicia, la organización política formal y el diálogo o no diálogo entre los entes del poder político y económico y las comunidades indígenas. Ello ha dado lugar a un permanente conflicto de matrices normativas.

La situación actual de sistema jurídico respecto de los derechos de los pueblos indígenas y no indígenas y las recientes corrientes de inclusión de los mismos desde el Estado, entre otros, han invisibilizado el proceso de epistemicidio, y los subsecuentes conflictos que genera. Lo deseable sería un reconocimiento de esta situación, el saber que la destrucción y subalternización están sucediendo, y la realización de un acercamiento y profundización sobre lo mismo.

A nivel global, el estudio de epistemicidio, categoría empleada y avanzada por Santos (2009), ha sido poco abordado por la ciencia social. Las escasas investigaciones del tema provienen de Australia, siendo las realizadas por Fiona McAllan (2010) en su artículo *Colonial sovereignties and the self-colonizing conundrum*, que investiga, desde la postura teórica de Jacques Derrida, el cómo la epistemología y ontología indígenas cuestionan la legitimidad de los cimientos de la soberanía colonial en el contexto australiano, principalmente en la dinámica de reconocimiento de la ley aborígen ante los principios de la ley colonial, y por Deborah Prior (2007), en su artículo *Decolonising research: a shift toward reconciliation*, que investiga los efectos de la metodología tradicional-colonial en la construcción de la episteme indígena, un importante referente.

Desde una perspectiva histórica, una descripción actual del fenómeno puede encontrarse en la investigación realizada por Ramón Grosfoguel (2013), quien, en su artículo *Racismo y sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*, investiga los cuatro grandes genocidios/epistemicidios del siglo XVI y plantea que el argumento de Dussel de que la condición de posibilidad del «yo pienso, luego existo» (ego cogito) cartesiano de mediados del siglo XVII son los 150 años de «yo conquisto, luego

existo» (ego conquiro) y que está mediada históricamente por el genocidio/epistemicidio del «yo extermino, luego existo» (ego extermino).

Adicionalmente, en América Latina, han existido acercamientos hechos desde la mirada feminista, tales como las investigaciones de Anahí Morales-Hudon (2012), quien estudia la emergencia de un discurso multicultural en la década de 1990 en México, mismo que replanteó el reconocimiento, a través de exigencias de autonomía, de los pueblos indígenas por parte del Estado, creándose posiciones divergentes en cuanto a la implicación del reconocimiento de los derechos colectivos sobre los derechos humanos, en oposición a los derechos individuales.

Finalmente, una investigación que se acerca al tema aquí desarrollado es la realizada por Mario Enrique Correa Muñoz y Dora Cecilia Saldarriaga Grisales (2014), que lleva el nombre de *El epistemicidio indígena latinoamericano. Algunas reflexiones desde el pensamiento crítico decolonial*. Aquí se ubica el inicio de la modernidad con el proceso de colonialidad, y describe cómo esta dinámica implantó el pensamiento eurocéntrico que ha venido explicando epistémicamente las preguntas de las ramas del saber. Enfatiza cómo el derecho está dentro de este pensamiento y se ha dedicado a regular conductas y reconocer derechos de necesidades externas sin cuestionarse las consecuencias de la garantía de éstos en poblaciones tradicionales. Ello abona a la producción de un epistemicidio del saber indígena, a manos del pensamiento eurocéntrico.

Aun así, son pocas las investigaciones existentes en torno a la actualidad del epistemicidio en México, y pocas son también las que relatan el conflicto y contradicción existente entre las matrices normativas derivadas de dicho proceso. Sin embargo, existen experiencias de trabajo de organizaciones y grupos que, desde la praxis, han abordado esta

contradicción, y en ellos pueden encontrarse visiones y perspectivas útiles para explicar la actualidad y relevancia del fenómeno.

Esta investigación, ofrece, por una parte, un abordaje teórico de la actualidad del fenómeno de epistemicidio, acercándolo a la realidad que viven los pueblos indígenas del país, adaptando sus características a las del contexto histórico y social de México, y, por otra parte, aborda el conflicto normativo de él derivado, mismo que se desarrolla, para efectos del presente trabajo, en una comunidad indígena en específico. Este acercamiento se realizará en diálogo con la experiencia de la Comisión Takachiualis de Tzinacapan, que ha abordado, en su trabajo, posibles alternativas al conflicto mencionado e, incluso, al epistemicidio.

El abordaje teórico y el estudio de la praxis de los temas analizados representa una contribución a la visibilización de los fenómenos descritos, un rescate de los intentos de solución al mismo ya realizados, y propone, con base en ambos, posibles caminos para la búsqueda de nuevas soluciones.

Además, esta investigación se torna relevante para la comunicación y el cambio social puesto que los procesos de resistencia, de diálogo en tensión, de traducción y de confrontación se realizan sobre una base consistente en una estructura matricial dialógica compuesta por fuertes procesos comunicativo – cognitivos. La matriz cognitivo – subjetiva de San Miguel se asienta en fuertes procesos de comunicación con las entidades que permiten la existencia del sujeto comunitario, y sin tomarlas como base, no sería posible hablar de del saber normativo como un sistema de conocimientos diferenciado del emanado de la matriz occidental cognitivo – normativa¹⁴.

¹⁴ Este tema se desarrollará con mayor profundidad en el capítulo quinto.

Para llegar a las conclusiones que más adelante se escribirán y que dan cuenta de la relevancia de esta investigación, utilicé una base metodológica con gran peso en la observación y en la recopilación de memorias, propias y ajenas. Observando en San Miguel he podido ver el fermento y el ahora; y es precisamente del cómo pudieron realizarse diálogo y observación de lo que trata el siguiente capítulo metodológico.

Capítulo Tercero

Retorno: notas metodológicas de un investigador hijo de San Miguel.

I. El hijo adoptivo pródigo: intencionalidad de la investigación.

Hablar de la Comisión Takachiualis, para mí, es hablar en pasado y en presente. Es necesidad de desentrañar, a la luz de la confrontación teórica, una historia que también fermento, y que por ello nos permite hablar de la organización y de sus actores, en presente. Es necesario, y quiero, hablar de Takachiualis porque su trabajo, formal en la época de gracia y diaspórico el día de hoy, sigue significando para una tensión/confrontación vigente, a veces epistemicida, entre la matriz normativa hegemónica y la matriz normativa de Tzinacapan. Y también porque es mi propia historia; la de mi pasado y la de mi posición hoy como investigador.

Esta investigación tiene como intención aportar a la discusión sobre el epistemicidio en los pueblos indígenas de México, narrar mi proceso de tensión y reencuentro con San Miguel, ser un ejercicio axiológico – metodológico de inclusión y reconocimiento de la voz propia, integrando ésta en la narrativa y haciéndola presente de manera transversal en los datos y en la interpretación de los mismos, y, finalmente, abonar a una discusión/producción teórica encarnada en los sujetos, que tenga una conexión con la praxis de la vida sin cosificarla.

La narrativa en este texto se integra, en primer lugar, por la voz que emerge de mí, desde la posición de investigador, con el uso de los recursos teóricos y de abstracción que interpretan los datos empíricos; y en segundo lugar, en el mismo espacio discursivo, por mi voz como habitante e hijo adoptivo de San Miguel. Esta segunda voz contará desde el corazón, desde la memoria y desde la conciencia del pueblo que me forjó, buscando integrarse con la mirada académica en una narrativa híbrida y en un ejercicio de interpretación y producción teórica

también híbrido, articulando la subjetividad propia y los recursos teórico – metodológicos aquí descritos.

Encontraremos, así, una sub-narrativa académica y, dentro de ella, la intencionalidad de aporte al conocimiento formal de esta investigación; pero, además, encontraremos otra, un relato personal, más íntimo, que se va construyendo mientras se cumple el propósito cognoscitivo, una historia de reencuentro, un camino hecho de memorias que el proceso mismo ha hecho emerger y que, como parte fundamental de lo observado e interpretado, no puede dejarse fuera del resultado final de la investigación. Así, esta tesis es una interpretación de datos pero también una interpelación a la historia propia; son las líneas acerca del caminar, coincidente con una de las categorías centrales a describir en capítulos posteriores, hacia una reconciliación personal con Tzinacapan.

Yo no nací en San Miguel, pero puedo decir, sin titubeos, que es la comunidad que me formó. Viví allí dieciocho años, compartiendo el tiempo/espacio de la Comisión Takachiualis con mis padres, que pertenecen a ella.

Ellos tampoco son de San Miguel. Mi padre, un exsacerdote indígena y profundo seguidor de la teología de la liberación que ejerció en la comunidad, es co-fundador de la Comisión Takachiualis. Mi madre, una profesora de primaria egresada de normal rural, es serrana, pero del ámbito mestizo y urbano, que llegó a enseñar a Ayotzinapan, una comunidad perteneciente a la jurisdicción de Tzinacapan, y en la que se quedó 34 años, por elección propia. No somos de aquí, pero siempre pensamos San Miguel como nuestro pueblo.

Creer en una comunidad mayoritariamente indígena con una cohesión muy fuerte cuando ni uno ni los padres pertenecen, por nacimiento, a la misma, puede ser algo difícil de

manejar. El pueblo, como todos, tiene sus ambivalencias, y hubo momentos de profundo reconocimiento entre él y yo, un sentido de pertenencia y cohesión tangible, y hubo otros momentos de tensión donde me recordaron, abiertamente, que yo no pertenecía al pueblo. Episodios donde el desencajar tan evidente de lo propio asusta, y situaciones de la vida cotidiana se tornaban en verdaderos desafíos verbales. Y en esos momentos me preguntaba por qué mi papá no iba al rancho y por qué mi mamá no hacía tortillas. No me faltaron peleas escolares ocasionadas porque algún compañero hacía burla del trabajo de mis padres o de que yo no sabía usar un machete. Sentía a veces, como dijo alguna vez un amigo y compañero del equipo, que las personas con las que peleaba querían desquitarse de algo.

La tensión y la comunión entre el pueblo y yo se han articulado alternativamente en el imaginario que tengo de él y de lo que representa en quien soy ahora, y esta investigación no ha hecho sino emerger un replanteamiento consciente de tal relación. Decidí realizar esta investigación, en parte, como un redescubrimiento de lo que San Miguel es para mí, y de quién soy yo a la luz de todo lo vivido allá, y que forma parte de mi historia. Mis padres, padrinos, amigos y conocidos de muchos años pertenecen al equipo PRADE, a Takachiualis, o a la Tosepan; crecí escuchando de los *masakamej*¹⁵, asistiendo a mayordomías, viviendo la fiesta patronal y las tensiones de mis conocidos con los poderes del Estado, fruto del trabajo de la Comisión.

Es entonces también una investigación de vida, que toma en cuenta el proceso de subjetivación propio del investigador como punto de partida. Dicho proceso está impregnado de valores y concepciones de la realidad previamente construidas, lo tiene un rol trascendental al

¹⁵ Del náhuatl, duendes. De acuerdo con los sanmiguelenses son como niños juguetones, pero cuando los encuentras, jugando, pueden llevarte a un desfiladero y arrojarte por él.

momento de interpretar la información; la investigación es un producto tan personal como cognitivo.

Como se ha visto, casi siempre uno investiga aquello que personal y emotivamente le mueve; la decisión de qué investigar, dónde y cómo, parten, fundamentalmente, de complejos sistemas de relación del investigador que poco tienen que ver con la objetividad y neutralidad absolutas que el positivismo científico persigue. Ya Bruno Latour (Callon y Latour, 1991, en Tirado Serrano & Domènech i Argemí, 2005) señalaba que el conocimiento científico es más producto de alianzas, consensos, diálogos e intencionalidades otras, que del descubrimiento de verdades inmutables y de hechos autoevidentes que no necesitan explicación.

El positivismo en las ciencias sociales ha privilegiado e impuesto la objetividad como una especie de cosificación del conocimiento; una reducción del mismo a sus cualidades medibles. La nulidad de una propuesta de inclusión axiológica en el positivismo científico ha dado como resultado la supresión de la voz y de los sentires del investigador; es, como han mencionado Guba y Lincoln (2012), la voz de ningún lado, la pura esencia de la representación (Lether, 1993, en Guba & Lincoln, 2012).

En este trabajo pretendo traer la voz y el *self* propios a la discusión metodológica, y, por consiguiente, acepta el impacto que ello tiene en todo lo observado y en la confrontación / producción teórica. En la narrativa se entrelaza e incorpora el *sentipensar* propio. Se intenta un alejamiento de la voz distanciada y abstracta del *self* incorpóreo.

La voz se enuncia como propuesta axiológica, una negativa a escindir los valores respecto de los hechos. No voy a interpretar y plasmar los hechos de Tzinacapan y la Comisión Takachualis de forma impersonal; sino que esa interpretación se hará a través del

reconocimiento de mi propia vida y sentimientos para con Tzinacapan y la Comisión Takachiualis, con énfasis en el proceso de esta última, por cuanto fue un espacio/tiempo que viví.

Sin embargo, no pretendo sólo un cambio de estilo de escritura. Además de la importancia que representa la narrativa personal para el enfoque no positivista, y para el establecimiento de un piso axiológico - metodológico alejado del objetivismo, es también un esfuerzo de contribución teórica y dialógica con la realidad. Ello en virtud de que, considero, traer la voz propia permite repensar y discutir desde el *theoros* platónico, es decir, la aspiración de generar una teoría que induzca a la asimilación del alma al movimiento del cosmos en la praxis de la vida, esto es, que la teoría acuñe en la vida misma su forma (Habermas, 1984), que la ciencia que hacemos tenga algo que decirnos (Husserl, 1954, en Habermas, 1984).

Ciertamente el objetivismo no impide a las ciencias o a la teoría, una intervención en la vida práctica, pues está integrada a ella; sino que nos hace caer en el control técnico, la pretensión de una dominación práctica de la historia (Habermas, 1984). Producir teoría desde el reconocimiento de la intencionalidad que se guarda en su búsqueda puede permitir a los actores producirse en la teoría. El objetivismo positivista busca la impersonalidad y, en aras de una pretendida pureza metodológica, tiende a la verticalidad y, en última instancia, a la cosificación de lo estudiado. El Otro se vuelve un dato medible. La voz como propuesta axiológica explicitada puede permitir la emergencia de recursos teóricos más cercanos a la espesura de la vida.

En tanto ésta es una narración académica pero también personal e implicada, considero que puede aportar a un debate teórico no cosificante, que permita observar e interpretar los procesos de subjetivación, de ser sujeto, de los actores, tanto de quienes han sido actantes en los procesos a interpretar, como del propio investigador.

Producir teoría intencionalmente implicada en la vida cotidiana y en los saberes y sentimientos de los protagonistas permite una contemplación amplia, por no decir total, de las múltiples realidades estudiadas, trascendiendo la mutilación cuantitativa del objetivismo. Al incluir aquí mi voz y mi historia, así como los valores y voces del pueblo de San Miguel, no sólo como recurso sino como forma de interpretación y como actor, pretendo que la teoría generada esté arraigada en la praxis de la vida, y que las soluciones, descripciones y alternativas que proponga no nazcan de la abstracción impersonal del ítem sino de lo visto, vivido, sentido y pensado, por las personas que han experimentado las violencias que, juntos, pretendemos combatir.

Finalmente, pretendo que, al abordar los saberes normativos de San Miguel como un sistema o matriz normativa, esta tesis pueda aportar no sólo a la discusión sino a las alternativas propuestas por la sociología de las ausencias. Al partir desde la base consistente en que San Miguel se regula por medio de estructuras y canales dialógicos constituidos por saberes normativos válidos, plenos y a la par de sus homólogos occidentales, pretendo evadir la lógica de subalternización que ha puesto a dichos saberes “del otro lado de la línea” y que los sigue produciendo como no existentes, como no derecho.

Las siguientes técnicas darán cuenta del cómo fue recabada la información empírica que aquí es interpelada. Sin embargo, como se verá, estos datos producto del trabajo de campo no son el único insumo para la redacción de este reporte; los análisis documentales, las investigaciones previas y, sobre todo, las memorias propias de mi vida en San Miguel forman parte del *corpus* de datos que confronté e interpreté, de manera conjunta, para constituir la base de esta investigación.

Junto con las entrevistas en profundidad, semi-estructuradas y la observación participante, realicé un análisis documental riguroso no sólo de material de la Comisión Takachiuallis, sino también del producido por otros investigadores que, en diferentes momentos, han estado en San Miguel. Finalmente, utilicé las memorias producto de mi habitar en San Miguel y de mi relación con parte de la historia de PRADE y de la Comisión como un insumo importante de datos empíricos. La voz y la subjetividad propias no son sólo un recurso narrativo y una propuesta metodológica, sino también un insumo problematizado y confrontado con el resto del *corpus*.

II. Regresa a casa, ¡descúbrenos!: la observación participante y el trabajo de campo.

Llegué a San Miguel uno de los primeros días de junio de dos mil dieciséis, a eso de la hora cero, ese momento en el que aún no ha oscurecido pero la luz del día ya es insuficiente para casi cualquier cosa. Bajé del autobús de la línea VÍA, en Cuetzalan, y me recibió el tradicional bochorno de inicios del verano. Mis oídos inmediatamente notaron la falta de tráfico, sirenas, bullicio. Mi papá me trasladó de la terminal a San Miguel por el camino asfaltado, que hasta hace unos años era de pura piedra, y al llegar a la que fue mi casa por tantos años me invadió un cierto nerviosismo: iba a buscar y a repensar cosas que mucho tiempo di por sentadas como historia conocida.

Era la primera vez que iba a estar una temporada larga en Tzinacapan desde que me fui en el 2010, y estaba seguro de que iba a extrañar la ciudad. Más que añoranza sentía un desasosiego que me costó explicar hasta mucho tiempo después; todo me interpelaba y me sentí un extraño desde el momento en que me bajé del coche. Mi casa ya no era mi casa y parecía que mi pueblo ya tampoco era mi pueblo. Con pocos cambios, todo se veía igual que siempre, pero yo sentía que ése ya no era mi lugar, y tampoco me sentía cómodo con mi nuevo rol de

investigador, con llegar ahí portando esa etiqueta. ¿Cómo debía comportarme ahora?, ¿cómo iba a manejar el estar husmeando en la vida del pueblo y al mismo tiempo el sentirme fuera de lugar?

El carácter de investigador acentuó, por momentos, el sentir que me hizo alejarme progresivamente de San Miguel tiempo atrás: sentir que no pertenecía a la vida del pueblo. Así que mi llegada al campo comenzó con una especie de aclimatación, en la que únicamente ejercí la observación participante; una participación progresiva, que fue aumentando conforme pasaron los días.

Esta investigación se ancla en el paradigma interpretativo de investigación en ciencias sociales. Me parece apropiado decir que mi intención metodológica, mucho más que descubrir una verdad sobre la relación Comisión – Pueblo, fue interpretar qué realidad ha sido vista y construida a la luz de dicha relación por los diversos actores.

El posicionamiento interpretativo se sostiene en tres importantes corrientes de pensamiento que nos permiten leer la realidad: la teoría crítica, el constructivismo y el paradigma participativo (Guba & Lincoln, 2012). Éstas comparten un piso axiológico, epistemológico y ontológico similar, y, como punto nodal, convergen en la inexistencia de una única verdad preconcebida que debe ser descubierta. Considero acertado leer la realidad como una multi-existencia de realidades, creadas y construidas localmente, es decir, contextualmente; y que, por lo tanto, más que descubrirse, deben interpretarse. Por ello considero que este estudio parte de un posicionamiento constructivista.

Además, dentro de la interpretación, existe un reconocimiento de la voz y de los valores de quien se inserta en un contexto particular. Es claro que la presencia del investigador modifica

el entorno y que su voz está mediada por los valores que posee, por su historia; es decir, la subjetividad, el ser del investigador, está profundamente involucrado en la construcción de la interpretación que realiza. Y por eso el reconocer que nuestra presencia en el campo afecta la relación entre los actores es incluso un imperativo ético y una necesidad al momento de reconocer cómo se construye el conocimiento que emana de la interpretación.

Mi presencia en el campo necesariamente modificó la acción y la no acción de los actores; esta modificación es diferente para cada cual, y evidentemente influyó el hecho que yo ya era una persona conocida para la gente de San Miguel. Sin embargo, no debo pretender que la observación que allí realicé se hizo como si no estuviera ahí. Al contrario, puede encontrarse una multiplicidad de datos importantes precisamente en el cómo los actores modificaron sus relaciones; en lo que me dijeron y no me dijeron por ser yo quien era; hay riqueza en dicha modificación porque, a pesar de ser investigador, jamás me quité la etiqueta de haber vivido el proceso investigado.

Busqué que la investigación se desarrollara en el eje de la reflexividad con los sujetos, reconociéndome parte del mundo social investigado; y en este reporte busco traer dicha reflexividad para poder entender mi participación en el mundo social y los efectos de tal participación. Mi encuentro con San Miguel es precisamente eso, un reconocimiento de mí mismo como actor en el pasado y como actor/investigador en el proceso de campo, situación que Mella (1998) identifica como propia de una investigación de corte cualitativo.

El trabajo de campo y la observación participante, ambos relacionados fuertemente con la práctica etnográfica tan propia de la antropología, son característicos de la investigación cualitativa (Sautu, 2005). El campo supone “una decisión y un posicionamiento inescindible de la práctica de la investigación. No sólo se trata de ir a un lugar, sino a su vez de una manera de

estar” (Ameigeiras, 2006). Para Malinowski (1995, pág. 22), el trabajo de campo necesariamente presupone el despliegue de la observación participante. Así, el campo se convierte en el referente empírico de la investigación, pues es el lugar en el que los actores despliegan su vida, y la observación participante sería entonces una interacción e interpretación constante dentro de ese lugar/referente, buscando comprender el punto de vista de los actores sociales, produciéndose personalmente en el contexto en el que los actores despliegan su vida cotidiana, al interactuar con las prácticas sociales y simbólicas.

Mi trabajo de campo se llevó a cabo del 5 de junio de 2016 al 13 de agosto del mismo año en Tzinacapan y algunas comunidades aledañas como Ayotzinapan, Santiago Yancuitlalpan y la cabecera municipal Cuetzalan, en donde recabé 23 entrevistas, entre semi-estructuradas y en profundidad, lo que suma un total de 110 cuartillas de transcripción. Adicionalmente, elaboré un diario de campo con una extensión de 50 cuartillas, cinco análisis documentales de informes de la Comisión Takachiualis, así como tres bibliografías anotadas, en las que analicé textos de relevancia para la investigación y vertí en una matriz los puntos que podrían servir para articularse con la información empírica que fuera emergiendo.

Observar, de acuerdo con Sánchez Aviña (2006), se acota al “mirar intencionado y dirigido, poniendo atención a elementos específicos, previamente definidos” (p. 89); pero mi estancia en San Miguel no se agotó en la puesta de atención dirigida por la guía de observación que había preparado como instrumento base de la técnica. En Tzinacapan uno simplemente no puede estar ajeno a la vida, a lo vibrante del diario. Asistir es participar, la comunidad te llama, no a ser vista, sino a ser vivida. Así que fui y participé, haciendo lo que los invitados hacen, pero haciendo finalmente, en funerales, en mayordomías como la del Santo Entierro, la salida de la

danza de los toreadores, graduaciones escolares, rosarios y cruces. Viví la fiesta patronal y sus preparativos, y pude participar de un taller de la Comisión Takachiualis.

No fue difícil desplegar la técnica. Más allá de las complicaciones personales que he descrito anteriormente, el contacto con los sujetos y los espacios/tiempos de la comunidad se dio gracias a que mis padres fungieron como primer enlace, y a que mucha gente de la comunidad me conoce por el tiempo que allí viví. Era, mientras observaba, uno más unas veces, y un extraño otras. Nunca llevé mi libreta de notas a ningún evento de la comunidad, y siempre viví cada rosario y mayordomía con la interpelación personal de mi calidad de hijo adoptivo de San Miguel; los viví con respeto; pero también lo hice con mis anteojos de investigador. Esto para aclarar que jamás participé de la vida de la comunidad como si de un show se tratase, como pretendiendo ser alguien que no soy para mimetizarme, como suele hacerse en parte la práctica antropológica que San Miguel ha vivido y de la que sus habitantes dan cuenta: vienen y actúan cosas que no creen para observarnos mejor. Lo que viví durante el campo allá, lo viví también como un sanmigueleño, con todo mi corazón.

III. Mi hijito, ¡aquí creciste, nos escogiste para quedarte con nosotros!: los sujetos.

Andrés, miembro de la Comisión, subía lentamente la cuesta hacia su casa, acompañado de Toby, el perro. Regresaba después de trabajar en su terreno, cerca de Ayotzinapan. A esa hora se veía poca gente en la calle porque el calor hacía que las piedras quemaran a través del huarache. Yo ya esperaba a Andrés en la banca de fuera de su casa, bebiendo un agua de guayaba que Caro, su esposa, me había convidado, mientras observaba su jardín lleno de plantas de chile y helechos, a la sombra de una palmera enorme, aguardando la que sería mi primera entrevista durante el trabajo de campo.

La elección de los sujetos para entrevistas fue selectiva en función de los supuestos de investigación. Dividí tales supuestos en tres grandes ejes que articularían la búsqueda en campo y la posterior sistematización de los datos recabados: el sistema normativo de San Miguel, la tensión del derecho positivo con el sistema sanmiguelense y el trabajo de la Comisión Takachiualis. Los sujetos fueron elegidos por su representatividad respecto de los tres ejes. Así, realizando un muestreo similar a aquél denominado *a priori* por Flick (2012), se eligieron a los siguientes sujetos, en tanto su rol en la comunidad y la Comisión:

Los sujetos elegidos son conocidos propios, y por lo tanto en pocos casos fueron requeridas mediaciones de otros agentes de la comunidad. Me acerqué a ellos como investigador, pero también como conocido y coterráneo; ello facilitó la formulación de preguntas, y obtener información que podría haber sido sensible otorgar a algún agente externo. En sentido contrario, considero que hubo información que no me dieron precisamente por la relación de amistad o compadrazgo entre ellos y mis padres u otros conocidos.

Adicionalmente, es menester mencionar que hubo dos sujetos más que, aunque aceptaron la entrevista, nunca estuvieron disponibles para la misma, y uno más a quien no consideré pertinente entrevistar por la tensión creada entre él y algunos otros ex miembros de la Comisión Takachiualis y mis padres y conocidos. La lista de sujetos fue ideada junto con algunos miembros de la propia Comisión Takachiualis.

Debo puntualizar que, dado que la investigación se centra en la Comisión Takachiualis, consideré los asociados o ex miembros de la misma como sujetos primarios, y las entrevistas estuvieron fuertemente dirigidas a ellos. Los demás actores de la comunidad, a pesar de haber sido considerados de la misma manera en el protocolo de investigación, tuvieron un carácter de sujetos secundarios de *de facto*.

Finalmente, por consideraciones éticas, la mayoría de los nombres de los entrevistados y de los protagonistas de algunos hechos aquí narrados han sido omitidos. Cuando la narración ha requerido hacer mención de alguien en particular, he utilizado seudónimos.

Si bien elegí a los sujetos para el desarrollo de la técnica de entrevista, esta se articuló, de forma secundaria, con la técnica de la observación. Al tener otros recursos empíricos tales como las memorias propias y los producidos por las investigaciones previas y las conversaciones informales, me fue posible utilizar la observación para ver qué cosas los entrevistados preferían omitir o modificar. Además, tal articulación de técnicas me permitió registrar lo dicho en el lenguaje no verbal al momento de las entrevistas: las incomodidades, la emoción o la nostalgia. Los silencios, lo no dicho, los gestos y la entonación también me contaron historias al momento de entrevistar.

IV. ¡Cómo has crecido!: las entrevistas.

-Me acuerdo cuando tú y tu hermanita corrían entre las sillas, mientras nosotros estábamos en junta. Corrían, y estaban bien chiquitos. Y mira ahora ya andas por acá bien grandote, ¡ya hasta me vas a entrevistar!

Así me recibió Dorotea, mujer miembro de la Comisión, en su casa de Santiago Yancuitlalpan, una comunidad ubicada a escasos cinco kilómetros de Cuetzalan. Mientras me habló de su época en la Comisión, no dejó de hacer énfasis en cómo hoy, aún sin la organización, sigue acompañando gente de su comunidad para que denuncie o resuelva sus conflictos.

Las entrevistas, al momento de elaborar el protocolo de investigación, fueron elegidas como técnica por su facilidad de uso, y por permitir un manejo y control más fácil de la interacción con los sujetos. Sin embargo, en el campo, se transformaron para representar un

deseo de ahondar más en la vida de quienes me vieron crecer. Fueron, además, un reto para mis propias barreras de interacción y de contacto con una realidad que, como he explicado, me conflictuaba por no saber desde dónde abordar.

En primer lugar, para desarrollar el trabajo de campo, elegí la entrevista en profundidad, que, de acuerdo con Taylor y Bogdan (1987), es “un encuentro reiterado cara a cara entre el investigador y los informantes, dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones” (p. 101). Pensé esta técnica como prioritaria para entrevistar a los miembros y ex miembros de la Comisión Takachiualis.

En total se desarrollaron doce entrevistas en profundidad, que, al momento de ser transcritas, sumaron la cantidad de ciento diez cuartillas. Mediante estas entrevistas fue posible no sólo descubrir, de viva voz de sus protagonistas, la historia de la Comisión; sino lo que ellos pensaron del impacto de la organización en el pueblo y en su propia vida. Pude ver sus sentimientos respecto de su diáspora y desarticulación, y, en algunos, la emoción de su posible resurgimiento.

También representaron, como he dicho, un reencuentro con los protagonistas de parte de mi vida. Pude verlos después de varios años, y, aunque a ratos no sabíamos cómo abordar lo que ha sido de nosotros en tanto tiempo, hubo una alegría subyacente en el poder sentarnos a platicar ante la misma mesa. Fueron, más que entrevistas, charlas con gente conocida de muchos años, o así las sentí yo.

Para el resto de los sujetos a entrevistar, la situación fue ligeramente diferente. Aquí utilicé la entrevista semi – estructurada, que de acuerdo con Sautu (2005), es una técnica que busca analizar cómo se llevó a cabo un proceso decisorio, el abordaje de conflictos internos y los

diversos puntos de vista. Esta técnica es útil para explorar expectativas y percepciones de los actores, sus interpretaciones.

Apliqué esta técnica con los demás sujetos entrevistados, esto es, las personas con algún cargo en la comunidad, ya fuera emanado del sistema de cargos o del derecho formal. Aquí sí requerí la mediación de agentes para poder conseguir las entrevistas. Más que una verdadera necesidad, pues conocía también a las personas a entrevistar, fue un paliativo para la inseguridad que por momentos me invadía. ¿Cómo me presentaría ante ellos? El hecho de pedir las entrevistas a través de terceros me ayudó a sentir seguridad al momento de interactuar.

Las entrevistas semi-estructuradas me ayudaron a confirmar algunos antecedentes que, por mi vida en San Miguel, ya conocía, acerca del ciclo ceremonial, del sistema de cargos o de la relación con la presidencia auxiliar, y a descubrir, a través de preguntas que nunca había hecho, por ejemplo, qué mueve a alguien a ser mayordomo, o qué siente cuando termina el periodo de su cargo.

Las entrevistas, en profundidad y semi-estructuradas, ambas realizadas al tenor de instrumentos que previamente había preparado en función de los sujetos, tuvieron un doble resultado: me permitieron recabar la información que había ido a buscar, y, además, me pusieron en un contacto muy cercano y dialógico con la gente que me conoció prácticamente toda la vida. Las entrevistas fueron el momento en el que enfrenté la realidad del campo, y mis temores e inseguridades más fuertes respecto de mi retorno a San Miguel.

La observación participante y las entrevistas fueron el núcleo del trabajo central realizado en el verano de 2016. Sin embargo, como adelanté, forman parte de un corpus más grande de datos empíricos que sustentan este reporte, integrado también por el análisis documental en

forma de bibliografía anotada y de análisis de investigaciones previas, y por mis propias memorias.

V. El otro corpus: testimonios escritos, investigaciones previas y análisis documental.

Mi papá formaba parte del área de defensa de la Comisión Takachiuallis. No era extraño que, de vez en vez, cuando iba por mí a la preparatoria, o en alguna tarde en la que yo lo acompañaba a comprar las cosas para la despensa semanal a Cuetzalan, me contara alguna anécdota, en forma de cuento, de algún caso intenso resuelto por la Comisión. Por eso, cuando decidí emprender esta investigación, una de las primeras cosas que hice fue pedirle su testimonio escrito: le pregunté qué pensaba él del trabajo de la Comisión en San Miguel.

Comenté y analicé ese escrito con su autor. De tal análisis no solo extraje una parte importante de la historia de la Comisión y de PRADE, sino que me permitió detonar un ejercicio de recapitulación de mi propia relación con esos actores.

Realicé tres bibliografías anotadas de textos que me parecieron pertinentes analizar con el fin de robustecer el sustento teórico de la investigación. Estos fueron: Legislación y Derechos Indígenas en México (López Bárcenas, 2009); Justicia Autónoma Zapatista Zona Selva Tzeltal (Fernández Christlieb, 2014) y Talokan: Matriz de la Cosmovisión Chamánica de los Nahuas en la Sierra Norte de Puebla (Duquesnoy, 2016). La bibliografía anotada consistió en una síntesis de elementos que consideré importantes en relación con los supuestos de la investigación; a la par de la síntesis, relacioné extractos de los textos con lo surgido del campo, de otros documentos o de mis memorias, para utilizarlos como insumo teórico.

Adicionalmente, elaboré una matriz de análisis de documentos, que utilicé para recopilar, estudiar y sintetizar un total de tres informes, un documento informativo y un análisis jurídico: el

Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en la Sierra de Puebla, de 1991; el informe de casos enero – mayo de 1997 de la Comisión Takachiualis y el informe de casos de 1996, ambos elaborados por una abogada colaboradora; así como un folleto de información sobre la organización y un análisis jurídico del trabajo de la Comisión Takachiualis, también elaborado por la abogada antes mencionada.

Seguidamente, me allegué e hice análisis de dos proyectos que presentó la Comisión Takachiualis para obtener financiamientos en los años 2002 y 2004; así como de un texto publicado sobre la Comisión, titulado *The Creation of a Human Rights Movement*, cuyo autor es Eduardo Almeida (2002). Estos proyectos me proporcionaron información precisa sobre la Comisión, y extendieron el panorama hacia las cifras y montos manejados o requeridos por la organización para funcionar.

Otro insumo documental importante consistió en la publicación, hecha en la revista semestral *Magistralis*, de la Universidad Iberoamericana Puebla, titulada: *Los Orígenes del Movimiento de Derechos Humanos en la Región Nororiental de la Sierra Norte de Puebla* (2001). Adicionalmente, otros capítulos de libros sobre San Miguel Tzinacapan donde figura mención de la Comisión, fueron consultados.

Las investigaciones previas fueron una fuente fundamental para la recolección de información no sólo de la Comisión Takachiualis, sino de San Miguel y de las tensiones con el derecho positivo. “Las veredas de la incertidumbre, relaciones interculturales y supervivencia digna”, cuyos autores son María Eugenia Sánchez y Eduardo Almeida (2005) y “La guerra de los brujos: un viaje al inframundo de los aztecas contemporáneos”, cuyo autor es Timothy Knab (1998), son investigaciones centrales para obtención de datos y referencias en esta investigación,

pues tocan puntos medulares del sistema de organización y cohesión de San Miguel, y, en el caso del primero libro, es una narrativa densa y profunda de la relación de Tzinacapan con PRADE.

Otras investigaciones importantes sobre San Miguel y que utilicé aquí son las realizadas por el Taller de Tradición Oral en conjunto con Alfonso Reynoso Rábago (2006) y con Pierre Beaucage (2012), por María Elena Aramoni (1990), por el Comité de Derechos Humanos de Tzinacapan y el Centro de Investigación de PRADE (1991) y por la propia Comisión Takachualis (2004). Estas investigaciones me permitieron confrontar, comparar y articular la información arrojada por las entrevistas y por la observación participante. Además, como expondré a continuación, fueron una base sólida para comenzar a recordar; para empezar a realizar un ejercicio similar a la auto-etnografía y problematizar preconcepciones, ideas y recuerdos que tenía tanto de San Miguel como de PRADE y la Comisión. Si las entrevistas y la observación participante me jalaron de golpe a la vida de San Miguel e hicieron emerger los recuerdos conjuntos y compartidos con los asociados; el análisis documental y el estudio de las investigaciones previas me permitieron la problematización y el orden sistemático de los mismos.

VI. Adiós mamá, ¡cuánto había olvidado!: memorias, salida del campo y análisis de datos.

Era 13 de agosto, y el día había amanecido húmedo y caluroso. Empaqué mis cosas y las subí al coche. Estaba listo para partir. Eché un último vistazo a mi cuarto, limpio y vacío; se quedaba únicamente con un póster azul sobre sus paredes encaladas. Di la vuelta, me despedí de mi madre y, de nuevo, me fui de San Miguel. Sólo que esta vez, no para siempre.

Primero, las memorias. En esta investigación, un importante insumo fue mi propia historia y mis recuerdos. Parte de los datos recabados corroboraron cosas que yo sabía, había

visto o vivido. Y otra parte de los datos que usé en la interpretación son producto únicamente de mi vida en San Miguel; considero que son una fuente importante y que tienen cabida aquí dado que la voz propia está explicitada, y esta investigación, aparte de un esfuerzo de interpretación, es un recorrido y reencuentro personales. Mis recuerdos e historia tienen, entonces, un papel relevante a la hora de hablar de Tzinacapan.

Estar en San Miguel desarrollando el trabajo de campo fue un catalizador para el uso de dichos recuerdos. Me obligué a mirar los lugares no sólo desde un presente como investigador, sino también desde una historia como parte del propio pueblo. Fue entonces que descubrí la riqueza de dichos recuerdos y el potencial que tenían para aportar a la investigación. Finalmente, la decisión de explicitar la propia voz y el caminar detrás de esta investigación puso de manifiesto la necesidad de utilizar lo que yo también conozco, tanto sobre la Comisión, pues la viví, como sobre la cotidianidad de nuestro pueblo.

Así, mis propios recuerdos y saberes sobre el ciclo ceremonial, sobre el sistema de cargos, sobre el rol de lo laico en la vida pública de la comunidad, sobre el sistema de brujería/curandería, conforman un cuerpo de datos empíricos relacionados tanto con las técnicas desplegadas en el campo como con el análisis documental antes descrito, permitiendo la formación de una base informativa amplia, que me permitió cotejar datos y supuestos para interpretar los fenómenos investigados. Estas memorias son también una propuesta de compromiso subjetivo con la investigación, pues representan una implicación personal en lo visto e interpretado, ya que tal implicación deviene en que las memorias se articulan con las demás fuentes de información y se contrastan con lo dicho por los actores.

Tal articulación sólo fue posible a través de un ejercicio de problematización de los recuerdos a través de la relación existente o de los puntos discordantes entre estos y lo arrojado

por las entrevistas o por los procesos vistos y vividos durante el trabajo de campo. En un ejercicio similar al de la auto-etnografía, sistematicé parte de mi vida en San Miguel para su uso como insumo empírico articulador con los demás que recopilé.

La salida del campo fue agridulce. La decisión de caminar con San Miguel, hasta cierto punto, en la elaboración de la investigación, la tomé ya fuera del campo. Cuando me retiré de Tzinacapan aún tenía una sensación de cierta incomodidad, de una satisfacción no resuelta pero ahí, escarbando resiliente. Sin embargo, hubo puntos de encuentro con mi familia nuclear y con mi familia extensa: PRADE y la Comisión Takachiualis. Hubo diálogos, emoción y ansiedad; y la salida del campo fue una remembranza de todo eso.

Estos puntos de encuentro detonaron una nostalgia que no había sentido desde que me fui de San Miguel, y que me llevaría a redefinirla como una necesidad de reconciliación y retorno. Hoy quiero pensar que, cerrado el campo obligatorio, se ha abierto un nuevo periodo de campo diferente y permanente.

A modo de cierre de este capítulo, debo decir que el análisis de los datos se realizó de la siguiente manera: Transcribí todo el material de audio que había recopilado en el trabajo de campo. Posteriormente hice una lectura detenida de las transcripciones, de las que emanaron las palabras clave que darían origen tanto al primer índice como al primer esbozo de categorías. Fue en este momento en el que los recabado evidenció que yo no estaba dando ningún peso a ciertos temas que eran recurrentes en el trabajo de campo, y que moverían los planteamientos iniciales de la investigación.

Estos temas son transversales a toda la investigación, y se resumen como el patriarcado en San Miguel, los sueños y la envidia como forma de regulación, los delitos contra la naturaleza

y la relación comunidad – naturaleza, el papel formal de la laicidad obligatoria en los asuntos públicos, así como ciertas consideraciones respecto del territorio, y espacialidades/ temporalidades especiales. Sobre estos temas se dará cuenta más adelante, en los capítulos de análisis.

Las memorias y los resultados del análisis documental amplio se incluyeron al momento de elaborar las unidades de sentido. Los datos más relevantes emanados de ambos fueron recopilados en papel, aunque sin formato específico.

Seleccioné unidades de sentido de las entrevistas; unidades de aspecto similares que aparecen en distintas formas en las entrevistas. Estas unidades son extractos literales y descriptivos que los protagonistas hacen de la realidad al momento de ser entrevistados. Algunas de ellas ya conllevan cierto trabajo de abstracción y son relacionadas temáticamente en la primigenia división de la investigación. También seleccioné unidades de sentido que se relacionan con aspectos importantes de acuerdo con la literatura revisada y el diario de campo.

De una primera lectura de estas unidades de sentido, y de su ubicación en la división temática, elaboré una primera categorización analítica, dónde ya se realizaba una abstracción producto del agrupamiento específico de las unidades de sentido y de su interrelación.

La lógica de análisis no fue lineal, es decir, las categorías no se desprenden de manera lineal de las entrevistas, siempre se ha establecido un diálogo entre las entrevistas y los supuestos de mi investigación. Es por ello por lo que las categorías, en un principio, nacieron del diálogo entre lo que las entrevistas arrojaron y la estructura dada por los supuestos de investigación.

Por esa razón, a partir de la primera categorización, elaboré un índice tentativo que me podía dar luz para continuar organizando la información. Ese índice se elaboró con base en esta primera categorización.

Posteriormente, hice una reflexión más fina de la primera categorización, intentando articular las categorías con el índice tentativo, mismo que fue reestructurado para quedar en su versión final. Llegado a este punto, inicié la redacción de los hallazgos.

En este análisis se construyeron primero categorías descriptivas, posteriormente categorías conceptuales y, finalmente, categorías analíticas. La generación de estas categorías era uno de los objetivos de esta investigación y de su contenido se dará cuenta en los capítulos analíticos.

La emergencia de las categorías, así como su contenido descriptivo, analítico y teórico se explicarán no sólo desde el contexto sino desde la confrontación con el piso teórico del que emana la noción de epistemicidio, y que permitirá argumentar, como se verá a continuación, la existencia de una tensión confrontación de matrices normativas a raíz de la imposición de un derecho moderno colonial y productor de inexistencias.

Capítulo Cuarto

¿Con qué ojos miro? Aproximaciones teóricas.

Como ha quedado explicitado en el capítulo anterior, esta investigación se asentó en un cuerpo metodológico inspirado en la *grounded theory*. Así, si bien al momento de desplegar las técnicas de investigación contaba ya con un sustrato teórico; gran parte de la teoría que seguidamente explicitaré emergió de la necesidad de interpretar los resultados del campo; es decir, los recursos teóricos, en buena medida, emergieron de las pautas dictadas por los datos empíricos.

Aquí, como base, tomo la teoría del conocimiento abismal, la sociología de las ausencias y el epistemicidio de Boaventura de Sousa Santos, en relación con la Teoría del Actor – Red (o ANT¹⁶) de Bruno Latour. Para complementar esta base, tomo como ejes elementos de la teoría de la modernidad – colonialidad

I. Teoría del pensamiento abismal y teoría del Actor -Red.

I.I. Las líneas abismales.

Boaventura de Sousa Santos (2010) sostiene que el pensamiento abismal es:

...un sistema de distinciones visibles e invisibles. Las invisibles constituyen el fundamento de las visibles y son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de <<este lado de la línea>> y el universo del <<otro lado de la línea>>. La división es tal que <<el otro lado de la línea>> desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no

¹⁶ ANT o *Actor – Network Theory* (del inglés, Teoría del Actor – Red).

existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible del ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro (pp. 29 - 30).

El pensamiento abismal representa, primero que nada, una negación de ciertas otredades. La modernidad occidental ha producido como no existente a muchas formas de pensamiento, que contienen saberes, estructuras, escalas de valores y sujetos como no existentes. No se trata de descalificarlos, porque ello los pondría en este lado de la línea; para descalificar algo, primero tiene que existir. Es la producción de algo como no existente, como no ser, por medio de la universalización de su opuesto en este lado de la línea.

Si aquello que ocupa este lado de la línea es absoluto, y esta absolutización incluye a sus oponentes dialécticos válidos, habrá pensamientos / estructuras que no sean consideradas ni como oponentes, ni como complementos; son producidos como inexistencia. Ello aplica también para el derecho.

Santos (2009) señala que el pensamiento abismal moderno se basa en la construcción de distinciones y en la radicalización de las mismas. El conocimiento y el derecho moderno, según el autor, representan las más consumadas manifestaciones del pensamiento abismal.

Respecto del conocimiento, sigue Santos, el pensamiento abismal consiste en conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso. Aquí lo falso es existente, y puede ser llamado falso, luego pensado como verdadero y posteriormente vuelto a considerar falso. Sin embargo, este trayecto da cuenta de su existencia como potencial conocimiento. No sucede así con lo situado en del otro lado de la línea, que es todo aquello a lo

que no puede aplicarse la distinción verdadero/falso, pues no puede ser conocimiento bajo ningún aspecto, ni siquiera un falso conocimiento, ya que representa una nada incapaz de ser legítimamente otredad.

Del otro lado de la línea están las creencias, opiniones, supersticiones o idolatrías. Están también los saberes sobre cómo normar la conducta que, por no acoplarse a ninguna de las formas legítimas, esto es, moderno - racionales, de hacer derecho, de constituirse como cuerpos normativos legítimos, por carecer del método de la racionalidad, son producidos como derecho inexistente. En el mejor de los casos son usos y costumbres.

El derecho como un saber o una estructura cognoscitiva de la conducta y sus formas de regulación también está dividido por la línea abismal. Existe un consenso de lo que es el saber normativo, de su producción y validez. Sin embargo, existen saberes sobre estructuras regulatorias que no son consideradas derecho.

Adicionalmente, dentro del derecho mismo, existen formas de existencia o inexistencia. La dicotomía legal o ilegal está determinada por el derecho existente a nivel nacional o internacional, y representa la única forma relevante de existir en el derecho; es decir, en el derecho de este lado de la línea sólo es posible existir dentro de esta dicotomía, convirtiéndola en universal. Mientras tanto, al derecho que no es, el producido como no existente, le corresponden los calificativos de a-legal, no legal, o incluso una dicotomía legal/ilegal que no existe porque emana de un derecho no reconocido oficialmente. Cuando existe una confrontación de matrices normativas, una es subalternalizada y, en casos extremos, destruida.

De este modo, pueden existir sistemas normativos, estructuras regulatorias de la conducta en sentido amplio, emanadas de otras cosmovisiones, como la indígena. Estos derechos, primero,

son producidos como conocimiento inexistente al ser considerados no derecho. Seguidamente, aunque dentro de ellos existan categorías sobre lo correcto o incorrecto, estas tampoco existen en el derecho, pues no corresponden a un orden de este lado de la línea. Hay aquí una doble producción de inexistencia, una ausencia total donde ciertas prácticas y normas, castigos y leyes, no son ni válidos ni legítimos, y pertenecen, en lo que al derecho se refiere, a una nada

El derecho positivo mexicano es abismal, porque niega la existencia de otros derechos. Los derechos de los pueblos indígenas no emanan de su cosmovisión, sino de las mentes “ilustradas” que se los otorgan, que tienen la capacidad de hacerlos pasar por un proceso legislativo para positivizarlos. Son derechos otorgados que, o bien son pensados desde las élites, o bien son mecanismos que reconocen parcialmente el derecho indígena, pero que necesitan transformarlo en un uso y costumbre, y al que necesitan poner como límite que no vaya contra las leyes del país, contra el derecho de este lado de la línea.

Los derechos de los pueblos indígenas son así forzados a simular existencia en este lado de la línea mediante la transformación paternalista que supone su asimilación dentro de los instrumentos legales legitimadores de la colonialidad. Estos derechos, aunque reconocidos, son considerados siempre como un pseudo derecho. Si bien conseguirlos no ha sido fácil, y algunos han sido productos de largas luchas, no puede obviarse que poco se ha discutido sobre la pervivencia de la cosmovisión indígena en los mismos.

El derecho positivo ha creado un lugar – límite que reconoce a los pueblos originarios pero que limita el vigor de su capacidad como entes capaces de generar sistemas normativos, con el fin de no transgredir la homogeneidad nacional y la idea de orden, resguardadas ambas por la positividad, con tal de garantizar uniformidad. Reconocer en su plenitud a los sistemas normativos indígenas pondría en tela de juicio no sólo la identidad de los dominadores, sino la

identidad de una nación pretendidamente uniforme (Sánchez, 2016). Por ello la línea abismal se mantiene aún con los derechos indígenas reconocidos.

El concepto de pueblos originarios está presente de alguna forma en los derechos que el Estado les ha otorgado, pero la base y la médula de las matrices normativas indígenas permanece ausente. Sigue siendo constantemente producida como ausencia.

Considero pertinente en este trabajo la mirada de la sociología de las ausencias puesto que, como ha dicho su autor, es la “investigación que tiene como objeto mostrar que lo no existente es, de hecho, activamente producido como no existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe” (Santos, 2010, p. 22). La línea abismal es una producción activa de inexistencia, y la sociología de las ausencias es hacer existente aquello que ha sido hecho invisible.

Esta mirada es pertinente dado que los sistemas normativos indígenas, como el de San Miguel Tzinacapan, han sido producidos durante largo tiempo y con ímpetu dispar como inexistencias. La negación de ellos como derecho y conocimiento existente ha generado una ausencia que es necesario visibilizar y problematizar; es necesario señalarlos como existentes.

El territorio de la existencia, el que está “de este lado de la línea” se asemeja mucho a un “mapa policial de lo posible”, categoría acuñada por Reguillo (2016) y que refiere a las coordenadas simbólicas dentro de las que podemos pensarnos y constituarnos. Es el territorio de los saberes e instituciones del norte cognitivo hegemónico, con fronteras definidas que separan lo existente de lo activamente producido como no existente, y cuya vigilancia estricta refuerza la profundidad de la línea abismal. Lo que está de este lado de la línea es posible, aunque sea en potencia, porque existe. Aquello que no tiene la cualidad de la existencia es activamente

expulsado por las fronteras policiales que guardan las coordenadas de lo que sí es posible producir como existente y como posible.

Es necesaria la sociología de las ausencias porque permite mirar más allá de las fronteras del pensamiento abismal. Además, es una herramienta que puede permitir atravesar las fronteras policiales del saber hegemónico y entablar una comunicación de saberes que no trate a lo invisibilizado como un objeto de estudio, sino como un saber plenamente válido.

I.II. Teoría del Actor Red.

La cuestión del conocimiento, de su reproducción, validez y existencia, representa el punto de unión y partida tanto de la teoría de Boaventura de Sousa Santos como de la teoría de Bruno Latour. Boaventura de Sousa Santos (2009) establece que el positivismo y el objetivismo son la base sobre la que se erige el orden epistémico y científico hegemónico, pues apuntalan la idea de un único conocimiento verdadero; que sostiene la legitimidad de su veracidad en la cualidad objetivista. La teoría del Actor – Red (Tirado Serrano & Domènech i Argemí, 2005), que también emana de los campos de la sociología de la ciencia y del conocimiento, y que se caracteriza por una consistente y sistemática demolición de las dicotomías sobre las que se asienta la ciencia moderna, señala que el objetivismo es una falacia en tanto que todo conocimiento es producto de una red de relaciones mediada por consensos, alianzas, contra-alianzas, etc. No existe nada autoevidente o previamente dado, por lo tanto, la ciencia hegemónica es producto de una red de relaciones, al igual que otras formas de conocimiento. Así, todas las formas de conocimiento o saberes se encuentran prácticamente al mismo nivel, sin que el conocimiento científico tenga primacía, por lo que su hegemonía se sostiene únicamente en el ejercicio de relaciones de poder que le permiten articular una red de relaciones y consensos más fuerte que la de los demás saberes.

De acuerdo con Santos (2009), la configuración de la ciencia moderna hegemónica trazó dos líneas abismales que hoy siguen configurando la producción de saberes. Esta configuración redujo el mundo y la vida a dos distinciones fundamentales: conocimiento científico vs. conocimiento del sentido común o vulgar, por un lado, y, por otro, persona humana vs. naturaleza. Se consolidó así la idea de la unidad individual de la corporalidad del hombre, que sería fundamental para la configuración del sujeto moderno. Fueron separados el ser humano y la naturaleza y el ser humano y el objeto. La ciencia hegemónica se desarrolló, entonces, con base en un pensamiento dicotómico y causalista de la realidad.

La *Actor – Network Theory* (ANT) busca precisamente destruir e ir más allá de esa dicotomía. Busca, al igual que la epistemología del sur de Boaventura de Sousa Santos (2009), una disolución de las fronteras entre el dominio de lo social y el dominio de lo natural, pues el cuidado de las fronteras epistémicas por parte del norte cognitivo hegemónico ha dado como resultado un epistemicidio masivo. Así, la ANT es relevante porque postula que el ser humano puede ser sujeto/objeto al mismo tiempo o alternativamente, y que no está separado esencialmente de la naturaleza o del objeto.

La ANT tiene como base fundamental la generalización del principio de simetría. El principio de simetría postulado por David Bloor (1976, en Tirado Serrano & Domènech i Argemí, 2005) postuló que la sociología del conocimiento científico debía utilizar el mismo tipo de causas para explicar el conocimiento científico tanto falso como verdadero: las sociales. Esto es, debe buscarse en las relaciones sociales la causa de la veracidad o falsedad de un saber, no en la exactitud del método o en el rigor del objetivismo.

La distinción entre verdad y error no es más que una condición situada en el marco del conjunto de experiencias y creencias que son compartidas por una colectividad. El principio de

simetría generalizado de la ANT postula que no se puede ser constructivista respecto del conocimiento científico y realista respecto del conocimiento social, tal como sostuvo Bloor¹⁷; sino que ambos tipos de saber deben estudiarse como producto de las interacciones en red que los producen; es ser constructivistas tanto con los aspectos técnicos como con el estudio de los problemas sociales. El principio de simetría generalizada propone abandonar los dualismos verdadero – falso o naturaleza – sociedad, pues ambos son consecuencia de la interacción y, por lo tanto, la verdad, lo humano o lo social son en función de las interacciones en la red más que esencias autoevidentes.

Dado que ciencia y saber son productos de redes de relaciones, los elementos y las entidades de las que surgen tampoco existen por ellas mismas, sino que están constituidas en las redes de las que forman parte. Lo que conocemos como objeto, entidad, actor o proceso, para la ANT es un conglomerado de efectos semióticos, son nodos en una red o redes, y su sustancia únicamente está constituida por la interacción, fuera de la interacción nada tiene existencia. El principio de simetría generalizada refiere que la forma, el significado y los atributos de todo lo que existe es resultado de las relaciones entre entidades.

Es por ello por lo que esta teoría también es conocida como teoría de la ontología relacional. La sustancia ontológica no está previamente dada, surge y es continuamente cambiante respecto de con quien se relacionen las entidades.

La interacción de las entidades forma redes. Ya que la sustancia ontológica de las entidades es relacional, para la ANT, las entidades que conforman las redes no son ni sujetos ni

¹⁷ Bloor en realidad, aunque hable de antropología simétrica, establece una asimetría entre sociedad y naturaleza (Bloor, 1976). El programa fuerte de Bloor estableció un método constructivista para analizar la ciencia, pero era realista para analizar la sociedad. La ANT, al emplear el constructivismo para analizar ciencia y sociedad, generaliza el principio de simetría.

objetos previa y esencialmente dados. Las entidades que se relacionen en una red son una suerte de posición híbrida o dual, y sus relaciones marcan si son considerados en algún punto del espacio y del tiempo como sujetos y en otro como objetos; el paso medio de una categoría a otra señala la posición híbrida del cuasi-objeto o del cuasi-sujeto. Así surgen los actores - red, estos actores pueden ser sujetos u objetos, determinados únicamente por su especial y móvil posición en la red en la que existen.

Para trascender la dicotomía sujeto – objeto, la ANT sostiene que las sociedades humanas se sostienen gracias a elementos no humanos, que permiten su reproducción. Los llamados “objetos” interactúan en igualdad de condiciones con los “sujetos” y así, lo social no es lo que mantiene unidos a los individuos, sino que es el resultado de lo que unen otros conectores (Latour, 2005 en Tirado Serrano & Domènech i Argemí, 2005). La comunidad no es lo que sostiene sino lo que continuamente es sostenido, y debe abandonar su estatus de *explanans* para convertirse en *explanandum*.

Las grandes categorías como comunidad, sociedad o sistema económico, más que usarse para explicar, son lo que debe ser explicado. Y esa explicación recae en el análisis de los actores - red que las constituyen, pues son las interacciones de y en dichas redes las que les dotan de sustancia.

Lo que permite la viabilidad de la comunidad reside más allá del ser humano. Los elementos que componen lo social son variados y muchas veces no son humanos. “Nuestras comunidades no son colectivos de seres humanos cuya acción asegura la pervivencia de ésta. Junto a ellos encontramos códigos, signos, normas y rituales que intervienen en esa acción y permiten su pervivencia” (en Tirado Serrano & Domènech i Argemí, 2005, p. 8). La social pasa a ser un principio de conexión que designa la relación entre un conjunto de elementos

heterogéneos. Los no – humanos juegan un papel activo en la definición y mantenimiento de las sociedades y de las relaciones sociales, por lo que son actores y no simples portadores de significados.

Debido no sólo al papel preponderante de los no humanos sino a la necesidad de eliminar la dicotomía que los separa del humano propiamente dicho, la ANT propone el termino *actante*, que designa a toda entidad que actúa en las redes y que ejerce agencia y traducción. El actante es “lo que sea que actúa o mueva a la acción [...] a las ejecuciones [...] apareciendo, moviéndose, desvaneciéndose, intercambiando su lugar con otros, produciendo relación” (Akrich & Latour, 1992, en Tirado Serrano & Domènech, 2005, p. 11).

La acción es el ejercicio de estar “entre”, de ocupar la posición de en medio; es mediación en la red, es permitir la conexión de otros elementos o entidades (Latour, 2001, en Tirado Serrano & Domènech, 2005, p. 15). Los actantes ejercen acción al mediar la asociación con otros actantes, y a ello se le conoce como capacidad de agencia.

Los actantes al interactuar entre sí pueden investir a actantes, sobre todo a los no humanos, de la presencia de un acontecimiento social acaecido en el pasado; por ejemplo, un reductor de velocidad traduce, al momento de interactuar con un automóvil, no sólo los saberes de los ingenieros que lo construyeron, sino las normas de tráfico, las políticas encaminadas a evitar atropellamientos, etc.; se dice que las traducen porque las hacen existir en el momento preciso de la interacción. Cuando la red de interacciones dota a un actante no humano de la capacidad de representar un acontecimiento social pasado y este actante es capaz de materializar y reproducir tal significado en el presente, se dice que el actante ejerce traducción. Las comunidades y sociedades se mantienen unidas porque reproducen sus códigos en el tiempo a

través de la interacción entre los actantes no humanos investidos de los mismos y que ejercen traducción y los actantes humanos.

La interacción social de los actantes permite la permanencia del orden social, y ello requiere de una relación intensa entre humanos y no humanos; la cualidad de humanidad tiene como condición *sine qua non* el compartir con los no humanos, rompiéndose así la dicotomía sólida de diferenciación entre sujeto y objeto. El actante que tiene la capacidad de reproducir, cosificar una realidad material, normas, propósitos, rutinas y valores, se transforma en una institución. La institución es el actante – actor que conserva una sustancia duradera y sostenible, y que es susceptible de traducirse en la interacción en red (Latour, 2001, en Tirado Serrano & Domènech, 2005, p. 19).

La conceptualización del actante y la generalización del principio de simetría son los elementos que permiten conectar la teoría de Latour con lo pensado por Boaventura de Sousa Santos. Generalizar el principio de simetría nos permite tender puentes sobre la línea del conocimiento abismal, pues elimina la dicotomía de conocimiento y de no conocimiento; todos son cuerpos de saberes cuyos actantes ejercen agencia desde ellos y sobre ellos. Así, al momento de analizar sistemas normativos o sus elementos, no partiré de la base de que son inferiores o no derecho, sino de que son cuerpos de saberes normativos que ejercen tanta agencia como los cuerpos normativos modernos.

La concepción de actante, por otro lado, permite abordar nuevas concepciones de sujeto que no emanan desde la visión moderna de los procesos de subjetivación. Al permitir ir más allá de la concepción binaria sujeto – objeto y de la dicotomía individuo – comunidad, es posible hablar de procesos para devenir sujetos en los que elementos no humanos tienen un papel muy importante.

Los conceptos de actante, traducción e institución son fundamentales para entender la reproducción y la cohesión de San Miguel como comunidad. Nos encontraremos con los elementos propios de la red que denominamos sistema normativo sanmiguelero y será factible ver como los nodos de dicha red no sólo pueden entenderse como actantes – instituciones, sino también como inscriben formas de interacción que permiten la emergencia de sujetos no limitados a su corporalidad.

El uso de la teoría del Actor – Red me permitirá, entonces, hablar del ciclo ceremonial, del sistema de cargos de San Miguel, del sistema de brujería – curandería y de los sueños como formas efectivas de regulación de este lado de la línea, ya que su existencia se surte de que son actantes efectivos en una red de relaciones que los inscribe como verdaderamente existentes. En el caso del sistema de brujería - curandería, el uso de la ANT hace innecesario entrar al debate de si *realmente* existe o si sus efectos *verdaderos*, pues existe porque así lo inscriben los actantes en la red comunitaria denominada Tzinacapan. También es no sólo posible sino necesario prescindir de la confrontación con la ciencia moderna, pues la legitimidad del sistema de brujería - curandería y del sistema normativo de San Miguel no viene dada por su correspondencia con el conocimiento “real”, sino por la inscripción que como conocimiento los actantes hacen del mismo. La teoría del Actor – Red hace posible prescindir de la cualidad legitimadora del conocimiento hegemónico.

Prescindir del uso del conocimiento hegemónico para legitimar los saberes que interpretamos permite establecer mejores opciones de traducción entre sistemas cognitivos y sistemas normativos. El esfuerzo de traducción intercultural, que es base para ejercer la sociología de las ausencias (Santos, 2009), se ve reforzado por la capacidad de la ANT de poner en igualdad de condiciones epistémicas a los saberes y normatividades contendientes.

Cuando se analiza un conocimiento previamente producido como inexistente y no se tiene el cuidado teórico necesario, es posible que la investigación refuerce la condición de inexistencia del mismo. El norte cognitivo global, al tratar a los saberes inexistentes como objeto de estudio, pero no como saber preconstituido, ejerce, de hecho, un proceso epistemicida que abona al que la colonialidad de saberes que mantiene la hegemonía cognitiva de la ciencia moderna. Si se busca interpretar posibles alternativas al proceso de epistemicidio que, producto de la confrontación de matrices normativas, viven hoy los pueblos originarios y su derecho, es necesario trascender los supuestos básicos de producción del conocimiento. La teoría del Actor – Red y la sociología de las ausencias, considero, cumplen cabalmente dicho propósito, pues permiten un abordaje no prejuicioso de la confrontación de matrices normativas, de la subalternización de las matrices de los pueblos originarios con todos sus elementos, de la producción de los mismos como inexistencias y de su consecuente destrucción.

II. Choque de cosmoexistencias: un proceso de epistemicidio.

El derecho positivo mexicano, se constituyó fuertemente desde la visión occidental de la ley, el Estado y el sujeto. Su adopción e imposición en un territorio multicultural y normativamente diverso como México, ha detonado un choque de cosmovisiones que, quizás silencioso, avanza y retrocede alternativamente, y está vivo y actuante hoy.

Este choque y la consecuente producción de inexistencia que posiciona a los sistemas normativos indígenas del otro lado de la línea producen un proceso de epistemicidio. Éste ha sido definido por Boaventura de Sousa Santos (2016) como un proceso de destrucción y subalternización de las estructuras cognoscitivas y de los saberes, así como la aniquilación de la posibilidad ontológica de la que parten tanto las relaciones sociales dentro de la comunidad

como las formas de convivencia con el entorno y la naturaleza, impidiendo la auto representación.

La cosmovisión es, de manera amplia, la forma particular en la que un grupo interpreta el mundo. Sin embargo, de acuerdo con Guerrero Arias (2011), la palabra hace referencia al peso central que en el conocimiento occidental tiene la visión, por lo que al proponer el término de cosmoexistencia, acentúa que el mundo no sólo se ve, sino que se vive, que la interpretación del mismo trasciende la visión y se ancla en la espesura de la vida.

Al imponerse una matriz normativa, emanada de una interpretación del mundo, sobre una colectividad cuya cosmoexistencia es diferente, se trastoca la forma de relacionarse de los actantes y sistemas normativos y cosmoexistencias entran en una dinámica de tensión - confrontación. Se convierte en una lucha el poder auto representar la vivencia propia del mundo por medio una forma válida de normarlo y de regular la vida.

No podemos hablar de este epistemicidio como un proceso concluido ni detenido por el fin de la dominación política de las naciones europeas en otras latitudes; México, después de su independencia, continuó sujeto a la cultura hegemónica por medio de la creación de un proyecto nacional que en aras de la consolidación de la Nación buscó la homogeneidad, dentro de una visión encarnada en la modernidad/colonialidad.

La construcción de ese proyecto de Nación y la configuración de la identidad nacional, a través de la categoría de mestizo pretendió homogeneizar a la población y destruir y reconstruir las organizaciones de carácter comunitario para someterlas al imperio del Estado de la República Liberal, pues entraban en conflicto con el proyecto de desarrollo del liberalismo adoptado por la

élite gobernante mexicana para configurar el naciente país (Gómez Izquierdo & Sánchez Díaz de Rivera, 2011).

El reflejo jurídico de esta idea de unidad nacional es el derecho positivo. Éste avanza procesos de epistemicidio porque impone una cosmoexistencia única y porque busca la uniformidad y exclusión de los sujetos. Al destruir saberes normativos o al producirlos como inexistencias, ejerce una colonialidad de saberes.

III. La modernidad - colonialidad jurídica: ejercicio asimétrico de la ley.

El sujeto y el Estado no están investidos de una cualidad universal. En lo que respecta al sujeto, éste puede ser entendido desde diversas cosmoexistencias, y son las redes de relaciones entre los actores, la cultura, las estructuras, la visión del mundo y las escalas de valores las que lo van configurando. Estos andamiajes perfilan sus cualidades, sus límites, sus adscripciones y sus mecanismos de supervivencia, es decir, todo aquello que evita su transformación en un no sujeto, o su destrucción. Los procesos de subjetivación son tan variados como los grupos humanos y como las personas.

Respecto del Estado, éste, a pesar de ser una estructura más o menos homogénea, sobre todo desde los siglos XIX y principios del XX, también reviste características propias dada su condición de ente constituido desde los seres contextuales a los que pretende regular a través de relaciones de poder generalmente asimétricas. La idea del Estado moderno es similar en gran parte del orbe: un ente que detenta el monopolio de la violencia legítima (Weber, 1967); es decir, la estructura legitimada para ejercer coerción con fines diversos, además de un conjunto de instituciones y procedimientos, un órgano que detenta el monopolio de la ley y aquél que posee

la legitimidad pública. Es la figura de autoridad por excelencia, dotado de racionalidad y legalidad; cualidades esbozadas por Weber (Ritzer, 2001), a las que volveré más adelante.

Sujeto y Estado son redes de relaciones con características siempre cambiantes, en constante reconfiguración, tensión e hibridación. Y así, dichas redes cambian, en tanto están permeadas por la experiencia del mundo de quienes las componen.

Existe una concepción occidental del devenir sujeto y una forma occidental del Estado y la ley. El Estado y el sujeto de occidente son, en su mayor parte, producto de la modernidad, y están configurados a partir de los presupuestos de la misma. Las concepciones de sujeto y de legalidad modernos se extendieron a lo largo del mundo junto con los proyectos coloniales del siglo XIX. Gracias a una dinámica de modernidad-colonialidad, la construcción del sujeto y la organización social en forma de imperio de la ley fueron impuestas e hibridadas en gran parte del mundo.

III.I. La colonialidad y el sujeto de la modernidad.

El tiempo en que vivimos, atado a un proceso de globalización sin precedentes en la historia de la humanidad, ha sacado a la luz, al resquebrajarse las estructuras que antaño daban sentido a la existencia y que permitían explicar el mundo, diversos conflictos que, aun habiendo estado presentes desde hace siglos en las diversas sociedades nacionales, fueron ocultados o negados en aras de proyectos homogeneizadores que respondían a dinámicas de desarrollo y unidad. Estos conflictos se agudizaron, en parte, gracias a los esfuerzos que buscaban implantar una modernidad entendida como civilizatoria y desarrollista, misma que se impuso a lo largo de los años en forma de políticas, normas, discursos y reconocimientos/negaciones a diversas poblaciones no europeas, y que por tanto eran ajenas a la idea de modernidad.

Este proceso denota un elemento subyacente eminentemente colonial, pues creó metrópolis no sólo políticas y financieras, sino también epistémicas, basadas en el saqueo material y en el sometimiento físico, mental y espiritual. La metrópoli epistémica es, en sentido amplio, la modernidad europea y sus estructuras de pensamiento.

Esta modernidad ha sido entendida, desde la propia Europa, en un sentido en el que la colonialidad, más entendida como colonialismo, es un producto pasado, originado por la dinámica propia del siglo XVI. El pensamiento latinoamericano emergente cuestiona esta afirmación y plantea una relación de interdependencia entre modernidad y colonialidad, tal y como lo afirma Mignolo al establecer que (2005, p. 61) “la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa”.

La diferencia entre ambos términos radica en que, según Aníbal Quijano (2007, en Pachón Soto, 2008, p. 12) el término colonialismo denota el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada por otra entidad de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están en otra jurisdicción territorial. La colonialidad es, según Maldonado Torres (2007, en Pachón Soto, 2008, p. 12) un patrón de poder que emergió como resultado de un colonialismo moderno, pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza.

Sin embargo, la configuración que epistemológicamente rige de manera prioritaria es la descrita desde la academia europea. Parte de ella considera que en el siglo XVI vimos la modernidad triunfante, que no fue sino el cambio de paradigma que sustituyó del centro de la sociedad y de la explicación del mundo a Dios por la ciencia y que dio origen a la búsqueda de la

sociedad racional, en donde la razón no sólo rige la actividad científica y técnica, sino también el gobierno de los hombres y la administración de las cosas (Touraine, 2000).

La modernidad afirmó la correspondencia entre la producción, la organización social mediante la ley y la voluntad de librarse de todas las coacciones, toda ella ligada y sostenida por la razón. Fue “la destrucción de los órdenes antiguos y (el) triunfo de la racionalidad, objetiva o instrumental” (Touraine, 2000, p. 11), que buscó introducir ésta en la producción, el retroceso de la violencia y la instauración de un Estado de derecho, con el fin acabar con la arbitrariedad del Príncipe y el respeto a las costumbres locales y profesionales opuestas a esa racionalización, a fin de avanzar a la abundancia, la libertad y la felicidad.

Este quiebre en el pensamiento y la estructuración de la sociedad reconfiguró un elemento central para todas las categorías de conocimiento y acción: el sujeto.

De acuerdo con Etxeberria (2006), antes de la época moderna, el sujeto únicamente podía ser entendido en sus enmarques comunitarios: las personas existían como sujetos únicamente en función del rol que desempeñan en el grupo social, y es ese rol el que determina sus derechos, pero, sobre todo, sus deberes para con la comunidad. La concepción de individuo como actor del proceso de subjetivación no imperaba.

Sin embargo, John Locke (1688, en Touraine, 2000), al postular las bases de lo que sería el liberalismo individualista, replanteó totalmente la naturaleza del sujeto. En vista de la emergencia de nuevas formas de sociabilidad y de política que buscaban alejarse del absolutismo y que empezaban a adaptarse a una naciente clase burguesa que estaba transformando no sólo el modo de producción sino de regulación de la vida, así como de la emergencia de la ciencia moderna que luchaba por dejar atrás el autoritarismo del dogma, este autor postuló que la vía

para devenir sujeto sólo podía entenderse en los enmarques de la corporalidad del ser humano. A partir de lo visto en la Guerra de los Treinta Años, Locke interpreta que el individuo tiene prerrogativas fundamentales, inherentes a sus límites corporales, que le permiten ser por sí mismo, más allá de su pertenencia a un determinado Estado – Nación.

La capacidad de devenir sujeto se despliega en su aptitud para decidir de forma individual, y con ello, obtiene, en forma igualmente individual, la libertad, misma que se enfoca a la acción en forma de trabajo. El ser humano, mediante el trabajo, transforma la naturaleza y acrecienta sus recursos, teniendo, por ese hecho, un inalienable derecho de propiedad sobre ellos.

De este modo, se disocia al individuo y a la sociedad, convirtiéndose en elementos interrelacionados, sin que el primero esté supeditado únicamente al enmarque social. Es abolida la obligación prioritaria de éste a la sociedad, pues el primer interés es el propio, es la capacidad de ser y diferenciarse como sujeto racional en una colectividad; es la libertad como afirmación de la individualidad; y ésta a su vez expresada como la libertad para obrar, emprender y poseer.

El sujeto moderno tiene como base la individuación, y la sociedad/comunidad pasa a ser la suma de individuos. El derecho y la ley comenzarían a configurarse entonces con base en la nueva unidad básica de la sociedad: el individuo. Se fue configurando una visión antropocéntrica respecto de la naturaleza, respecto de la espiritualidad y respecto de la colectividad misma.

Esta concepción de sujeto va a entrar en conflicto con otras subjetividades gracias a la dinámica de colonialismo y colonialidad. La idea de “civilizar” y de “desarrollar” emprendida por las grandes potencias colonialistas buscó suplantarse las matrices cognitivas y los procesos de subjetivación por aquellos pensados como válidos desde la racionalidad moderna. La ley es parte

fundamental de este proceso, pues establece de forma arbitraria una regulación de la convivencia en los territorios colonizados y un colonialismo jurídico en la forma de producir derecho.

El proceso de subjetivación arraigado en la modernidad fue expandido por los procesos de colonialismo y colonialidad, y su viabilidad en latitudes donde no se ajustaba de manera plena a la cosmoexistencia de los dominados puede explicarse a través del ejercicio coercitivo del colonialismo jurídico y epistémico. Si bien los procesos de los que emana la constitución del sujeto moderno no son resultado directo ni único de los proyectos de colonización, éstos sí tienen un rol importante en su expansión y su permanencia fuera de Occidente.

El proceso de modernidad, que trajo aparejada una dinámica de colonialidad y de apropiación y despojo material, pues para que Occidente pudiera ser moderno el no occidente tuvo que ser colonia, confrontó las diferentes formas de sujeto con la propia, y, como se verá, también las estructuras emanadas de dicha concepción con las de los pueblos colonizados. La diversidad de colonialismos existentes puede ser tan variada como la diversidad de estructuras y relatos. Los sistemas normativos, basados cada uno en una cosmoexistencia distinta, forman parte de la constante confrontación de concepciones de sujetos y de saberes.

III.II. Colonialidad y sistemas normativos.

El cambio de paradigma que supuso la emergencia de la modernidad afirmó por primera vez al sujeto como individualidad y cambió por completo la relación del mismo con la sociedad, ahora denominada civil, y sobre todo, con el Estado y la ley, mismo que fue replanteado en su totalidad. Esta situación y el triunfo de la Revolución Francesa habrían de poner fin al despotismo del príncipe, legitimado por la autoridad divina, así como a la potestad de éste sobre la realidad del individuo; significó el paso definitivo de la ética de la autoridad a la ética de la

razón (Bobbio, 1991), en la que el derecho ahora pasaría a ser legitimado por los sujetos en su calidad de ciudadanos, dando origen a lo que Weber (citado por Ritzer, 2001) denominaría como autoridad racional-legal.

La racionalidad se convierte en el distintivo de lo moderno; es la salvación. Se pone un freno a la barbarie y a la superchería; se comienza a discriminar entre lo racional y lo no racional, con el fin de encontrar el camino lineal al progreso, que sería su fruto. La ley también se transforma en un ente racional y racionalizante, y, en tal virtud, en legitimador. Si la ley y las instituciones buscan ser racionales, es porque son modernas. La noble búsqueda del reino de la razón sería la justificación ideal para el establecimiento del colonialismo y de una activa búsqueda de supresión de lo no racional. El paradigma científico hegemónico, que tiene su génesis en este periodo, se basó en una reducción de la realidad a su dimensión lógica y controlable, alimentando la idea de un mundo – máquina lineal.

Ello impactó la forma de ir pensando la ley, la regulación de la convivencia y de la vida. Y debe quedar claro que no sólo se hibridaron e impusieron formas de derecho; con ellos, se impuso toda una cosmoexistencia. Qué se regula y qué no, qué y a quién se castiga y a qué no; cómo se regula y cómo no responden a la experiencia del mundo y del sujeto que tiene quien regula. Codifican quien es sujeto y quien no y con qué calidad. Cuando se impusieron las formas occidentales de Estado y ley en América, se impuso una forma de ver y una forma de regular la realidad, extendiendo una validez intrínseca de lo posible y de lo lícito, y, por lo tanto, también una cartografía de lo inexistente. Por ello, los principales sistemas jurídicos en el mundo, el romano-canónico y el *Common Law* surgen, con sus matices, desde occidente, así como los derechos humanos, que, como forma jurídica *sui géneris*, también avanzan agendas coloniales.

La cartografía de lo inexistente está delimitada por las líneas del pensamiento abismal. Todo lo que queda fuera está más allá de los límites de lo posible. El derecho funciona no sólo como saber límite, sino como guardián de los límites de lo posible, con una capacidad coercitiva que permite el refuerzo de las relaciones asimétricas de poder político y cognitivo.

La actual asimilación de los derechos humanos en los sistemas jurídicos es algo loable, sin embargo, es también una situación que no puede dejar de problematizarse. Y es que los derechos humanos también se configuraron y positivizaron desde la matriz jurídica occidental.

Nunca hubo un espacio de diálogo para adoptar el discurso de derechos humanos y su contenido en latitudes fuera de occidente. Así como llegaron, así fueron adoptados, con todo y la carga colonialista que eso supuso, pues no se problematizó nunca la de sujeto o regulación en ellos contenida, y por eso el contenido de dichos derechos quedó cuasi-blindado cuando se afianzó su carácter de universalidad.

Hoy los derechos humanos, como señala Lipovetsky (2011), configuran la totalidad del discurso jurídico global actual, al punto en que ya no puede entenderse un derecho moderno sin la plena aceptación de la validez de los derechos fundamentales, que, si bien han ido aumentando, poco ha sido el replanteamiento en tanto su concepción occidental originaria. Se hace especial énfasis en los derechos humanos porque son el paradigma emergente hoy que está reconfigurando los sistemas jurídicos y porque hoy es el cuerpo jurídico en el que más referencias y regulaciones existen respecto de los pueblos indígenas.

El principal problema subyace en que, aquellos derechos reconocidos a lo largo de los años son contruidos, principalmente, desde una visión occidental del sujeto del derecho, y que, por tanto, es extraña a matrices normativas que se construyen desde otra forma de entender al

sujeto y el modo de organización. Esta pre-configuración de los derechos nació y fue viable gracias al modelo de modernidad/colonialidad antes descrito. Los derechos humanos que hoy existen, más allá de si emergen de contextos nacionales distintos, sólo fueron viables porque la sociedad europea que los vio nacer era viable, y lo era porque estaba sostenida por la opresión de los países en los que ahora estos derechos se han arraigado.

Es necesario mencionar que el derecho en general no es uniforme. Las tradiciones jurídicas o sistemas jurídicos han sido múltiples como múltiples son los contextos. El contexto histórico y la necesidad de homogeneizar han conseguido que se definan macro-tradiciones que abarcan un gran número de países y, además, con el desarrollo de la globalización, múltiples intercambios e interacciones se han dado entre ellas, desdibujándose sus otrora claras fronteras.

Aquí se ha hecho referencia constantemente a la tradición de los derechos humanos emanados de la Revolución Francesa; sin embargo, ésta deviene de un sistema jurídico más grande que se diferencia ampliamente de sus pares. Estos derechos han nacido de la tradición romano-germano-canónica, también conocida como derecho continental o *civil law*, cuya principal fuente es la ley, a diferencia del *common law* o sistema anglosajón, que tiene su base en la jurisprudencia. Este trabajo no discutirá la positividad del derecho inglés o de otros sistemas jurídicos, sino el papel del derecho mexicano, heredero del derecho español, que a su vez nace del derecho continental, en el proceso de epistemicidio iniciado con la conquista, así como su relevancia y acción hoy en el mismo.

Se utiliza la categoría de positivo porque el derecho mexicano se considera como tal, sin embargo, eso no limita que otros sistemas jurídicos que no se reconocen como estrictamente positivos, tengan participación en el proceso aquí estudiado. Un claro ejemplo es el *ius cogens*, derecho internacional de origen consuetudinario que es obligatorio para los Estados, y que

incluye normas de derechos humanos vinculantes. No es positivo ni es dispositivo, en tanto no emana directamente de un proceso legislativo e incluso representa, en cierto sentido, una vuelta al derecho natural,

Aun así, el *ius cogens* es guía rectora para los derechos nacionales, ya que, primariamente, es un límite para que en los países no se aprueben legislaciones contrarias a los mínimos que ha establecido. El *ius cogens* posee una curiosa dualidad, pues tiene como objetivo amparar los intereses colectivos fundamentales, como la vida, en plena referencia al delito de genocidio, o la prohibición de la tortura, la presunción de inocencia y el acceso a la justicia, entre otros, pero, al emanar de la interacción exclusiva entre Estados-Nación, puede representar la legalización del pensamiento de las clases dominantes de los países que interactúan. El *ius cogens* se genera únicamente de la interacción entre Estados – Nación, y quienes interactúan en representación de los Estados – Nación son, generalmente, las élites erigidas en gobierno. Por ello, el *ius cogens* emana de lo que las élites de los países consideran que debe ser convertido en ley, por lo que tal cuerpo jurídico no refleja lo que las minorías de los países creen que debería ser protegido por ese tipo de derecho.

La categoría positiva se utiliza entonces porque la mayoría de los derechos reconocidos por el Estado son de esa naturaleza. Sin embargo, como se ha dicho, el problema detectado no es la positividad de esos derechos *per se*, sino que, tanto los positivos como los derechos de otra naturaleza, que independientemente de ella son derecho válido, provienen de una sola matriz civilizatoria, y ambos, matriz y derecho, se implementaron e implementan ejerciendo violencia, sin esfuerzo de traducción ni enriquecimiento mutuo que haga de mediador.

A pesar de estar fuertemente determinados por el capitalismo y por la visión moderna occidental de la realidad, los derechos fundamentales han ido construyéndose y modificándose

históricamente por medio de la exigencia. Estas luchas han dado paso a diversas formas de derechos que ya no son exactamente iguales a los emanados de la Revolución Francesa, también conocidos como derechos de primera generación; e incluso éstos fueron producto de la inconformidad ante la monarquía absoluta y son quizás la creación jurídica más relevante de lo que Marx y Engels (2011) denominaría la burguesía altamente revolucionaria. Estos nuevos derechos, que de igual forma necesitan ajustarse al reconocimiento de los Estados para ser válidos, han ido normando nuevas situaciones que se salen de la rigidez individual de los derechos de primera generación, sin negar en absoluto la primacía de dicha individualidad.

La segunda generación de derechos son los así llamados derechos económicos, sociales y culturales. Estos derechos se erigen sobre la base ontológica que considera a la sociedad como la suma de sus individuos; no se alejan de la primacía del sujeto individual moderno como base de los derechos fundamentales, pero consideran que deben ser reconocidos derechos para ciertas sumas de individuos. Esta acepción da paso al nacimiento y positivización de los derechos colectivos o visión colectiva de los derechos humanos, que comienza a fermentar en la ley positiva, de acuerdo con Hernández Cruz (2010), a principios del siglo XX, siendo sus primeros antecedentes a nivel mundial la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, la Constitución de la República de Weimar de 1919, y, más tardíamente, la Constitución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas de 1923, lo que demuestra que, efectivamente, tuvieron su germen en la contraposición que las clases trabajadoras y campesinas hicieron a las élites burguesas, único grupo que detentaba efectivamente los derechos individuales de primera generación. La lucha de sindicatos, obreros y campesinos, la Revolución Industrial y sus consecuencias, así como la emergencia del marxismo, abrieron la puerta para el reconocimiento de los DESC.

En palabras de Hernández Cruz (2010), los DESC serían “...la serie de principios que pretenden la implementación de un Estado en el que se permita a la sociedad el acceso a los medios necesarios para solventar sus más elementales necesidades económicas, culturales y de subsistencia” (p. 12).

Los DESC se justifican porque, básicamente, los derechos individuales no alcanzan a proteger totalmente al individuo. Emerge la noción de que el individuo necesita ser protegido más allá de los límites estrictos de su corporalidad, y, por ello, es necesario exigir ahora al Estado no sólo una conducta omisiva, como en los derechos de primera generación, sino también una acción, que tiene el fin de crear una esfera mínima de bienestar social para el correcto desarrollo del ser humano.

Estos derechos, para el propio positivismo jurídico, representan ciertos problemas de clasificación y justificación. Para esta corriente, los DESC no nacen del carácter humano esencial, de la calidad de ser, sino de un sentido más político e ideológico. Es decir, estos derechos, en última instancia, no se otorgan porque se considere a los grupos y comunidades beneficiadas como sujetos, sino se otorgan por la reivindicación política e ideológica que de ellos hace un conjunto de individuos que se unen para alcanzar dicho fin. Así, están mediados, generalmente, por una cuestión de clase, pues buscaron, primigeniamente, nivelar las condiciones materiales de vida de los individuos, más no generar un diálogo y reconocimiento efectivo de y con los sujetos comunitarios.

Considero que los DESC no dejan de pertenecer a la matriz occidental construida desde la modernidad colonialidad, y, sin embargo, abren la puerta para la exigencia dentro de esa propia matriz, para todos los que se encuentran oprimidos en ella. Pueden ser incluso un instrumento

que permita hacer un occidente más justo, pero no son un instrumento de emancipación de dicha matriz para quienes no consideran pertenecer a ella.

Otro ejemplo de estos derechos es el de autodeterminación de los pueblos. Este es conocido como un derecho de tercera generación, y, por primera vez, abre la puerta al reconocimiento de diversos sujetos más allá del individuo. El derecho de autodeterminación es, de acuerdo con Sera Vázquez (1974) la facultad de un grupo humano con características nacionales para establecer su propio Estado, aunque no haya consenso sobre qué elementos constituyen dichas características nacionales. Este derecho, para ser efectivo, implica la posibilidad de separarse del Estado al que se halle integrado, es decir, el derecho de secesión.

El derecho de autodeterminación, en sentido amplio, implica la facultad de los pueblos, en tanto sujetos, de decidir, mantener o cambiar su condición política, cultural y social; y, ello puede conllevar una inevitable secesión; por lo que este derecho no está ampliamente reconocido por el Estado, y, cuando lo está, se encuentra acotado a cualquier acción que no dañe la integridad territorial del Estado ni se oponga al proyecto aceptado de Nación que se expresa en la ley positiva. El caso de Cataluña en la actualidad es un ejemplo pertinente.

Por último, un antecedente que no puede obviarse son los Acuerdos de San Andrés, mismos que fueron el resultado de las negociaciones entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Gobierno Federal Mexicano. Su antecedente inmediato es el levantamiento zapatista iniciado el 1 de enero de 1994, cuando el EZLN tomó diversos municipios de Chiapas y declaró la guerra al Gobierno Mexicano.

El levantamiento zapatista fue la forma de los pueblos indios de irrumpir en medio de la globalización, de decir “todavía seguimos aquí”. Fue la forma de quebrar el discurso de la

modernidad, de una modernidad que se construyó a espaldas y a expensas de ellos, y que negó, desde la conquista y durante la larga noche de los quinientos años, el valor y la existencia misma de su cosmovisión y de sus saberes.

Los acuerdos de San Andrés ponen en tela de juicio la narrativa y lógica de la República Liberal y del país homogéneo. Ponen en tela de juicio el sentido totalizador de la Nación; significan un profundo cuestionamiento al proyecto de una sola visión del país, y buscan reafirmar la diversidad en pie de igualdad. Los acuerdos son, entonces, una expresión de la más pura autodeterminación, no como una forma de secesión del Estado, sino como una forma de secesión de proyecto homogéneo de Nación.

Así, los Acuerdos no sólo resquebrajaron una concepción unitaria de Nación; también quebraron fuertemente la psique de las clases dominantes, pues cuestionaron no sólo la modernidad económica, sino también el modelo político liberal republicano y la ideología misma de homogeneidad étnica. Se demandó el reconocimiento de los pueblos en tanto sujetos, no en tanto suma de individuos, y se buscó, entonces, el reconocimiento de derechos inherentes a ciertas cosmoexistencias y comunidades en tanto son, no en tanto piden.

De acuerdo con Gómez Izquierdo y Sánchez Díaz de Rivera (2011), los Acuerdos eran una posibilidad importante para generar un diálogo horizontal, era el camino posible para construir un pluriculturalismo jurídico. Estos representaron también la posibilidad de positivación de parte de la cosmovisión normativa indígena; una forma de inclusión jurídica y política que reconfiguraría el sistema político hacia una mayor horizontalidad, igualdad sin homogeneización y diferenciación sin discriminación.

Los Acuerdos de San Andrés eran el albor de un reconocimiento del Estado a los pueblos indios como sujeto de pleno derecho; no se buscaba la inclusión en el sistema vigente, sino construir uno nuevo en pie de igualdad, uno que se rehiciera desde los saberes negados y que articulara también la matriz normativa y cosmovisión vigente de los pueblos; eran, finalmente el reconocimiento de otra epísteme; y ello representó un desafío sin precedentes a la identidad de los no indígenas, quebrando los supuestos en los que su identidad había sido forjada (Sánchez Díaz de Rivera, 2016).

Nuestros derechos, hablando específicamente de los positivos en México, son eminentemente capitalistas, y por lo tanto son eminentemente coloniales y moderno-occidentales. Por supuesto que son operativamente útiles, pues vivimos en un contexto capitalista y colonial. Sin embargo, hoy cabe cuestionarlos pues si bien responden a la defensa ante el Estado, nuevas formas de poder los rebasan, y ya no son oponibles a todas las formas de opresión; la reconfiguración de los estados, cada vez más subordinados a corporaciones transnacionales, está llevando a una imposibilidad creciente de que el Estado los pueda garantizar. Adicionalmente, el uso que históricamente se les ha dado, permite ver que muchas veces han sido instrumento para avanzar proyectos de homogeneización cultural; que, erigidos como portadores de la verdad racional, han servido para destruir subjetividades diferentes y prácticas diferentes, en el llamado proceso de epistemicidio.

Ha dicho Boaventura de Sousa Santos (2014) que los derechos humanos representan una frágil hegemonía; la hegemonía de un discurso universalista de dignidad humana. Considero que el derecho mismo, al menos en lo que respecta a la tradición del *civil law* en nuestro país, también representa la hegemonía discursiva de una dignidad, de una vida y de una cosmovisión

de pretensión universal. Y el Estado, como garante de este derecho, es un actor colonial de primer orden.

El derecho en México es colonial porque está construido para asegurar la vigencia de la unidad nacional basada en el racismo y en la negación de la existencia de otras cosmovisiones con el fin de no atentar contra esa unidad. Busca proteger como valores jurídicos al sujeto y a las estructuras modernas que se hibridaron en este territorio, pero niega la existencia como verdadero derecho de otras formas regulatorias nacidas desde otras cosmovisiones, como las de los pueblos originarios. Ello asegura la existencia de la línea abismal.

Este piso teórico referente a la colonialidad jurídica, que en nuestra realidad se encarna en el derecho mexicano, me permitirá una mejor aproximación a la tensión -confrontación en la que se desarrolla la vida normativa de San Miguel. Es necesario profundizar en la dinámica colonialista del derecho porque es el presupuesto del que parte su acción epistemicida y productora de ausencia.

Hablar de choque de matrices normativas es hablar de un choque de cosmoexistencias y de concepciones del sujeto. Subjetividad y regulación social están dinámicamente entrelazados, y tienen que ver con relaciones de poder.

Cuando el poder no solamente se separa del cuerpo social, sino que lo niega, lo invisibiliza, y sustenta su dominio sobre él a escala planetaria, estamos frente al fenómeno de la colonialidad (Clastres, 1981). Ésta es el resultado de la creencia en la universalidad de los valores de la modernidad, cuyo eje fue el varón, blanco, productivo, heterosexual y racional que representa el progreso (Gutiérrez, 2014). La colonialidad es el resultado de la búsqueda del progreso lineal sin límites, cristalizado en un capitalismo centrado en el despojo de los territorios

de las poblaciones oprimidas de las que son negados los saberes e incluso su cualidad de humanidad.

Los sistemas normativos hegemónicos invisibilizan, los saberes normativos de lo particular, de lo “no universal”: mujeres, indígenas, negros, homosexuales, discapacitados, etc. y por eso son colonialistas. En el caso de San Miguel, este piso teórico me permitirá describir por qué, a pesar de encontrarse sus habitantes protegidos, teóricamente, por los derechos humanos ratificados por México, y por las leyes nacionales, existe un proceso de confrontación de matrices y de epistemicidio, que facilitan las violaciones materiales y cognitivas.

La crisis civilizatoria y la del Estado-Nación, han permitido la emergencia de nuevas subjetividades, o antiguas subjetividades ignoradas. En ellas se hace visible la articulación sustancial no intencionada entre todos los seres humanos, lo que problematiza el carácter autónomo del sujeto moderno. Visibiliza que somos seres interconectados, inter-in-dependientes (Panikkar, 1970) , con autonomía relativa, es decir relacional. Que lo privado y lo público, rígidamente separados por el discurso de la modernidad, no están escindidos. Con la ayuda de la teoría del Actor - Red esta autonomía relacional que vivifica el día a día de San Miguel se hará visible.

No es la efectividad de los derechos fundamentales o de las leyes nacionales lo que está a discusión respecto de Tzinacapan, sino que su ejercicio, precisamente, avanza la invisibilización de una subjetividad propia del pueblo que se expresa también como un cuerpo normativo. El discurso binario sobre el que se basan los derechos fundamentales y el resto del cuerpo jurídico, choca y subalterniza los canales comunicativos y de subjetivación de la dualidad individuo – comunidad de Tzinacapan.

Ello no sólo sirve para interpretar, como ya se ha dicho antes, el choque de matrices, el epistemicidio o las alternativas a la línea abismal en San Miguel. Este piso teórico puede incluso influir en una problematización más profunda de los derechos humanos y del derecho positivo, pues cuestiona de manera directa la base binaria sobre la que ambos se erigen.

IV. El respeto ritualizado.

Una investigación cualitativa anclada en una metodología de tonalidad fenomenológica difícilmente podrá mantener sus supuestos y planteos incólumes a lo largo del trabajo de campo. Los virajes teóricos y metodológicos no son sólo deseables sino quizás inevitables, pues los datos empíricos pueden no ajustarse a las suposiciones del investigador. Así, la espesura de la realidad moldea la investigación, y obliga a quien la realiza a efectuar ajustes al planteo original del problema.

En el desarrollo del trabajo de campo, emergieron de manera poderosa los datos sobre el patriarcado en San Miguel y la práctica vigente de la brujería, mismos que no pueden dejarse de lado por su importancia para entender e interpretar la matriz normativa sanmigueleña. Así, en este apartado propondré algunos elementos teóricos que expresan el viraje de esta investigación y que permiten una mejor aproximación a ambos fenómenos.

El ejercicio del patriarcado en San Miguel, como se verá en el capítulo siguiente, está fuertemente ligado al ejercicio del poder y a la constitución de la normatividad de la vida, y, si bien es cierto que la relación entre patriarcado y colonialidad es muy importante, no profundizaré en ella en este trabajo. La dinámica del grupo doméstico está entrelazada fuertemente con el calendario del ciclo ceremonial, con el sistema de cargos y tiene su base en la relación trinitaria sujeto comunitario – naturaleza – cosmos. Considero que la categoría que permite un mejor

encuadre de las redes de relaciones que, entretejidas con los sistemas de cohesión comunitaria, posibilitan la pervivencia del patriarcado, es la de respeto ritualizado, acuñada por Federico Besserer (2000).

Este autor sostiene que la mujer es sujeto de múltiples colonizaciones, y uno de sus pilares es el orden o régimen sentimental que nutre a las instituciones de las que son parte, y que enmascara y mantiene las desigualdades sociales. Propone que la vigencia de un orden racional masculino ha invisibilizado tal régimen, pero éste puede ser visible al aparecer de manera organizada y controlada por medio de la ritualización del poder en forma de razón o respeto y que lleva asociadas fórmulas hegemónicas de sentimientos.

En el caso de México, sostiene Besserer, el proyecto de nación ha dejado fuera a múltiples sectores del régimen sentimental dominante, basado en la nación y el amor¹⁸. Los pueblos indígenas han sido excluidos de este régimen que tiene como condición *sine qua non* el mestizaje, por lo que dentro de sus comunidades la formula sentimental de gobierno ha sido el respeto.

Cuando se habla de respeto, es posible diferenciar el sentimiento y la ritualización del mismo. En comunidades como San Miguel, muchas veces, dicho respeto no funciona como antídoto contra el maltrato doméstico, “precisamente porque en la ritualización del respeto no impera el respeto como sentimiento” (p. 381), sino como un ritual que enmascara regímenes emocionales de temor o humillación. Así, el respeto ritualizado es una expresión del patriarcado porque no excluye, sino que fomenta, el abuso.

¹⁸ El autor se refiere al amor como el régimen de emociones basal del constructo de nación mexicana, puesto que es “el sentimiento en torno al cual se articulan los discursos en que se desarrolla la vida de la nación la familia y la feminidad” (2000, p. 374).

El respeto ritualizado es la disociación que el régimen de sentimientos hegemónico o dominante hace entre el sentimiento *per se* y una especie de “máscara” del mismo que, aunque denominado de la misma manera, sirve para avanzar actitudes que pueden incluso ser contrarias al sentimiento mismo. Por ello, el respeto ritualizado es la institucionalización de comportamientos, formas o palabras, que se repiten de la misma manera, bajo las mismas condiciones, como si de un ritual se tratase, y que representan “respeto”, sin embargo, tales prácticas son distintas al sentimiento, y muchas veces entrañan relaciones asimétricas de poder, dominación y violencia.

El respeto ritualizado es una forma de violencia enmascarada, que se camufla como un sentimiento o deber. El ritual es la vía que permite el enmascaramiento. Es, además, una expresión del patriarcado porque muchas acciones de discriminación y violencia para con la mujer se practican y se ritualizan por ser consideradas “muestras de respeto”. La institución de prácticas violentas como formas de respeto invisibiliza su carácter lesivo, y buscan justificar el ejercicio patriarcal del poder como una cuestión de valores.

Ésta, junto con otras prácticas, a veces muy nobles y otras muy transgresivas, forman parte de la vida de San Miguel. El siguiente capítulo dará cuenta de cómo se viven las tensiones normativas, subjetivas y de género en San Miguel, articuladas con otras más. Más que mostrar que San Miguel es una comunidad con claroscuros y para nada romántica, pero tampoco cerrada, mi escritura pretende de alguna forma transmitir la infinita complejidad del espesor de la vida en la comunidad en la que crecí.

Capítulo Quinto

Tzinacapan: matriz normativa superviviente y en resistencia al proceso de epistemicidio.

Los sistemas normativos pueden ser entendidos como redes de relaciones inscritas como coercitivas y obligatorias por quienes las generan. Son producto de la interacción de múltiples actantes, quienes, al relacionarse, generan códigos, símbolos y rituales que permiten la permanencia y la transformación no caótica de las redes a lo largo del tiempo. La cualidad normativa de estos sistemas se refleja en su capacidad de permitir o prohibir conductas, en constante tensión entre quienes establecen los parámetros para nombrar lo prohibido y lo que no lo es, y los que tienen que someterse a ellos.

Sin embargo, tampoco podemos asumir que la normatividad se genera espontáneamente en la red. Si bien el sistema normativo se inscribe en forma de red de relaciones, estas relaciones están en constante reconfiguración y cambio, atravesadas por ejercicios de poder y de contra poder. El sistema normativo es reflejo y fundamento de la organización social, y, en tanto que coercitivo, es un espacio de constante tensión entre quienes buscan avanzar proyectos de dominación por medio de la norma, y quienes resisten a ella; y estas tensiones son las que van configurando y cambiando la red.

Los sistemas normativos se configuran con base en estas tensiones y también con base en la concepción del sujeto fundante de dicho sistema. La acepción del sujeto determina de manera poderosa la configuración de la red normativa. En San Miguel Tzinacapan existe una idea diferente del sujeto de la que existe en Occidente y, por lo tanto, existe un sistema normativo disímil; luego, si hay un choque de matrices normativas y de cosmoexistencias, también hay un choque de configuraciones de sujeto.

Para Alain Touraine (2007), el sujeto en la modernidad es “la voluntad de un individuo de obrar y de ser reconocido como actor” (p. 207). La concepción occidental de sujeto está fuertemente relacionada con los límites del ser individual, con la delimitación física del uno y que se diferencia de los procesos comunitarios o de los comunitarismos. El derecho y el Estado modernos se han configurado con base en esa idea de sujeto, buscan proteger los valores que le dan sentido y normar las conductas que influyen en él.

Sin embargo, en otras culturas existen otras configuraciones del sujeto y otras formas de emergencia y regulación del mismo. A pesar de los procesos de hibridación cultural presentes en todo el planeta, potenciados por la capacidad de conexión sin par de la globalización digital, existen elementos culturales que tiene una marcada diferencia con aquellos provenientes de la matriz civilizatoria occidental.

Este capítulo se centra, principalmente, en las redes de relaciones inscritas como coercitivas o normativas en San Miguel, pero, para poder entender con mayor profundidad dichas redes y la acción – traducción que en ellas producen los actantes¹⁹, es necesario esbozar la configuración del sujeto en San Miguel, que es distinta a la concepción individual occidental precisamente por cómo se configura en relación con estas redes, y por cómo estas redes interactúan para preservar a dicho sujeto.

Existe entonces, como he explicitado antes, un choque de matrices normativas, que entraña una no – traducción de redes de conocimiento legal y un proceso de epistemicidio. Alternativamente, se da, un choque de cosmoexistencias y de experiencias de sujeto. Por ello,

¹⁹ El actante es toda entidad que actúa en la red y que fluctúa entre los polos del sujeto y del objeto; su sustancia ontológica está dada por la posición que ocupa en la red y por las relaciones e interacciones que despliega desde dicha posición.

este capítulo no puede disociar el interpretar las redes normativas de San Miguel y su concepción de sujeto.

La pervivencia de la matriz normativa de Tzinacapan y de su propia construcción de sujeto se concretiza en la vida cotidiana, ejerciendo un proceso de resistencia a desaparecer. Los mecanismos reguladores y conciliadores son inscritos constantemente por los actantes como instituciones²⁰, y ello permite la pervivencia de la comunidad, de la matriz normativa y del proceso de subjetivación propio.

Los actantes ejercen mediación, traducción y agencia en las redes del ciclo ceremonial, del sistema de cargos o del sistema de brujería – curandería. Estas redes son las que le dan sentido a la idea de comunidad, pero también actúan, en forma de actantes – instituciones. Así, la matriz normativa de San Miguel está compuesta por actores – red, que interactúan y traducen a través de sus propios canales comunicativos y simbólicos, de los que este capítulo dará cuenta.

La estructura de la normatividad sanmigueleña y la reconciliación como eje articulador.

I. El sistema de cargos y el ciclo ceremonial: construcción del sujeto y normatividad del tiempo de la vida.

Era veintiocho de septiembre, víspera de la festividad de San Miguel Arcángel, y el cielo azotaba la comunidad con una fuerza que recordaba la depresión tropical que castigó la zona en 1999. Las danzas tenían que bailar en la lluvia y, aunque yo no estaba en San Miguel, supe que

²⁰ Toda entidad que interactúa con otras es a la vez actor y red. Un actante deviene institución cuando, al ejercer agencia, reproduce, cosifica, da una realidad material y accesible a normas, propósitos, rutinas y valores. Al ser institución, un actante, “proporciona todas las mediaciones necesarias para que un actor conserve una sustancia duradera y sostenible” (Latour, 2001, en Tirado y Domènech, 2005, p. 19).

que la fiesta se vivía entre el aguacero y los alerones²¹ porque aquel día mi familia me habló para pedirme que fuera. La lluvia parecía un mal presagio, era posible que no se quitara y la fiesta de San Miguel el veintinueve se vería ensombrecida; sin embargo, la tranquilidad reinaba en el corazón de danzantes y mayordomos: se quitará, dijeron. No era un atisbo de esperanza ni una ilusión, era la tranquilidad de la certeza.

Ese veintinueve, en Puebla, desperté muy temprano. Mi mamá me volvía a invitar a ir a San Miguel, aunque nuestros temores, al parecer, habían sido fundados: había amanecido con una lluvia igual o más fuerte que la del día anterior. Decidí ir y llegué a tiempo para presenciar el milagro que los ancianos y padrinos de Tzinacapan daban por hecho desde siempre: a las once de la mañana, durante la misa que antecede a la procesión, un gran ojo se abrió entre las nubes, el agua cedió y un sol resplandeciente encendió el dorado del traje del Santo Patrón al salir del templo para su procesión. Las nubes de tormenta permanecieron alrededor del pueblo y estuvieron allí, contenidas, hasta que San Miguel regresó a su nicho; sin embargo, los únicos asombrados éramos los fuereños, puesto que para los sanmigueleros así tenía que ser, así iba a ser.

El sistema de cargos y el ciclo ceremonial en San Miguel Tzinacapan comparten una misma raíz y propósitos similares; son una dualidad que no puede entenderse sin la otra parte, y que fluye continuamente entre lo individual y lo colectivo. El ciclo ceremonial norma el tiempo, el transcurso de la vida, los pasos de la vida cotidiana a la extraordinaria y viceversa, así como el uso y producción de los espacios. El sistema de cargos vivifica el ciclo, hace que se encarne en

²¹ Nombre que reciben las extensiones de los techos de las casas, cubren las banquetas e impiden que la gente se moje con la lluvia.

los individuos y sostiene al sujeto comunitario; es su base material y ritual, y posibilita su existencia, al mismo tiempo que sólo tiene sentido dentro del particular tiempo del ciclo.

El ciclo ceremonial de San Miguel Tzinacapan es el calendario espiritual que vivifica toda la vida cotidiana y extraordinaria. La vida cotidiana, el discurrir diario y las tramas de relación que se tejen en ella, se configura y se organiza con base en los eventos de dicho ciclo. Ello se acentúa cuando, desde el ciclo ceremonial, un miembro del grupo doméstico posee un cargo. La vida diaria sanmigueleña se teje en torno a la fiesta del Santo Patrón y en torno a la fiesta y obligaciones propias del cargo detentado, si es éste se tiene.

Se dice, coloquialmente, que la vida sanmigueleña gira en torno a la fiesta del 29 de septiembre, es decir, la fiesta de San Miguel Arcángel. Todo el año se recorre esperando la fiesta, preparando la fiesta, sufriendo que la fiesta ya pasó y volviendo a los preparativos del año siguiente. Entre tanto, se viven las fiestas y mayordomías particulares de cada Santo, y la cotidianidad está determinada por estas celebraciones.

De ellas nace el sistema de cargos, que determina el comportamiento de los que a él se adhieren, y que modifica también su actuar en la vida cotidiana y en las irrupciones a la misma. Se vive, todo el año y toda la vida en el ciclo ceremonial. Y éste está presente en forma latente todo el año y se manifiesta en los momentos en los que da lugar a la explosión de júbilo para la que existen y para la que se preparan los sanmigueleños siempre. Incluso quienes han migrado a otras ciudades de México o a los Estados Unidos viven la comunidad extendida y sus fiestas, viven San Miguel en el recuerdo, en el relato, y se hacen presentes en la fiesta para volver y

danzar o, si ello no es posible, mandando dinero para donar el castillo²², o para que sus parientes sean mayordomos.

Las fechas de irrupción en y de la vida ‘normal’ son, por supuesto el 29 de septiembre, así como los días anteriores y posteriores, pero también el 6 de enero, el día en que cambian las mayordomías y que permite el ejercicio rotativo de los cargos; la salida de las danzas, que permite el cierre de la participación de las mismas en el ciclo, y que se realiza en el mes de febrero; el inicio de los ensayos de las mismas el 25 de julio en aras de la nueva fiesta, la entrada al templo de las mismas danzas el 27 de septiembre, marcando el inicio de la festividad, entre otras.

I.I. El ciclo ceremonial: cronotopo del sujeto.

El ciclo ceremonial es una trama o red de relaciones, y también es tiempo condensado en espacio. La red de relaciones se materializa en el sistema de cargos que sostiene el ciclo, y el ciclo adquiere entonces una cualidad de cronotopo, esto es, de “unión de elementos espaciales y temporales en un todo inteligible y concreto” (Bajtín, 1989), siendo el espacio - tiempo en el que el sujeto sanmiguelero es construido.

El ciclo ceremonial genera, para subsistir, cargos que han de llevar a cabo ciertos roles para el buen fin de la fiesta y de las demás celebraciones, el ciclo ceremonial requiere que individuos de la comunidad ejerzan ciertas tareas, que cumplan ciertos requisitos y observen un determinado comportamiento. Para ello, éstos deben crear y utilizar montones de relaciones que se tejen durante todo el año. El teniente, cargo que detenta aquél que tiene a su cargo una danza, debe relacionarse con los músicos de la misma, con aquellos que donarán trajes de ser necesario

²² Nombre que se le da un gran armazón pirotécnico que se quema en el atrio de la iglesia cada 29 de septiembre.

y con los mayordomos que requieran que la danza visite sus hogares, también debe hacer gestiones para obtener un subsidio gubernamental si es que se necesita. Se debe visitar a los caporales, se debe preparar la casa antes de que llegue la danza, se debe visitar y estar seguro de que el vicepresidente auxiliar tiene en cuenta a la danza para la fiesta.

El ciclo ceremonial y el sistema de cargos no son sólo una parte de la vida de San Miguel, sino que son la vida misma, y, por ello, no son ejercicios desde la individualidad elegidos por medio de la arbitrariedad de un ente autónomo. El ciclo y el sistema de cargos son la base relacional para la emergencia del sujeto en San Miguel; sólo mediante la interacción, mediante el “estar entre” en ambas redes, se puede devenir sujeto en Tzinacapan.

Es cierto que existe una experiencia personal del ciclo ceremonial y del sistema de cargos; cada persona guarda sentimientos muy propios sobre lo que significa ser danzante, mayordomo o fiscal, pero el origen de esa configuración sentimental sólo es posible desde los marcos de referencia comunitarios.

Ciclo, cargos, danzas y fiestas detentan agencia y el individuo trasciende ese enmarque limitativo y, sin abandonarlo, se constituye como sujeto comunitario. El ciclo ceremonial, por medio del sistema de cargos, condensa su cualidad de tiempo en espacio, y es en ese espacio, que también es red porque únicamente tiene sentido desde sus dinámicas y marcos relacionales, donde emerge un sujeto.

Y ese sujeto es comunitario – individual fluido; es actante. El sujeto comunitario, como aquí denominaré al que emerge desde la cosmoexistencia sanmiguelense para diferenciarlo del sujeto moderno, es un permanente “estar entre” lo individual y lo colectivo. Existe y fluye de un polo al otro sin ser dicotómico, y por ello es radicalmente distinto del sujeto moderno, pues no

está disociado de lo grupal, al contrario, la fuerte relación de unión entre lo común y la corporalidad es la base de su existencia. Y es por ello, quizás, que ha sido negado como sujeto plenamente existente y por lo tanto capaz de tener derechos propios, pues el marco de análisis teórico moderno no puede ajustarlo a su análisis dicotómico sujeto – objeto y sujeto – sociedad.

El sujeto comunitario es actor y es red, y el proceso de devenir sujeto es, entonces, el ejercicio de la acción en la trama de relaciones sostenida como comunidad. El ciclo ceremonial condensa el espacio - red de los cargos en los que los actantes devienen sujeto. Y ese sujeto es lo que llamamos comunidad. Al interactuar en y a través de ciclo y cargos, los actantes de San Miguel devienen en un único sujeto, que también es un actante, que fluctúa y se hace presente en lo colectivo y en los límites de la corporalidad. Y, como explicitaré más adelante, los actantes que interactúan y que forman parte del sujeto – actante comunitario no siempre son humanos y no siempre tienen corporalidad material tangible.

El espacio es red porque es un ámbito de relaciones, y, por lo tanto, como dijo Lefebvre (en Lindón Villoría, 2008), es un tiempo condensado, una construcción determinada por un grupo social, una trama de relaciones. El ciclo ceremonial de San Miguel es esa trama, y es un espacio inmaterial en tanto la vida cotidiana de los habitantes se desarrolla en él. Es un tiempo; representa una temporalidad en la que se vive y en la que se muere. Otras religiones han aparecido en San Miguel, como los Pentecostales o los Testigos de Jehová, pero quienes a ellas pertenecen encuentran muy difícil evitar una relación con la fiesta y con el ciclo; no entran al templo pero observan las danzas y participan en otros aspectos de las celebraciones, por ejemplo, haciendo y poniendo el adorno para la fiesta o, si pertenecen a algún grupo musical y éste debe tocar en las celebraciones, lo hacen. Si el mayordomo invita a un no creyente a que le ayude en

el ejercicio de su cargo, este suele aceptar e incluso algunas veces suele aclarar: yo no creo, pero sí ayudo.

Cuando yo participaba en el ensamble sinfónico de la comunidad, conocí a una compañera que pertenecía a otra denominación cristiana, y nunca dejó de participar en los conciertos para San Miguel o algún santo. Además, también conocí a una persona de la comunidad que, aunque se decía agnóstico o no creyente, era fiscal. Cuando le pregunté cómo podía conciliar ambas cosas, me contestó que ser fiscal iba más allá de ser creyente o no, es un servicio al pueblo y un deber como sanmigueño.

Toda esta dinámica de cohesión no significa que los conflictos entre grupos domésticos o entre facciones políticas desaparezcan o no existan. El conflicto está siempre presente, pero es fuertemente contenido por la dinámica cohesionadora del ciclo ceremonial.

El ciclo es ese tiempo/espacio en el que el sujeto comunitario de Tzinacapan está asentado, y sus límites como territorio, es decir, como espacio pensado, nombrado, creado y significativo de otros actantes, son los que marcan aquellos que a él pertenecen. La tierra es un importante elemento de inscripción; en ella se nace y se muere, y pertenecen a ella los que en sus entrañas depositan el ombligo propio al nacer.

El ciclo se vive en el espacio físico de San Miguel, pero también en las subjetividades de los actantes, sin importar que estén en Puebla, en la Ciudad de México o en alguna ciudad de los Estados Unidos. Este ciclo se vive en cada habitante de San Miguel porque éstos nunca dejan de ser danzantes, nunca dejan de ser donadores del castillo; el mayordomo, aunque se vaya del pueblo, puede serlo. A este respecto, es necesario traer a colación lo estudiado por Segato (2009)

que sostiene que hoy, el territorio es el trazado por la red humana, cuyos límites son determinados simbólicamente.

El ciclo se vive en las subjetividades, siempre. Por ello el ciclo es también la vida cotidiana. Es un espacio – red porque en él se vive, en el y de él surgen las relaciones; es territorio porque es pensado por sus actantes, nombrado y transformado, pero también porque los transforma, porque los hace, si es dable esta afirmación, más sanmigueleros de lo que ya son.

El proceso de subjetivación detonado no diferencia entre el individuo y la colectividad; la red que une a ambos es la misma, y se deviene sujeto colectivo e individuo al mismo tiempo, se fluye entre ambos polos. El sujeto comunitario, se produce a través de la red de relaciones del ciclo y del sistema de cargos, de los cuerpos de conocimiento que se reproducen en ellos durante la vida cotidiana y extraordinaria. No sólo la cohesión sino también la permanencia son resultado del ejercicio de ciclo y cargos; la comunidad es por ellos porque su espíritu se renueva en cada fiesta. No es el concepto abstracto de comunidad lo que cohesiona a San Miguel, sino que es precisamente la comunidad lo que es cohesionado; los actantes, sujeto comunitario, ciclo, sistema de cargos, al ser y formar parte de sus respectivas redes e interrelacionarse, dan sustancia a lo que es Tzinacapan. Una entidad como el ciclo, como el sujeto comunitario, para la ANT, puede tener la cualidad de red al mismo tiempo que detenta la cualidad de actor o actante.

El ciclo posee una base material fundada en el trabajo y el dinero. Por ello, también puede ser considerado como una fuente de prestigio y de poder. Si bien las motivaciones para participar en los cargos son variadas, entre ellas se encuentra la de utilizar el cargo para posteriormente acceder a algún puesto político dentro de la comunidad.

El sujeto comunitario es el actor – red cuya sustancia ontológica está dada por la relación y la agencia ejercidas por y en las redes comunicativas propias, de la naturaleza y del inframundo. La interacción de estas redes constituye al sujeto comunitario, a su sistema normativo, y sostiene el concepto de comunidad o de grupo social.

El sistema de cargos y el ciclo ceremonial, como se verá a continuación, tienen una fuerte base en la cosmoexistencia prehispánica, misma que no comparte las acepciones de individualidad y de autonomía del sujeto moderno. El sujeto moderno, cuya individualidad se da por sentada, es autónomo y se ha desvinculado de la naturaleza, de la comunidad y del universo. El sujeto en San Miguel, por su marcada diferencia con la configuración del sujeto moderno, plantea formas de normatividad distintas, determinadas, precisamente, por la fuerte vinculación existente entre el sujeto comunitario, la naturaleza y el cosmos. Mencionan Sánchez y Almeida (2005) que en San Miguel el individuo como ente autónomo no existe, y muestra clara de ello es que el ser humano, en Tzinacapan, es cuerpo y también es *yolo*, *tonal*, *ekauil* y *naqual*, elementos que marcan fuertemente su relación con los demás, con la naturaleza y con el universo.

El *yolo* es una entidad anímica relacionada con la vida, la sensibilidad y el pensamiento; su centro es el corazón y es una fuerza vital que sólo abandona el cuerpo con la muerte, es el vínculo entre el cuerpo y el *tonal*. Éste, es la fuerza que da valor, calor y vigor al ser humano, y sirve, a su vez, como vínculo entre él y el cosmos. El *ekauil*, también llamado sombra, hace referencia al espíritu de las personas, mismas que pueden perderlo en caso de “susto”, enfermedad social que atraviesa el cuerpo y que remarca la relación ser humano - comunidad. Por último, el *naqual* es el alter ego animal que nace y muere al mismo tiempo que uno, y que

remarca la relación del ser humano con la naturaleza. Algunos curanderos lo asocian con el *tonal* de un brujo o con el brujo mismo.

El individuo no es sólo individuo y por eso la individualidad no existe. Su cuerpo no se entiende sólo desde el límite de la corporalidad, pues su corazón, su *yolo*, tiene una fuerte conexión y está definido por lo que es el inframundo; y el equilibrio dentro del cuerpo está determinado por la salud del *tonal*, que depende enteramente de la relación con la naturaleza y el cosmos. Por lo tanto, es inconcebible devenir sujeto uno nada más; no es posible ser sujeto sin ser cosmos, sin ser naturaleza y sin ser comunidad; no hay unidad básica, porque la multiplicidad de elementos que convergen en la corporalidad es condición *sine qua non* para devenir sujeto. Por eso el sujeto comunitario es el sujeto o el actor; la única forma de devenir sujeto es reticular, aceptando el entrelazamiento de corporalidades biológicas atravesadas por relaciones comunitarias.

El sujeto comunitario sólo puede existir por medio de estas relaciones. Es un actor – red que interactúa con el ciclo, el sistema de cargos y el sistema de brujería – curandería, que también son actores – red, a la vez que son redes – institución constituyentes de la super – red normativa. La forma de traducción entre estas redes, como explicitaré más adelante, es un canal comunicativo trinitario entre el sujeto – comunitario, la naturaleza y el inframundo.

I.II Ciclo ceremonial y sistema de cargos como cuerpo regulatorio.

El sistema de cargos ha sido considerado por historiadores y antropólogos como una de las instituciones más importantes del mundo indígena. No hay consenso sobre la relación entre el ciclo y la materialidad económica que también permea las comunidades; mencionan Sánchez y Almeida (2005):

"Mucho se ha discutido si el sistema de cargos cívico-religiosos de las comunidades indígenas es un mecanismo de redistribución de la riqueza que impide la aparición de desigualdades sociales en la comunidad (Wolf, 1955); o si lo que hace es legitimar las desigualdades transformando la riqueza en prestigio (Cancian, 1965); o si el prestigio que comportan finalmente trae ventajas económicas, como sugiere Arizpe en su estudio sobre Zacatipan en la Sierra de Puebla (Arizpe, 1973)" (p. 176).

Igualmente existe el debate sobre si el sistema de cargos es una forma de continuidad de instituciones indígenas o si es de origen colonial, o si representó una forma de resistencia, de mantener vivas ciertas prácticas prehispánicas ataviadas de un simbolismo católico – colonial. Más allá de estos debates, en los que aquí no se profundizará, existe el cuestionamiento, poco analizado, de su función regulatoria y como parte de un sistema normativo.

El sistema de cargos y el ciclo ceremonial cumplen una función regulatoria y forman parte del sistema o matriz – red normativa de San Miguel. Esto es así dado que el sistema de cargos, para poder sostener y producir las especificidades del ciclo, así como las cualidades requeridas por el ciclo mismo, ejerce un poder coactivo que busca regular y encaminar la conducta. Si bien es cierto que no posee estructuras materiales de castigo que le permitan hacer cumplir las determinaciones, es cierto que, en tanto forma de comunicación con lo divino, hay consecuencias inmediatas del reino espiritual y dentro del mismo entramado social. Por ejemplo, el danzante que no cumple la obligación de bailar siete años puede no tener paz y soñar muchas veces a San Miguel.

Para entender la vinculación de la vida espiritual con el ciclo, es necesario retomar algunas ideas sobre la vida religiosa y cosmovisión de los nahuas de San Miguel. Señalan Sánchez y Almeida (2005) que el núcleo duro de la cultura, y en este caso también de la vida

espiritual, es un sincretismo dual, en el que el sistema prehispánico y el sistema católico – colonial coexiste con relativa independencia, con funciones complementarias y con puentes que los vinculan entre sí. No es una fusión o una sustitución de creencias; son sistemas que, a pesar de haber intercambiado elementos culturales, se mantienen independientes, uno como religión pública y como expresión articuladora de la celebración, y otro como práctica privada, que construyó una clandestinidad muy potente a raíz de la Colonia.

El ciclo ceremonial y el sistema de cargos representan el nudo de la cohesión comunitaria y son también los tiempos/espacios donde emergen los puentes entre ambos sistemas²³. Esto nos permite entender por qué el ciclo ceremonial, arraigado en el santoral católico, posee la cualidad cíclica del tiempo indígena, y también que la fiesta patronal es el eje del tiempo y de la vida sanmigueliense no nada más porque sea la fecha del Santo Patrón de la comunidad, como se estilaba en comunidades occidentales, sino también porque San Miguelito, como cariñosa y reverencialmente se dirigen al Santo en Tzinacapan, es casi como el tonal del pueblo mismo (Sánchez & Almeida, 2005), y, cada 28 de septiembre, en la víspera de su fiesta, entra al *Talokan* y lucha contra los seres del inframundo que ese día se quieren salir de ahí, y los vence y por eso se celebra su fiesta el 29 (Knab, 1991).

El ciclo y el sistema de cargos no son percibidos como abiertamente coercitivos. No obstante, como se ha visto, sí regulan el tiempo y el espacio, y son el tiempo y el espacio mismo del que emergen las relaciones entre actantes y entre sistemas cosmogónicos. Mientras se regula el tiempo y el espacio, también se regulan las acciones de los individuos; pues estos saben que el

²³ Para ahondar más en el tema, referirse a: Sánchez & Almeida, 2005.

tiempo marca la obligación de ir a traer la flor de cucharilla²⁴, de ir a traer el palo volador²⁵ o de llevar flores a la iglesia. El sistema de cargos cívico – religiosos, que en la actualidad está más vivo en el ámbito de la religión que del gobierno puesto que algunos de los cargos que servían a la presidencia auxiliar han desaparecido en las últimas dos décadas, como los mayores y los topiles, entraña diversos requerimientos y normatividades dada su integración con ciclo ceremonial.

Adicionalmente, en el ejercicio de los cargos y en la vida del ciclo, se producen otras normatividades que regulan el comportamiento, haciendo que el ciclo se convierta en un poderoso elemento constitutivo de la matriz normativa propia de San Miguel, misma que, como se verá, se compone, además, de la brujería – curandería, de la mediación de ancianos y padrinos y de los delitos contra la naturaleza, así como de evidentes prácticas patriarcales.

El sistema de cargos cívicos es un tema que se retomará en el capítulo sexto, pues corresponde a una lógica más o menos distinta y su relación con el ciclo ceremonial y el sistema de cargos da lugar a otros fenómenos. Sin embargo, dada tal relación, haré aquí mención de los principales sujetos que lo componen: el presidente auxiliar, el suplente del presidente, el secretario y el cuerpo de regidores. Adicionalmente, están los diversos miembros de los comités de las escuelas del pueblo, el comité del agua potable, el juez de paz y el agente subalterno del ministerio público.

²⁴ Hoja que se arranca de un agave semidesértico que crece en la zona del municipio de Oriental y que se usa para hacer adornos para la fiesta patronal.

²⁵ Hecho famoso por los voladores de Papantla, el “palo volador” es el mástil fundamental para la realización de la danza de los voladores en San Miguel. Su tala y colocación en el atrio de la iglesia es un ritual absolutamente necesario para el desarrollo de la fiesta.

El sistema de cargos religiosos se compone de los fiscales²⁶, los tenientes²⁷, los mayordomos²⁸, los depotados²⁹, danzantes, músicos y padrinos de danza. Estos cargos son los más íntimamente ligados al ciclo ceremonial, sus funciones y los comportamientos de los sujetos que los detentan van cambiando conforme el ciclo avanza. El tiempo de los compromisos varía, por ejemplo, la mayordomía dura un año, que es un ciclo completo, pero los fiscales tienen periodos más extendidos y algunos cargos como el de músico, no tienen ningún periodo definido.

La elección de quienes desempeñarán los cargos entraña ya un ejercicio regulatorio. Existen diversos prerequisites para poder acceder al sistema de cargos. La elección de los sujetos para los cargos religiosos es responsabilidad, mayoritariamente, del suplente del presidente auxiliar, mismo que en la comunidad es conocido como “presidente de costumbres”. Él busca a las personas que serán mayordomos, fiscales y músicos de danza; también se encarga de buscar tenientes junto con el caporal de la danza.

La búsqueda de los mismos tiene, como primera norma, el que el candidato tenga cualidades visibles que lo hagan elegible; así me lo refirió el suplente del presidente auxiliar:

Nosotros vemos si se va a responsabilizar, que no sea borracho, que ande por allí parándose nada más, o por allí está tirado de borracho, también vemos quien va a estar

²⁶ Son los responsables del cuidado cotidiano de la iglesia y de las celebraciones religiosas (Comité de Derechos Humanos de Tzinacapan y Centro de Investigación de PRADE A.C., 1991).

²⁷ Son los principales responsables de la organización de las danzas para el ciclo ceremonial. El teniente es el que “tiene la danza”; es, en palabras de una danzante: una persona que siempre está, su casa se vuelve tu casa en los ensayos y en los días de fiesta; de agosto a septiembre es tu casa, puedes llegar, comer y platicar y hacer todo, no hay vergüenza ni temor, ni ninguna cosa *koyomej* de cuando llegas a la casa de alguien más; en ese momento (en la fiesta y los ensayos) eres su invitado más importante, su orgullo porque estás en su casa, y porque los dos estamos para lo mismo, hacemos lo que hacemos con el mismo propósito, que es más grande que él y yo. Al final de cuentas no es que me dé de comer a mí o dé de comer a veinte gentes, es un servicio para Dios, esas veinte gentes estamos haciendo lo mismo, un servicio para nuestro Dios.

²⁸ Son “como los encargados del culto a cada santo” (Comité de Derechos Humanos de Tzinacapan y Centro de Investigación de PRADE A.C., 1991).

²⁹ Personas que ayudan a los mayordomos en sus obligaciones. En otras investigaciones se hace referencia a ellos como “diputados”; además, la u como vocal no existe en el náhuatl, por lo que suele transformarse en o.

pendiente, quién será responsable, eso es lo que vemos nosotros, y si vemos que es alguien que es responsable, luego decimos, ¡ah!, pues a éste hay que darle porque tiene el gusto, éste cumple, a éste hay que darle la mayordomía, se preocupa de todo lo que se necesita porque en esta mayordomía del Patrón, se necesitan muchos compromisos.

Los cargos en San Miguel no dejan retribución material, al contrario, representan gastos fuertes, tanto en lo económico como en lo personal, aunque funcionan también como mecanismo de igualación y de adquisición de prestigio y poder, por ejemplo, el mayordomo del Santo Patrón es generalmente un sanmiguelero con más bienes que la mayoría. Como puede verse, estas cualidades son una especie de prerrequisito para ocupar un cargo; en San Miguel, si alguien aspira a ser mayordomo, debe estar consciente de que debe reunir estas características y que debe encaminar su conducta hacia ellas. Otras cualidades necesarias son poseer una razón de fe para desempeñar el cargo y ser consciente de que los cargos son una retribución y uso de un don dado por Dios.

El sistema de cargos contiene de manera poderosa los conflictos comunitarios, aunque también, en raras ocasiones, los ha detonado. Dado el estatus y las posibilidades que abre ser mayordomo, muchas imágenes tienen ya una lista de peticionarios que abarca periodos de hasta diez años en el futuro. Imágenes como la de San Miguel ya tienen mayordomo hasta para el 2027. Sin embargo, algunas veces, por intereses particulares de la autoridad civil que es la encargada del control de las mayordomías, el orden se ha cambiado arbitrariamente, dándole la imagen a alguien que no estuvo en la lista de espera, lo que genera tensiones. Es tal el aprecio a los cargos que algunos presidentes auxiliares los han utilizado para pagar favores políticos, lo que genera tensión y conflicto al interior de la comunidad.

Los cargos, en San Miguel, poseen la cualidad de que, por muy deseados que sean, no se aceptan al primer ofrecimiento. El hacerse del rogar para aceptar cualquier cargo es una norma común, y es sabida y cumplida tanto por quien ofrece el cargo como por quien lo recibe. Este mecanismo permite la apertura de un diálogo extenso entre ambas partes, en las que se explican tanto el significado del cargo, la importancia de realizarlo, como los impedimentos o dificultades e impide que se piense que la persona estaba ambiciosa del cargo. El mismo suplente del presidente auxiliar me contó:

Mi trabajo es ver las mayordomías, tenientes, danzas, fiscales, nosotros los buscamos, los visitamos a todos y a uno por uno hasta que los convencemos, a los fiscales hasta que los convencemos [...] algunos no quieren, pero yo les digo ¿por qué no quieren? ¿por qué? Eso es su trabajo, por eso Dios les dio ese pensamiento para saber la música, pueden la música, hacer este trabajo, y entonces ahora que él los invita, no se puede; no pueden dejar eso porque a nuestro Patrón (San Miguel) no le va a gustar, nuestro Patrón no va a quedar contento si es que rechazan la invitación, estas cosas se necesita que estén de acuerdo, ese es su quehacer y por eso les da su gracia, les da su pensamiento, les da su fuerza, les da su vida para que haga eso, entonces ¿Por qué van a rechazar la invitación? Entonces reflexionan y después me aceptan la invitación, se comprometen, y yo les digo que es muy importante su participación.

Una vez aceptado el cargo, los habitantes de San Miguel continúan transformándose, produciéndose como sujeto comunitario a través de un cargo. Se consulta a la familia antes de aceptarse el cargo y una vez hecho esto, se realizan los rituales de aceptación de la mayordomía, si es el caso.

Ya en el cargo, la regulación de la conducta y la transformación de los sujetos es más intensa. Han de observarse ciertas conductas y protocolos, mismos que, de no cumplirse, acarrearán consecuencias que pueden considerarse coactivas, como por ejemplo el que la autoridad sea más estricta cuando solicite otro cargo o el hecho de que la comunidad ejerza una presión en forma de habladurías para que se enmiende lo mal hecho.

El sistema de cargos y el ciclo ceremonial, como se ha visto, no sólo norman el tiempo de la vida y construyen sujetos desde la cosmoexistencia de donde emanan, sino que también norman la conducta de quienes detentan los cargos y de aquéllos que con ellos se relacionan. El ciclo es la normatividad del tiempo, es el tiempo condensado que es la vida misma, y el sistema de cargos es la red tejida que nace y que sostiene esa temporalidad estructurada cíclicamente en torno al eje de la vida toda, la fiesta de San Miguel, misma que emana el cargo más importante de todos en la jerarquía de dicha red: la mayordomía de San Miguel Arcángel.

Los santos, los lugares, los sujetos y los cargos mismos se entretajan todos como actantes en un mismo plano de relaciones, mismas que se unen para formar la trama conocida como sistema de cargos y que, junto con las demás redes que se explicarán en este capítulo, inscriben la categoría aglutinante de matriz normativa sanmigueleña.

Dentro de esta red de cargos, la conducta se va inscribiendo por medio de la guía de la tradición, sin que ésta posea una cualidad pétrea absoluta. Surgen entonces tres tipos de conducta deseable dentro del sistema de cargos: las obligaciones/cualidades personales, las obligaciones respecto de los demás actores de la comunidad, y las referentes a los espacios y tiempos transformados por la cualidad adquirida por medio del cargo.

La honestidad y la responsabilidad son los ejes de las obligaciones personales y de conducta propia. Una de las funciones del “hacerse del rogar” es precisamente que el “presidente de costumbres” pueda hacer hincapié, en cada visita, de que es necesario ser honesto, el “nunca meter la uña en la limosnita [...] (decir) con esta limosnita me alcanza para mi maíz, no, no...”. Además, debe hacerse patente el compromiso con el cargo, cumplir en tiempo las obligaciones o, si ello no es posible, pagarle a quien las cumple en lugar de uno, así como hacerse responsable de lo que cada uno gasta y de las personas a las que uno invita para que vayan a la mayordomía o celebración. Es, además, una clara obligación la de agradecer a quien da algo a San Miguel Arcángel, por ejemplo, a los músicos que van a tocarle en su fiesta. El juicio de la comunidad caerá sobre el mayordomo de San Miguel que no dé una comida a quienes van a tocar para él. Así lo señaló un expresidente auxiliar:

...nos toca participar a todos, se tienen que echar cohetes porque es la costumbre, la tradición, una vez que se hace eso ya se viene a la casa a preparar para esperar a los visitantes, todos lo que lo apoyan a uno, los compadres vienen a visitar, la danza que viene de fuera, a dar su devoción, hay que darle de comer...

Esto se liga con las obligaciones respecto de la comunidad. Además de cumplir con las propias del cargo, es necesario tener en cuenta otras normas, tales como la jerarquía de los cargos. Por ejemplo, cuando se es mayordomo, se puede invitar a una danza para que acuda a la casa cuando se recibe la mayordomía, el 6 de enero. Para ello, es necesario invitar al teniente, al músico y al caporal; si se omite a alguno de ellos, el resultado puede ser que el ignorado se “sienta” y no participe.

Cuando se está en un cargo, la responsabilidad y el compromiso son de todo el grupo doméstico ante la comunidad. Dada la cantidad de trabajo, es posible solicitar ayuda de otros

para repartir las responsabilidades, como es el caso de los depotados. Si bien quienes detentan un cargo son enfáticos al decir que la ayuda prestada por la comunidad en general difiere si se trata de una fiesta particular o una festividad religiosa, es cierto que el sistema de cargos es económica y materialmente viable gracias al deber de solidaridad de la mano-vuelta: quien ha ayudado a otros en sus cargos, recibe ayuda cuando tiene el propio. Sin embargo, en el caso de las mayordomías, no sólo se está apoyando al mayordomo, cuando se le apoya, en realidad se está apoyando a la imagen a la que se festeja.

Finalmente, el sistema de cargos también tiene un impacto respecto de los espacios y los tiempos, que se transforman. La casa del mayordomo se convierte en la casa de todos los responsables de la mayordomía, y las responsabilidades de la casa del mayordomo se vuelven las de los depotados. En las fiestas, que son una irrupción de lo cotidiano para dar paso a lo extraordinario, el espacio se difumina aún más; las paredes hechas de nylon de colores que usualmente separan los espacios de la casa donde se duerme, son abatidas para que la casa se convierta en un gigantesco salón donde la privacidad, limitada únicamente por las cortinas de plástico, desaparece, y únicamente hay cocina, salón y altar. La casa de un mayordomo se transforma en espacio de fiesta, de trabajo y de cumplimiento de un deber para con Dios y con la comunidad; también se convierte en la morada de la imagen que se custodia, y ésta se convierte en un compañero cotidiano.

La casa del mayordomo, por un momento, deja de servir como morada de sus habitantes y se convierte en lugar de devoción, de júbilo y de cumplimiento que puede ser visitada por todos. Los depotados se convierten también en habitantes de la casa del mayordomo; la iglesia se vuelve un lugar de reunión y de convivencia de los fiscales, mismos que más de una vez se han

emborrachado dentro, transgrediendo lo que se espera de ellos, y, como se ha mencionado, lo mismo ocurre con las casas de los tenientes respecto de músicos y danzantes.

Los tiempos cambian, y quien está en un cargo debe equilibrar sus deberes cotidianos como la siembra, con los deberes del cargo. En el caso de las danzas, por ejemplo, es necesario bailar siete años seguidos; ese tiempo es el tiempo del danzante, en el que está inmerso de una manera cuasi-obligatoria en el sistema de cargos. En este caso, si un danzante no cumple con el compromiso, el castigo será soñar recurrentemente a San Miguel, sin poder tener paz.

El tiempo se rompe en las celebraciones, en los ensayos y en los preparativos:

El llegar a casa del teniente, sin embargo, no significa quedarse allí hasta empezar a danzar, es como un saludo y un hacer saber que se bailará, pero mientras se inicia, el danzante puede salir y regresar varias veces. Al parecer, los únicos que esperan todo el rato son caporal y teniente. No se tiene hora de inicio, sólo un aproximado; lo que determina la hora de inicio es la salida de la imagen de San Miguel de la casa de su actual mayordomo. Ninguna imagen puede salir antes que San Miguel. Este año se esperaba que San Miguel saliese a las 14:00 horas (Diario de campo, 6 de enero de 2016).

No hay problema si un danzante se va y regresa pasadas unas horas, o si se va un año o dos y vuelve a ser danzante, o si un día hay ensayo y el otro no, o si este empieza tres horas tarde. Se espera lo que se tiene que esperar. Hay aquí algunas reglas relativas, como las del tiempo, y otras absolutas.

Las reglas relativas son aquellas que se estipulan pero que pueden ser cumplidas de formas diversas o no cumplidas; la puntualidad es un ejemplo claro, puesto que cuando se invita a una celebración se estipula una hora, pero tal hora es una referencia vaga puesto que los

invitados pueden llegar en cualquier momento. Las reglas absolutas se encargan de frenar aquellas conductas que podrían repercutir en el trastocamiento del orden ritual, religioso o comunitario de forma significativa.

La “salida” de la imagen de San Miguel de la casa del mayordomo que lo ha tenido durante un año es un ejemplo de regla absoluta; y es que el día seis de enero, cuando se cambian las mayordomías, ninguna imagen puede salir de la casa que la entrega antes que la imagen de San Miguel. El pueblo entero queda en suspenso, esperando, y cuando los cuetes anuncian que la imagen de San Miguel ha salido para ser entregada, el pueblo entero se vuelca en fiesta, a entregar y recibir imágenes.

Adentrarse voluntariamente en el ciclo y en el sistema de cargos tiene una profunda raíz en la vida comunitaria: el haber visto que es una forma tanto de agradecer a Dios como de servir es una de las razones más fuertes para participar en él. Si en algo son coincidentes los mayordomos, es que el pueblo te llama para el cargo, y este llamado es una prueba a todos los que han tenido una crianza en el ciclo ceremonial, es incluso una obligación si se es sanmiguelero. Aunque, por supuesto, como se ha mencionado con anterioridad, al ser estos cargos una fuente casi automática de prestigio y poder, también su obtención es un incentivo importante al momento de solicitar un cargo. Y como ha sido estudiado, el sistema de cargos y las celebraciones son mecanismos de igualación de la riqueza que impiden que las personas se individualicen poniendo en riesgo la supervivencia material de la comunidad (Sánchez & Almeida, 2005).

Los cargos tienen una fuerte conexión con cómo se perciben las personas que los ejercen. Se ven a sí mismos felices cuando tienen la imagen y la tristeza invade el hogar cuando, por lo

rotativo, ésta ha de entregarse. Como me contó un conocido de San Miguel que ha sido mayordomo muchas veces:

...se siente muy bonito, haz de cuenta que se siente muy bonito porque mira, cuando te entregan una imagen tú te sientes feliz como que algo tienes adentro de la casa, como estos niños que los trajeron, una señora de Cuapech³⁰, y como que también te acostumbras con los santitos y cuando se lo llevan de aquí como que te sientes triste y ya no tienes nada aquí, ya como que tu casa queda vacía y si tienes aquí una imagen, yo para mí me siento feliz y eso es bonito porque nosotros proponemos a hacer algo para el pueblo y siempre hay que responder al pueblo.

Como puede verse, el participar en un cargo conlleva una fuerte carga emocional, que necesariamente termina por transformar al sujeto. Hay quienes, habiendo sido mayordomos una vez, repiten año con año, diversas imágenes. No es sólo una cuestión de satisfacción personal, que también existe porque detentar cargos da un cierto estatus, estima y poder en el pueblo, sino también el auto – reconocer que se está sirviendo al pueblo.

El participar en los cargos toca lo más hondo del ser sanmigueleño; como mencioné anteriormente, permite la emergencia de emociones y afirma un sentido de pertenencia que repercute directamente en la cohesión comunitaria. Como lo manifiestan varios que han desempeñado cargos, el deseo de participación y servicio es claro cuando se trata de saber por qué se quiere participar:

en primera una emoción, un compromiso grande, dijimos hasta que se cumplió nuestro deseo, porque es un deseo que nace de querer participar, y queda uno bien agradecido, se

³⁰ Barrio de San Miguel Tzinacapan.

siente uno bien, para conseguir las cosas no cuesta, como que todo Dios hace que uno lo consiga fácil, cuando íbamos a traer cucharilla, del almacén me apoyaban con camión para traer las cabezas de cucharilla, que íbamos a traer, que le dicen el jimal, flor de jimal que le dicen por ahí por Oriental, desde ahí lo íbamos a traer con gente de la comunidad, nos apoyaban con los depotados, algunos compadres, unas personas de Ayotzinapan iban con nosotros y bueno, entre toda la gente se apoya uno y pues no se siente pues porque todos te acompañan.

Además, la participación representa también la generación de más relaciones, puesto que tanto los preparativos como las celebraciones son vistos también como momentos de solidaridad, de convivencia y una forma de hacer amigos. Son catalizadores de la comunicación y de la sociabilidad.

Vivir el ciclo y el sistema de cargos representa la inserción en las redes del sujeto comunitario. Es un proceso de internamiento en la vida espiritual densa del pueblo, en el que los lazos con la comunidad se intensifican y en la que se abre el panorama de la comunión con el cosmos. Así lo expresan danzantes de San Miguel:

Pues mira, cuando yo empecé yo no quería ser danzante, yo quería bailar pero no entendía bien como era, era yo muy chica, uno aprende conforme está en la danza, uno cambia conforme está en la danza, desde que entras hasta ahorita te mueven cosas diferentes y cada año descubres mejor el motivo por el que bailas que al final de cuentas sientes que a través de la figura de San Miguel todo, te encuentras a ti, te encuentras con los demás, te encuentras con San Miguel como comunidad, como pueblo, como deidad y... es que hay tantos momentos en la danza que son sagrados y tan profundos que yo creo que nadie que no sea danzante puede entenderlos, cuando entras a la iglesia y ves a

San Miguel rodeado por el humo del *tekolkaxit*³¹ yo creo que es la imagen más bella que te pueda... y siente aquí... sí... no te sientes solo, no hay forma de que te sientas solo y... eso es una bendición.

Más que cumplir un cargo, es insertarse en las redes de la comunidad para ser transformado a través de las diversas prácticas comunicativas con el cosmos que la fiesta abre.

Refiere otro danzante:

...es una forma de comunicarte, insisto contigo mismo y encontrar a Dios en tu interior y encontrarlo con los demás, con San Miguel como comunidad y como colectivo y yo creo que es lo que sentimos como danzantes; yo creo que si le preguntas a cualquier otro danzante te va a decir eso con otras palabras, sí con otras palabras; hay una relación entre los danzantes de amor profundo, del caporal hacia sus compañeros que son como sus hijos, de la mariguilla que es como la madre, sí, son relaciones de amor.

Estas relaciones tan fuertes e intensas permiten que los deberes de solidaridad que entrañan los cargos, más que una complicación para la vida, sean el sustento de la misma; es en esta entrega a la comunicación y comunión con la comunidad, con el cosmos y con el *tonal/yolo* propios donde el *tasojkamatik*, palabra que se usa en el náhuatl para dar las gracias pero que literalmente significa “sé que lo hiciste por amor”, adquiere un significado pleno.

Adicionalmente, es necesario mencionar que estas prácticas permiten la constante revisión y reconfiguración de las tradiciones de las fiestas y celebraciones. Mediante el ejercicio de los cargos en el ciclo, son continuamente modificadas y despojadas del aura pétrea muchas tradiciones, ello con la tensión - confrontación correspondiente claro está. La hibridación y

³¹ Del náhuatl, incensario; sin embargo, en él se usa copal en lugar de incienso.

adopción de otras prácticas también es algo común; los certámenes de belleza han sido adoptados y modificados para elegir a una “reina de las artesanías”, título por el que compiten mujeres jóvenes de la comunidad ya sea representando a la iglesia o a la presidencia auxiliar.

Finalmente, como se ha visto los cargos norman la conducta y fomentan una transformación individual y colectiva. Los actores son investidos de cualidades que, pasada la vigencia del cargo, los dotan de una autoridad particular en el pueblo y que les permite ser mediadores en conflictos o acceder a otros cargos de mayor jerarquía. Los cargos y la vida en el ciclo construyen a los actores desde la matriz normativa prehispánica articulada fuertemente a una simbología católico - colonial, y éstos inscriben en sus relaciones las acciones necesarias para la pervivencia de lo que llamamos comunidad.

II. La justicia del inframundo: brujería y andamiajes regulatorios supranaturales en San Miguel Tzinacapan.

II.I. No seguirán su caminar sobre la tierra: la brujería/curandería en San Miguel Tzinacapan.

La teoría del actor – red es una de las perspectivas más innovadoras y *sui géneris* que ha tomado vigor en las últimas décadas no sólo en estudios de sociología de la ciencia sino también en otras áreas de estudio y del pensamiento social como la antropología. Su énfasis en los actores y en los vínculos más que en las grandes categorías le permiten un análisis no dicotómico de la realidad y, además, en lugar de acudir a las grandes categorías como “lo social” o “la comunidad” para realizar el trabajo interpretativo, busca, precisamente, explicar las redes que tejen esas categorías, y, por ello, permite una aproximación interpretativa más centrada en lo emergente que lo presuntamente inmutable.

Las categorías analíticas basales para esta investigación no son la comunidad o la sociabilidad, el orden o la regulación *a priori*, sino la relación, la acción, la traducción y el vínculo comunicacional que permiten la emergencia de las redes que podrían llegar a denominarse comunidad o brujería. Y es que considero que la teoría del actor – red es pertinente para abordar el fenómeno de la brujería porque, al tener su punto de partida en el vínculo – relación como generador de los demás seres, crea una base para la explicación de las relaciones desde lo colectivo, real y discursivo (Latour, 2005).

La brujería ha sido no sólo desterrada e invisibilizada de la vida pública, sino que también ha sido continuamente calificada como inexistente por la ciencia, como una superchería. La ciencia natural se ha erigido en monopolio de la verdad porque, en tanto que es positivista, considera la existencia de una verdad, y que el método que ella detenta le permite descubrirla; así, establece una línea abismal entre el conocimiento susceptible de ser verdadero o falso, y el producido como inexistente, el que está del otro lado de la línea (Santos, Descolonizar el saber, reinventar el poder, 2010).

Conocimientos como la brujería no pueden ser analizados ni verificados con el método científico, y, por lo mismo, son excluidos de la esfera de lo que puede ser conocimiento para la ciencia; a lo sumo es un objeto de estudio muy curioso. La teoría del actor – red es pertinente entonces debido a la generalización del principio de simetría.

Es necesario mirar a la brujería más que como una superstición, como un actor – red, traducido así por los actantes que, al ejercer acción, traducen la red como brujería y como mecanismo ajusticiador o regulador de la convivencia. La teoría del actor – red me permite saltar la línea abismal que coloca al fenómeno como objeto de estudio y como un no conocimiento, y me permite romper las dicotomías que pueden sujetar a la misma al pensamiento abismal.

El sistema de brujería – curandería en San Miguel Tzinacapan se encuentra vivo y vigente, y es mucho más que simple magia receptiva o sugestión. Ambos son una práctica que se remonta a los tiempos anteriores a la Conquista, y aún posee un fuerte sustrato basado en la cosmovisión prehispánica, si bien incluso el derecho mesoamericano condenaba que le abrieran los pechos a los hechiceros si por causa de sus artes la comunidad era víctima de la calamidad pública (Mendieta, 1992, en Sánchez & Almeida, 2005). La concepción de que es una práctica peligrosa, como se verá más adelante, está plenamente justificada, y si bien incluso esta visión precautoria se encontraba presente en la cosmovisión que le dio origen, ello no ha afectado en gran medida su capacidad resiliente y resistente, que la ha hecho sobrevivir a esas regulaciones, a la ruptura espiritual y epistémica que representó la Conquista y a las múltiples transformaciones de los pueblos en los que se arraiga a lo largo de la historia del México independiente y contemporáneo.

Esta práctica está viva y actuante a lo largo del territorio nacional, tal como lo muestran los testimonios de sus practicantes (Grinberg-Zylberbaum, 1987). En San Miguel, los registros de la misma se pierden en la bruma del tiempo, y es quizás una actividad practicada desde el momento en que la comunidad se fundó. Como fruto de la práctica continua, Tzinacapan ha tenido durante mucho tiempo una fama bastante siniestra de ser un pueblo atestado de brujos y curanderos (Knab, 1998), de cuya efectividad dan cuenta los indígenas de otras comunidades y los mestizos de Cuetzalan (Sánchez & Almeida, 2005).

El sistema de brujería - curandería estructura fuertemente el sistema de creencias que tiene su origen en la cosmoexistencia prehispánica, y tiene un poderoso impacto en la vida cotidiana de los sanmiguelenses. Desterrada de la vida pública desde el choque de matrices civilizatorias que supuso la Conquista material y espiritual de Mesoamérica, hoy forma parte de

la llamada vida subterránea, dado que el tema tiene casi el status de tabú; sin embargo, aunque parezca una contradicción, ha sido precisamente la tradición oral la que ha permitido su supervivencia por medio de la transmisión de los saberes, sin que de los mismos exista registro escrito más que los estudios realizados desde la academia.

La brujería forma parte tanto del presente como del pasado, y es práctica integral sin la que no puede entenderse la historia de San Miguel. A pesar de encontrarse oculta en la vida subterránea, su impacto ha sido, en ocasiones, tan abrumador que ha estado a punto de quebrar a la propia comunidad. Tal es el caso de la guerra de los brujos, acontecida, de acuerdo con Knab (1998) entre 1912 y 1938 en San Miguel, en la que murieron una gran cantidad de personas, más de 12 según Sánchez & Almeida (2005, p. 58), y que creó un ambiente de terror tan fuerte en el que las muertes se sucedían una tras otra, que obligó a la comunidad a tomar acción contra sus brujos, restableciendo el equilibrio de poderes trastocado por el exceso en el uso de este tipo de justicia/venganza.

La brujería-curandería tiene hoy su asiento en tres tipos de comunicación: la comunicación interpersonal, la comunicación con la naturaleza y la comunicación con el inframundo. Estas tres se interrelacionan y tienen una fuerte relación con la cualidad prehispánica que subyace en San Miguel.

La comunicación interpersonal funciona como un vehículo de la forma sugestiva de brujería; representa la capacidad de esparcir el rumor de que alguien será embrujado, o que un brujo merodea la casa; en algunos casos la sugestión producto de un rumor es suficiente para generar un temor tal que la víctima queda postrada, sin ganas de vivir. Sin embargo, algunos son

*yolchikaujkej*³², y las habladurías o rumores no pueden contra ellos. Adicionalmente, el chisme o el rumor funcionan como vía para la envidia: cuando una persona del pueblo se sabe envidiada, el temor puede cundir, pues quien envidia puede revertir la situación de que se duele contratando a un brujo; quizás por eso el termino *nexikol*, que quiere decir envidioso, se usa también para nombrar a los brujos. Finalmente, como he señalado, la transmisión de los conocimientos para convertirse en curandero-brujo es puramente oral y en forma de secreto; se transmite a los hijos o nietos, o a algún aprendiz por medio del ejemplo y de la comunicación de oraciones y fórmulas, tanto místicas como de ciertos componentes químicos, así como de mecánicas o técnicas de ejecución.

Es en este tipo de comunicación coercitiva en la que puede verse la forma más explícita en que la brujería encamina comportamientos y convivencia. Su cualidad de elemento de un sistema regulatorio más amplio está dada por la normatividad deliberada de la conducta, no puede soslayarse que también ha resultado en un mecanismo efectivo, aunque limitado, de institucionalización y canalización de la violencia, misma que se ejerce, como el Estado, con una legitimidad proveniente de la naturaleza y del inframundo que en seguida se explicará.

El ejercicio de la brujería también ha servido, como el derecho, para poner a raya al caos. El orden se salvaguarda por medio del miedo al castigo y, con los claroscuros de todo sistema legal, funciona para mantener la cohesión y el orden en ámbitos que, hasta hace algún tiempo, sólo podían ser regulados por esta justicia espiritual.

³² Del náhuatl, los fuertes de corazón, los de corazón fuerte o los de corazón y rostro fuerte: se les dice así a aquellos que no tienen temor y que son resistentes ante un fenómeno de la naturaleza. También se designa así a los valientes. Tiene una connotación especial frente a la brujería, o frente al brujo en concreto, también frente al susto y los fantasmas o seres del inframundo.

La relación comunicativa con la naturaleza es más complicada. La cosmovisión y el ser, espiritual y físico de los nahuas de San Miguel tiene una relación muy fuerte con el medio ambiente. Las representaciones individuales y colectivas, así como las matrices culturales de los habitantes de San Miguel se desarrollan en torno al territorio vivido, generando verdaderas matrices bioculturales, que al producir y producirse en y como sujetos, se vuelven cuerpo (Beaucage & Taller de Tradición Oral, 2012). Los sanmiguelenses son también el espacio físico donde se sostiene la comunidad, son interacción y plano espacial pensado, sentido, transformado, y vivido, que, al ser producido y productor, se vuelve territorio. Territorialidad que hace emerger, gracias a sus particularidades, la especificidad identitaria del grupo, de San Miguel. Mencionan Pierre Beaucage y el Taller de Tradición Oral (2012) que, entonces, este territorio vivido, más que espacio geográfico, se convierte en un espacio étnico cuyos recursos naturales, plantas, animales, accidentes, cuevas, ríos, cascadas y barrancas, se utilizan para la producción de espacios simbólicos, y yo diría, también para la producción de sujetos, y de cosmoexistencia. La relación con el medio ambiente en San Miguel es más que la relación utilitaria del capitalismo actual, es una producción de espacio, de territorio, de saberes, y de cuerpos.

Entonces los elementos del territorio, se convierten en actantes, en cuasi-sujetos que ejercen un papel que teje una trama de relaciones en las que, como lo dice la teoría del actor – red, se difumina la dicotomía objeto y sujeto (Tirado Serrano & Domènech i Argemí, 2005). Así, la tierra, el maíz, el río y la cueva, por nombrar algunos, se convierte en cuasi -sujetos que actúan dentro de la red de relaciones que inscriben las prácticas de brujería – curandería.

La tierra es un sujeto vivo, que acepta dar de comer a los humanos (Beaucage & Taller de Tradición Oral, 2012); es “nuestra madrecita y padrecito”³³ que nos da de comer y nos hace crecer. [...] pero la tierra no es sólo una materia prima, es alguien de quien formamos parte, alguien con quien se dialoga antes de herirla con la coa³⁴ y que está invadida de seres sobrenaturales” (Comité de Derechos Humanos de Tzinacapan & Centro de Investigación de PRADE A.C., 1991, p. 17).

El maíz, por ejemplo, también es un ser con sentimientos y voluntad. Yo recuerdo a mi madre decirme que levantara cualquier grano de maíz del piso, que no lo desperdiciara, porque es la vida, y porque siente feo si lo lastimamos. Si lastimamos el maíz, la víbora, su guardián, podría venir y hacer justicia, picándonos.

Esta clase de inscripciones de los elementos de la naturaleza como actantes genera una red de relaciones y de comunicaciones entre los sujetos individuales, el sujeto colectivo y los sujetos de la naturaleza. A veces incluso el sujeto individual se ve transformado a cuasi-objeto, dada la preeminencia del sujeto social y de los sujetos de la naturaleza que las inscripciones de los actantes hacen emerger como cuasi-sujetos. Esta relación es susceptible de explicarse desde la teoría del actor red dada la capacidad de la misma de entender que lo que en el plano coloquial son objetos, muchas veces tiene más peso en la inscripción de una red, como puede ser en la brujería, que algunos sujetos humanos.

³³ Los términos madrecita y padrecito son una traducción inadecuada, pues de la traducción del náhuatl se extrae que en realidad se refiere a “nuestra venerable madre” y “nuestro venerable padre” tierra. La terminación *tzin* como diminutivo no aplica en los casos de referencia reverente a la tierra, sino que tiene la connotación de venerable. El *tzin*, en estos casos, siempre es reverencial, y en Tzinacapan mayoritariamente se usa para referirse a los ancianos, mismos que son llamados *tatajtzin*, cuya traducción literal sería venerable señor o venerable padre.

³⁴ Instrumento de madera con punta para sembrar el maíz; es una degeneración del término *kuauit*, del náhuatl, palo.

Una de las aportaciones principales de esta teoría es la ontología relacional, que postula que los llamados “objetos” no tienen la cualidad de objeto previa y naturalmente dada. Tal naturaleza no existe. La sustancia ontológica se da y modifica en función de la red de relaciones a la que estos actantes están inscritos, y en la que existen a veces como cuasi-objetos o a veces como cuasi-sujetos.

Así, una cueva, que para la red de relaciones inscrita como conocimiento científico, llámese botánica o espeleología, es una cosa, un objeto, en la red de relaciones inscrita como brujería – curandería por los actantes sanmiguelenses, es un sujeto importante porque permite la entrada al inframundo y es un portal y vehículo para el reino de lo sobrenatural. Lo mismo aplica para el maíz o la tierra, antes mencionados. La cueva es un actante tan sujeto, si se permite la expresión, como el brujo mismo.

La relación con la naturaleza es entonces un vínculo fundamental que permite la existencia misma de San Miguel. Esta relación tiene un poderoso efecto sobre el cuerpo y sobre las capacidades de intervenir en él, aspecto del que la brujería – curandería se ocupa, puesto que la comunicación con la naturaleza le permite incidir en los cuerpos, en la producción, maleficio y curación de los mismos.

Esta relación se hará patente en la producción de verdaderos delitos contra la naturaleza, cuyo castigo, así como la intervención en los cuerpos, sólo se explica por medio del tercer y último canal de comunicación de la brujería: la relación con el inframundo.

Para entender esta forma de comunicación que da sentido a la relación de la brujería con los dos canales precedentes, es necesario hablar antes del *Talokan*. El *Talokan* representa la matriz de la cosmovisión chamánica de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Duquesnoy,

2016); quienes lo sitúan en la tierra en el corazón o centro de la misma, como un “inframundo sagrado, vivo y palpitante que despide y reclama energía” (Aramoni, 1990, p. 71).

Talokan, en principio, se identifica con la tierra, que es la vida y está viva. “Nuestra madre-padre tierra *Talokan* [...] es un mundo subterráneo que abarca tal vez toda la tierra y es otro mundo y otro tiempo [...] en donde se encuentra nuestra verdadera raíz” (Sánchez & Almeida, 2005, p. 98). Es el lugar del que venimos y al que hemos de volver; pero, además de eso, es el hogar de los seres sobrenaturales, o *amotokniuan*³⁵, que continuamente penetran en la vida cotidiana de San Miguel.

Talokan también es la bodega del mundo. Allí se encuentran ollitas con la esencia del agua, del aire, de los rayos y del maíz. Es una especie de paraíso donde nada falta, pero también de donde salen los vientos buenos y los vientos malignos. También está habitado por poderosos señores que son las autoridades del inframundo (Sánchez & Almeida, 2005, p. 139).

Solamente los brujos – curanderos conocen la geografía de ese inframundo (Knab, 1991), que, según las versiones de algunos curanderos de San Miguel, es un lugar de tinieblas bastante difícil de recorrer (Knab, 1998). Para ejercer la brujería o para salvar a aquellos a los que se les ha hecho maldad³⁶, los curanderos – brujos deben saber moverse en el *Talokan*, con el fin de buscar el *tonal*³⁷ del enfermo y curarlo o para enviar un viento maligno. A fin de llevar a cabo tales labores, brujos y curanderos deben pedir la intercesión de los señores del *Talokan*; sobre

³⁵ Del náhuatl: los no-hermanos o aquellos que no son nuestros hermanos. Haciendo referencia a aquellos seres no humanos que habitan en *Talokan* (Knab, 1998).

³⁶ En San Miguel la expresión “hacer maldad” significa hacer brujería. Cuando alguien es embrujado, se dice que “le hicieron maldad”.

³⁷ El alma, para los curanderos de San Miguel, está constituida por el tonal, que es la fuerza anímica que puede desprenderse del cuerpo, el *yolo* o fuerza anímica interna y el nagual, que es el *alter ego* animal que nace y muere al mismo tiempo que uno (Knab, 1991). El nagual habita en el *Talokan* y cuando se es curandero-brujo, se pueden tener muchos naguales que dotan al brujo de diferentes habilidades relacionadas con el animal del que se trate (Knab, 1998).

todo si lo que se busca es hacer maldad a alguien, “llevarle la justicia de la santísima tierra”, pues estos señores sólo accederán a ayudar al brujo si la causa es justa. Así, el brujo se inviste como ejecutor de la justicia del *Talokan*: mediante los sueños consulta y mediante ofrendas busca la aprobación de los señores para ejercer sus mecanismos ajusticiadores. El brujo puede actuar sin la venia de los señores, pero éstos le cobrarán la factura al brujo, castigándolo (Knab, 1998).

La comunicación entre el brujo-curandero y el inframundo es vital para la realización de un quehacer legítimo. Esta forma de comunicación conecta al sujeto con la naturaleza, con los demás y con los seres sobrenaturales; el brujo, para poder incidir en el cuerpo debe saber cómo comunicarse con el inframundo; así, el cosmos se muestra como parte de la relación con el todo que incluye a la naturaleza y a la comunidad.

II.II. La flor de las tinieblas: el ejercicio de la brujería-curandería.

La brujería en San Miguel tiene tres niveles de ejercicio: el de la magia receptiva (Knab, 1998) que incluye el ejercicio de la envidia, pues ella detona un nivel de sugestión tal que puede tener el mismo efecto que la brujería misma, la brujería física que se relaciona con el uso de sustancias y que en muchos casos es cercana al envenenamiento, y la brujería supranatural que, además de lo anterior, incluye a las enfermedades del espíritu, que sólo pueden provocarse y curarse por medio de un manejo eficaz de la geografía del *Talokan* y de una comunicación funcional entre los señores del inframundo y los brujos-curanderos por medio de los sueños. Estas formas de ejercicio del sistema de brujería - curandería tienen un impacto normativo en la comunidad porque regulan conducta y convivencia y, al menos a nivel de discurso, son ejercidas como una forma de justicia.

Como magia receptiva, la brujería se basa en los rumores. La envidia como lo narra un habitante de la comunidad es un fuerte catalizador para el temor a una “maldad” inminente. Me contó un habitante de San Miguel:

Brujería. Bueno, ahí va, ¿cómo se puede lograr? Lo primero que surge en el otro es el miedo. Dice, es que me está envidiando, entonces ahí viene un bajón, y te lo dice alguien que recibía diariamente gente con una tortura psicológica de saber que tiene o sufre y es objeto de envidia. Sabe a dónde lo puede llevar. Entonces se da un quiebre psicológico que luego aparecen los problemas de salud psicosomáticos que incluso llegan hasta la muerte [...] y los que dicen aquí son más *yolchikauak*, más fuertes de corazón, aquellos que la envidia no les hace mucho, dicen ah, a envidias nos vamos, yo voy a ver a un brujo y a ellos recurren. Ahí empieza.

Adicionalmente, la envidia en sí misma es un mecanismo regulador, ya que permite una cierta homogeneidad socioeconómica en la comunidad. Es capaz de fomentar o inhibir comportamientos respecto de la adquisición de bienes y servicios, ya que subsiste el miedo de que “si tengo más, me pueden envidiar y embrujar”; así me lo contó otro conocido de San Miguel:

...también la envidia. Se mantiene cierta homogeneidad a través de la envidia. No se puede tolerar que alguien tenga condiciones de vida un poquito mejores, aunque sean siempre precarias pero mejores que otro. Dicen no, ¿por qué va a tener más gallinas que yo? o ¿por qué va a tener puercos si yo no tengo?, ¿por qué va a sacar más cosecha si yo no saco cosecha?

La envidia, junto con el miedo, son dos elementos que están presentes de manera considerable en la vida cotidiana de San Miguel. El simple hecho de hacer correr el rumor de que a alguien se le hará maldad basta para que la magia receptiva o sugestión hagan su trabajo. Sin embargo, el otro nivel es mucho más peligroso.

Existen diversos métodos para el ejercicio de una brujería efectiva en San Miguel. Estos tienen que ver con el uso de plantas y sustancias, así como modos de preparación que permiten a los brujos causar enfermedades físicas o incluso matar. Estos son algunos ejemplos recopilados por Knab (1998) y Sánchez y Almeida (2005, pp. 152 - 155):

- La flor de las tinieblas: gruesa hoja negra de una planta conocida como *yohualxiuit* que se mezcla con resina, barro y obsidiana molida. Esta se mezcla con goma y se coloca lo más cerca posible de la nuca, a fin de que la toxina de la planta haga efecto.
- Noche de la muerte: procedimiento en el que un objeto personal de la víctima, preferentemente ropa, se quema junto con otras sustancias. Las cenizas son vertidas en el petate de la víctima. Ello logra llevar la oscuridad de la cueva al corazón y al alma del embrujado, conduciéndolo para siempre al inframundo.
- Garra de jaguar: preparado hecho de resina de la planta del mismo nombre, mezclada con barro finamente molido. Causa una grave irritación y llagas en la piel.
- Flores de la muerte: preparado hecho de flor blanca mortal mezclado con polvo fino de piedra caliza. Mortal.
- Viento de la noche: mezcla de jugos de la flor de la noche con la cera de las veladoras y el copal. Se regalan a la víctima para que las prenda en su casa, de

preferencia en su altar. Al quemar la veladora se libera una poderosa neurotoxina que paraliza los pulmones.

- Mal del murciélago: técnica que consiste en provocar la enfermedad de la histoplasmosis utilizando el guano del murciélago, haciendo que la víctima lo inhale.

Estos son algunos de los ejemplos de las prácticas de brujería que puede realizarse con o sin la venia de los señores del *Talokan*. Las casas de los brujos se convierten en consultorios/ despachos en los que escuchan a sus pacientes, que generalmente acuden ya sea doliéndose de alguna situación que quieren remediar por medio de la brujería o para intentar contrarrestar una maldad. El altar y el fogón son lugares importantes para los ritos de brujería (Reynoso Rábago & Taller de Tradición Oral, 2006), tanto así que algunos brujos tienen guardado bajo el altar símbolos de sus naguales, que generalmente son animales malignos, y que les sirven como formas efectivas de envenenamiento o como instrumentos de asesinato.

Knab (1998) narra que un brujo de San Miguel le enseñó a usar la cola del tlacuache, su nagual, como arma: ésta, ya seca, se introduce rápidamente en la unión entre el ojo y el cráneo, matando instantáneamente a la víctima, sin que la herida pudiera detectarse por medios convencionales. A ojos de la comunidad, la víctima habría fallecido por una maldad.

Finalmente, el sistema de brujería - curandería se desenvuelve en el nivel de las enfermedades del espíritu. La primera de ellas es el “susto”, que en sentido amplio es la separación y pérdida del *tonal* del enfermo. Los verdaderos agresores del *tonal* son los seres sobrenaturales del *Talokan* que pueblan la tierra toda, y que están presentes en el lugar en el que una persona “voluntaria o involuntariamente, traspasa la sutil línea divisoria que separa al mundo humano del divino, profanándolo” (Aramoni, 1990, p. 51). Ello molesta a los guardianes o

dueños de la tierra, los ríos, los bosques, los animales o las cuevas, quienes toman bajo su control y posesión el *tonal* del transgresor. Estos seres y los lugares instituyen los llamados delitos contra la naturaleza en San Miguel, mismos que no emanan desde una visión occidental del medio natural, sino desde su inscripción como sujeto al que se puede dañar y al que, por lo tanto, hay que resarcir el daño.

El papel de los curanderos aquí es sanar. Deben tener un amplio conocimiento del *Talokan* para, por medio de sus sueños, ir a buscar el *tonal* perdido. Es aquí donde adquieren su calidad de reconciliadores con la naturaleza, pues por medio de ofrendas y oraciones, así como de verdaderos viajes por el inframundo, logran resarcir el daño y devolver la salud al transgresor. Únicamente en lo que respecta a las enfermedades del espíritu, el curandero interviene en lo sagrado, en el inframundo.

La debilidad de la relación entre el *tonal* y el cuerpo es común motivo de enfermedades y desgracias para los sanmigueleños. Me contó un conocido que es curandero:

No le gustan los gatos, porque una vez supo que un niño dormía y un gato se posó sobre él y se durmió sobre su pecho, pues el niño dormía boca arriba. De pronto, una paloma, polilla o chupamirto salió de la boca del niño; el gato se abalanzó y se la comió. Al rato movieron al niño y este no despertó. Estaba muerto. Ello se interpretó así: cuando dormimos, sobre todo los niños, su *tonal* – alma sale del cuerpo. En este caso, salió el *tonal* del niño en forma de chupamirto y el gato se lo comió, matándolo. Según el relato, después de eso mataron al gato y lo abrieron, y dentro estaba la polilla o chupamirto (Diario de campo, 20 de febrero de 2017).

Los sueños son fundamentales pues por medio de ellos el curandero puede diagnosticar la enfermedad que padece el paciente. Como en el sistema de justicia, el curandero aboga e investiga preguntando a los habitantes del inframundo si el cliente cometió un delito por el cual le enviaron la enfermedad que padece.

Sin embargo, otras enfermedades del espíritu pueden ser provocadas por los brujos. La sombra de la muerte es el envío de un viento maligno que mata al *nagual* de la víctima y se lleva su *tonal* al inframundo. Estas enfermedades son más peligrosas y difíciles de curar pues tienen relación el “Otro”, el diablo, y los seres afines a él, y representan mayor complejidad dado que son una verdadera batalla que librar por los curanderos. El mal aire lastima el *yolo* y cuando es herido, cuesta mucho curarlo (Sánchez & Almeida, 2005, p. 152). Es de este modo que los curanderos se convierten en neutralizadores de la brujería.

En cualquier caso, el saber soñar es fundamental para curar o para hacer maldad (Almeida, 1987). El sueño es, además, una forma de comunicación entre los vivos y sus antepasados, mismos que, por este medio, les obligan a cumplir sus obligaciones:

Me fue contada la gran carga de los sueños. Hoy me dijeron que estos son un factor importante para cumplir obligaciones, pues en los sueños los muertos pueden comunicarse y obligar a los vivos a pagar deudas, o a hacer cosas a las que están obligados, pero no quieren hacer. Hubo un caso, donde una persona prestó un dinero a un señor de San Miguel, y no se lo regresó hasta pasados dos años; cuando quien prestó ya había dado por perdido ese dinero y no se acordaba de él. Se le preguntó al deudor por qué regresaba el dinero ese momento, y se le dijo que ya lo olvidara y se quedara él. El señor respondió que su papá le había dicho que lo devolviera. El papá del deudor llevaba

varios años muerto. El deudor dijo que le habló en sueños y que tenía miedo (Diario de campo, 6 de julio de 2016).

Los sueños en San Miguel son también una vía comunicativa para el cumplimiento de las obligaciones contraídas por los vivos y de las que son sabedoras los difuntos. Representan otra forma de regulación de la convivencia pues permiten una comunicación activa y efectiva con el “más allá”, compelen a los vivos para que cumplan y, veladamente, entrañan una advertencia de las consecuencias que puede traer el no cumplir³⁸.

II.III. La justicia de la Santísima Tierra.

La brujería en San Miguel se ampara en el discurso de justicia. Los brujos – curanderos se consideran a sí mismos sus ejecutores y los asesinatos realizados por ellos son vistos como ajusticiamiento. Los brujos -curanderos hacen las veces de mediadores entre los que imparten justicia, los señores del *Talokan* y los ajusticiados, que son las potenciales víctimas de la brujería.

Cuando alguien acude a ellos en busca de un “trabajo”, ello se interpreta como una búsqueda de justicia. “Justicia es algo muy importante para quien busca la ayuda de los dioses³⁹ de las tinieblas. Si ellos consideran que la causa es justa, pueden provocar devastación entre los vivos” (Knab, 1998, p. 34). Así, las prácticas antes descritas se inscriben como mecanismos punibles de ajusticiamiento legítimo; la mediación con el *Talokan* libera al brujo de cualquier responsabilidad moral. Primero piden y luego actúan.

³⁸ Para conocer una dramatización excelente sobre el peso de los sueños para ejercer una acción o comportamiento en San Miguel, véase el largometraje “Santo Luzbel” (1997), dirigido por Miguel Sabido.

³⁹ Es inexacta la traducción del término dioses. Se está haciendo referencia a los señores de *Talokan* que no se identifican como dioses.

De las investigaciones y entrevistas con curanderos y brujos recopiladas por diversos investigadores, se desprende que dentro de la cosmovisión náhuat, el ser humano tiene derecho de buscar justicia en la vida, y que quien provee dicha justicia, como cualquier otro fruto es la tierra/*Talokan*; es la justicia de nuestro padre y de nuestra madre, por lo que los brujos nada pueden hacer sin su permiso. Los brujos - curanderos se ven a sí mismos únicamente como servidores de los señores del inframundo.

Sin embargo, como toda justicia, tiene sus claroscuros, al menos en lo que respecta a sus ejecutores. Actualmente, los brujos suelen utilizar sus poderes para beneficios privados consistentes en venganzas personales o la resolución de asuntos de forma favorable para sus amigos o compadres, alejándose del bien de la comunidad, elemento que acerca a la brujería – curandería aún más con la idea de un andamiaje normativo. Otros usos de la brujería, basados en la envidia, han sido ataques sin sentido contra otros indígenas sobresalientes, lo que ha ocasionado que también se convierta en un catalizador del miedo que favorece la prepotencia de algunos indígenas (Sánchez & Almeida, 2005). Así, no es extraño que el brujo robe gallinas, pollos, siembra o que cometa muchas otras conductas que lesionan a la comunidad sin consecuencias, pues el temor es tal que se prefiere dejarlo hacer su voluntad antes que enfrentarlo.

Aun así, la efectividad del sistema no está en duda; los “castigos” pueden ser impartidos con mejor diligencia que los del sistema penitenciario, y sus resultados, aunque terroríficos, son incluso más palpables por cuanto hace a la regulación de la conducta o la satisfacción del deseo de justicia. Sin embargo, ello no ha reducido su clandestinidad; aún es una práctica tabú de la que poco se habla, y el hecho de que la ciencia y la razón occidental nos hayan hecho creer que no existe permite mantenerla con un perfil bastante bajo.

Sin embargo, los actantes la inscriben como un mecanismo de impartición de justicia porque permite que la parte agraviada sienta resarcido el daño. Es cierto que dicha “compensación” es intrínsecamente lesiva con el agresor, pero la legitimidad de dicho castigo viene de capacidad omnisciente de los seres del *Talokan* que determinan la potencia del castigo. La justicia es otra categoría inscrita por quienes forman parte de la red del sistema de brujería – curandería; relacionalmente, es justicia lo que brujo, cliente y seres del *Talokan*, traducen como tal, y ello permite que esta sea considerada así a pesar de las erratas del brujo.

Sin embargo, ello problematiza situaciones como la posibilidad o conveniencia de hacer más visible este sistema; de aceptarlo como una justicia legítima, y, en su caso, de la relación que pudiera tener con la red que sustenta la categoría, muy occidental, de derechos fundamentales. Si se hiciese visible este sistema ¿sería viable crear un concepto similar al de derechos humanos para limitar su capacidad punitiva? ¿Es eso posible cuando el último decisor del castigo, en San Miguel, no es el brujo sino un ser sobrenatural cuya única vía de comunicación es el propio brujo? Son estos los debates que hemos de enfrentar si profundizamos en este actante como una práctica vigente hoy, y ello claro también confronta las categorías mismas de derechos humanos, límite al poder punitivo y justicia como red con actantes de planos supranaturales y no humanos.

II.IV. La brujería como mecanismo regulatorio hoy.

La práctica de la brujería - curandería se encuentra inscrita hoy como vigente, actuante en el mundo físico, además de efectiva. Ésta posee a sus actantes, brujo, víctima, cliente, seres sobrenaturales, lugares, etc., e inscribe una práctica que tiene efectos en el constructo amplio de comunidad. Es decir, la brujería es un elemento inscriptor poderoso sin el cual no puede explicarse la categoría de comunidad cuando se aplica a San Miguel Tzinacapan.

Los actantes confirman que la curandería está viva y que, aunque tabú, es visible en la vida cotidiana:

Hace unos días vi a Martín, vino a la casa, es curandero. Curó a mi mamá con un huevo, la limpió. Martín dice que el huevo no miente, que ahí se ve todo de la persona. Contó que limpiando a un señor vio dos noticias para él, una buena y una mala. La buena era que él veía que el señor tenía dos novias y (la mala) que eso iba a generarle un conflicto.

Le dijo a mi mamá que los “hilos” que hacían forma de hongo en el agua de vaso donde había quebrado el huevo significaba un deseo intenso. Que el huevo quitaba esa energía de la persona y se reflejaba allí.

Que había visto a dos muchachas a las que ya había limpiado otro curandero, pero no le dijeron. Él se dio cuenta en el huevo. El huevo sirve para limpiar “mal aire” o “mal de ojo” (Diario de campo, 6 de julio de 2016).

Así como éste, existen otros usos que los actantes aceptan y que influyen sus relaciones, tanto con otros, como con la naturaleza. Así, la brujería – curandería se utiliza para la salud, como apaciguador, pues cuando te estás metiendo en un conflicto, la sola mención del uso de la brujería puede detenerlo, generando miedo, aunque también puede potenciarlo.

La brujería hoy también se usa para resolver conflictos matrimoniales, específicamente de infidelidad. Otra maestra de San Miguel me dijo:

Yo acabo de enterarme, y eso pues tiene poco que me enteré, de que una persona, una mujer se enteró de que alguien, su esposo quiere irse con otra, o se está fijando en otra, ella pues rápido dijo *ni nahualtiti*, o sea la voy a embrujar (hacerle maldad), o sea a ella

se le ocurre que ese es el método para salir de ese problema, para defender su marido o lo que sea, y eso es reciente me acabo de enterar hace dos meses.

Adicionalmente, puede utilizarse para desterrar a una persona indeseada de la comunidad, aunque eso ahora tiene más relevancia en pleitos entre particulares:

Según Benito, amigo de confianza, a media noche, en el camino, donde haya una santa cruz o un cruce, pones cuatro velas de cera pura de abeja y flores de las moradas. Y así encaminas a la persona para que se vaya y no vuelva. Debe ser en un crucero. Según Andrés, también es a medianoche y puedes volver al pueblo, pero ya no estás a gusto, ya te quieres ir siempre (Diario de campo, 20 de febrero de 2017).

Como puede verse, la brujería aún se utiliza para resolver controversias. Los habitantes de San Miguel lo consideran un medio válido para dirimir sus conflictos y la mediación pasa por el *Talokan*, quien decide cómo impartir esa justicia. Existe una plena confianza que repercute en un uso extendido; y, si atendemos a que el derecho válido es aquél que se cumple, la brujería es un andamiaje normativo, pues resuelve conflictos, y logra mantener la cohesión comunitaria con todas sus contradicciones, claro está.

La brujería es parte fundamental de la matriz normativa sanmigueleña porque instituye conductas prohibidas, deseadas o fomentadas. Si es posible la comparación, es más un ejercicio como el *Common Law*, pues nada se encuentra escrito y es el precedente lo que opera, puesto que cada brujo sabe qué maleficio equivale a la ofensa que le narra su cliente, y entonces sabe a qué parte o ser del *Talokan* recurrir.

El brujo o curandero pretende actuar como lo refiere la etimología del término abogado, “el que es llamado en auxilio”. Él habla por nosotros ante los seres del *Talokan* y ante la naturaleza, pues sólo él puede hacerlo.

El sistema de brujería – curandería es, quizás, uno de los actores – red más importantes dentro del sistema normativo de San Miguel, pues es de los pocos que expresamente existen para dirimir controversias, y para mantener coactivamente la cohesión del pueblo. Ello se liga a otro de los presupuestos de la ANT; pues como actor – red, junto con sus actantes y con otros actores red, la brujería da sustancia y sostén a la categoría de comunidad con la que suelo referirme a San Miguel.

II.V. La cima y la noche no son nuestras, son de inokse⁴⁰.

Con estas palabras, el suegro de Andrés le advertía sobre salir en la noche e ir a la cima de los montes, haciendo referencia a que estos son territorios del otro, del diablo y de los seres sobrenaturales relacionados con el mal. El temor que desata el pensar en el inframundo, sus seres y los ejecutores de la justicia que de este lugar emana es grande y forma parte del entramado de la vida de los sanmigueños.

El miedo es otro actante que inscribe y traduce la brujería y la justicia de forma poderosa en la red de relaciones del sistema. Éste, por las características que inscriben en él los actantes, representa un tejido plenamente normativo puesto que regula la convivencia, tiene las características del discurso de justicia y, aparte de ello, tiene como función el normar la vida comunitaria para asegurar la supervivencia, el orden y la cohesión.

⁴⁰ Del náhuatl: “el otro”, haciendo referencia al demonio.

La demolición de dicotomías, elemento central de la teoría del actor – red, ha llevado a superar, ontológicamente si se quiere, la línea abismal del conocimiento y del derecho respecto de la brujería. La ciencia positivista, pensada como un conocimiento que se autorreconoce como válido, pierde su dominio, dado que para la teoría del actor – red no existe nada natural o esencial y, por lo tanto, un conocimiento “legítimo absoluto”.

La ontología de los elementos de saber y de normatividad del pensamiento occidental es relacional al igual que lo es la forma en que se desenvuelve la práctica de brujería y curandería en San Miguel. Para la teoría del actor – red, lo divino, lo sobrenatural, no es verdad o falsedad, porque no son por sí mismos, sino que están constituidos en las redes de las que forman parte, y así, la brujería, como un canal comunicativo con el cosmos, se inscribe como existente en su propia red de relaciones.

Los actantes, brujos, curanderos, cuevas, tierra, seres sobrenaturales, etc. traducen sus redes de relaciones en un actor – red que podemos llamar brujería-curandería. Esta práctica, entonces, es un actor y red yuxtapuesta con otras redes que operan en la comunidad tales como el ciclo ceremonial o el sistema de cargos.

Los actantes aquí enunciados fluyen entre el ser y el objeto, cambian de acuerdo con el estado de la relación y de la red. Se producen en el tiempo y en el espacio manteniendo la traducción de la red de brujería.

Más que de instituciones, los sistemas normativos se componen de redes de relaciones inscritas como coercitivas. Estas poseen bienes tutelados que actúan como medida para los daños o afectaciones causadas, y poseen sanciones para dichos daños; además, existe una legitimidad dada por una entidad, en este caso, los seres del *Talokan*, que permiten que la práctica emerja

como una administración de justicia. El impacto que logra esta red es el ejercicio de un fuerte mecanismo de control social por medio de la coerción supranatural.

El fin principal de un sistema normativo es, junto con la regulación de la conducta, la resolución de conflictos. Podría decirse que cuando un conflicto se resuelve, se ha hecho justicia, cosa que la brujería busca realizar. Como podemos ver, es un mecanismo eficaz para resolver cuestiones matrimoniales, pleitos de tierras o situaciones penales. Sin embargo, al haber emanado de una cosmovisión distinta, ésta hace justicia atendiendo a otras integridades, otras escalas de valor y otras concepciones de vida y muerte. La integridad que proteger, por sobre todas las demás, es la del sujeto comunitario, y la muerte no siempre es una eventualidad grave, sino, a veces, una consecuencia inevitable. A veces, al dar las condolencias en alguna casa sanmiguelense con un fallecimiento reciente, por toda respuesta recibía un común y lacónico “era su suerte”.

Estos planteamientos problematizan, de manera directa, los planteos de los derechos fundamentales y de los bienes tutelados por la ley positiva. La ley positiva y los derechos fundamentales protegen al individuo, y no hay, en general, causa por la que legalmente el individuo pueda ser destruido; la sola idea resulta chocante. La justificación de la brujería en San Miguel recuerda mucho a los “daños colaterales” o a la represión del Estado, dado que, en aras de preservar al sujeto comunitario y la vía de comunicación con la naturaleza y el inframundo, el individuo puede ser destruido. Este es un tema a debate, mismo que se complejiza porque en la sociedad occidental el derecho, cuando transgrede la individualidad y destruye al individuo, lo hace fuera de su propia legalidad y para proteger a las élites dominantes.

Los ancianos de la comunidad equiparan a la brujería con los sistemas legales, en tanto funcionan, en sentido amplio, para la resolución de conflictos. Miembros de la Comisión

Takachiualis, se preguntaban alguna vez si la brujería configuraba alguna violación a dichos derechos y en qué forma la organización podría incidir en la misma.

Como ha podido verse, la brujería es una realidad incluso para quienes viven en otra matriz normativa como es la occidental. La mera existencia de esta práctica, representa una confrontación de matrices normativas. Un choque de cosmovisiones que se tensan y que también conviven, dado que hay otros medios de solución de controversias en San Miguel que también son utilizados junto con la brujería – curandería.

Los actantes que inscriben mecanismos de ajusticiamiento supranatural que se traducen como brujería continúan generando redes de relación coercitivas e inscribiendo significados en el pueblo, en parte, porque es una forma de evadirse del sistema jurídico nacional, visto como extraño y a veces opresor. La brujería coexiste con él y permanece como un verdadero andamiaje de prácticas que permiten el control de la conducta, la procuración de justicia y la resolución de controversias, tan eficaz como el derecho positivo, y que, al permitir la reproducción de sus saberes normativos y existir en la cotidianidad, ejerce la llamada “resistencia de los débiles” (Beaucage & Taller de Tradición Oral, 2012), resistiendo como parte de una matriz normativa y civilizatoria que se niega a morir a pesar de los embates del tiempo y espacio occidentales.

Así, la brujería es mucho más que un debate sobre verdad o falsedad o una superstición muy interesante para ser estudiada como algo exótico. Es un actor – red y genera otras relaciones con otras entidades y con otros canales comunicativos que permiten la existencia del tiempo y espacio de San Miguel.

Además, se inscribe como un actante normativo, por lo que la brujería, es, como categoría analítica, un mecanismo regulador de la convivencia y ajusticiador. Produce formas efectivas y

válidas desde su propia red para permitir la armonía, resolver el conflicto y generarlo también, dentro de la comunidad.

III. Los habitantes del inframundo y los delitos contra la naturaleza.

Cuando mi mamá nos mandaba a mi hermana y a mí a alimentar a los pollos, nos prevenía: tengan cuidado con el maíz, que no se desperdicie, que no esté tirado, o ya saben que puede venir la víbora. También, hace unos años, cuando era niño, me hablaron de los duendes, que vivían en las afueras del pueblo, te podían perseguir y podían pegarte, aunque no estaba claro si era una condición que te portaras mal o no.

El cuerpo comunitario, como hemos visto, está tejido por una densa red de relaciones entre las personas, la naturaleza y el cosmos. Lo que le suceda a la naturaleza le sucederá al pueblo, y afectará la relación con los seres del inframundo, mismos que viven, a veces en este mundo, a veces en el *Talokan*, pero que tienen una relación directa con quienes habitamos San Miguel en la vida cotidiana; el temor a las consecuencias de hacerlos enfadar configura verdaderos delitos, transgresiones que ponen en riesgo los sentidos de supervivencia y de relación con lo sagrado de la tierra y de la naturaleza, vía por excelencia de comunicación con el cosmos, y que son castigadas por estos seres.

El bien tutelado es la supervivencia del cosmos, de la red en la que interactúan y se comunican la comunidad, la naturaleza y el cosmos. El sujeto comunitario no sobrevive por sí mismo ni para sí mismo, pues no es el fin último. Se lucha por la supervivencia del cosmos, de la naturaleza y del sujeto comunitario mismo en pie de igualdad; el cosmos debe subsistir no con el fin utilitario de servir al sujeto comunitario, sino porque son uno.

Es por ello que las prácticas que pueden dañar de alguna forma a la naturaleza, que es un eje fundamental en la relación con el cosmos, configura delitos que traen aparejado el castigo, y a los ejecutores, que son los seres sobrenaturales. Si se daña a un elemento se está dañando a todos.

La víbora, por ejemplo, es el guardián del maíz. El maíz es la vida, representa el origen⁴¹ de la humanidad y es el sustento; si no hay maíz, no hay existencia posible⁴²; el que ya no come la tortilla, está próximo a la muerte. Además, también es un ser con sentimientos, siente y le duele. Si alguien osare desperdiciarlo o despreciarlo, la víbora haría las veces de ajusticiador, acechando en la milpa, una mordida sería el castigo del infractor. La serpiente, además de servidora del *Talokan*, tiene atribuidos poderes de fecundidad (Reynoso Rábago & Taller de Tradición Oral, 2006).

Yo siempre levantaba los maíces tirados en el suelo; y como yo, hacen muchísimas personas en San Miguel. El saber lo importante que es el maíz para la vida y el miedo a su guardián cumplen efectivamente el rol de encaminar la conducta, que, normalizada desde la infancia, hoy yo ejecuto hasta como acto reflejo.

Las cuevas, como he mencionado anteriormente, son consideradas como entradas al *Talokan*, y por lo tanto revisten un respeto y un aura que necesariamente se ven reflejadas en distintos comportamientos. Para adentrarse en una cueva uno debe pedir permiso a la Santísima

⁴¹ Véase *Sentiopil, el niño dios maíz*, en el capítulo I, o los trabajos de Alfonso Reynoso Rábago y del Taller de Tradición Oral sobre los relatos y mitos de San Miguel Tzinacapan para más información.

⁴² En 1999 la depresión tropical número 11 azotó la región de Cuetzalan, y cortó toda comunicación de la región con el exterior. Mientras el pánico se apoderó rápidamente de los habitantes mestizos de Cuetzalan, las comunidades indígenas resistieron hasta que el maíz comenzó a escasear; fue entonces cuando la situación, de por sí desesperada, se convirtió en desastre, apelativo con el que todavía se le conoce a aquél fenómeno. Menciona Acevedo Calderón (2001) que: a San Miguel llegaban grupos de hombres de lugares tan lejanos como Putaxcat, Putlonichuchut, del municipio de Huehuetla en busca del alimento sagrado, el maíz; llegaban exhaustos después de 11 horas de caminar entre el lodo, con hambre, con la tristeza de lo ocurrido y más cuando la respuesta es un frustrante no hay (P. 118).

Tierra, a la cueva; debe hacerlo con respeto y no dañar el lugar, porque éste no es sólo un lugar, es un actante. La cueva no es sólo una puerta para nosotros, sino también para los seres que viven en el *Talokan* y además, algunas de ellas, son “cuevas de brujos”, usadas para recolectar materiales como el guano para provocar el mal del murciélago o para llevar a cabo algunos “trabajos” (Knab, 1998).

Cuando yo estudiaba en la secundaria, Cuetzalan, y más específicamente, la cueva *ajpasat* ubicada en Ayotzinapan, saltaron a los titulares de los principales noticieros del país. Un grupo de espeleólogos británicos que posteriormente se descubriría eran militares, habían quedado atrapados dentro de la cueva a causa de unas intensas lluvias que taparon la entrada. La gente del pueblo comentó durante mucho tiempo que ese había sido el castigo de los espeleólogos por haber entrado en una cueva sagrada sin el menor respeto y con ánimos de saquear. La Santísima Tierra había hecho justicia.

Los seres del espacio mítico invaden constantemente el espacio humano, y las cuevas son un actor central en ello; generan un sistema de comunicaciones de ida y vuelta que torna la vida humana en una cotidianidad intensa (Sánchez & Almeida, 2005). La cueva, en tanto actante, es también un ser sobrenatural.

Además, dentro de algunas de ellas existen pozas de agua o ríos subterráneos que comunican con el *Talokan* (Sánchez & Almeida, 2005; Knab, 1998), y que, por su especial cualidad comunicativa, tienen a sus propios guardianes, los *achiuanimej*. Éstos cuidan el agua, los peces, y, por lo tanto, castigan actividades como la pesca con cal o con dinamita, pues en lugar de tomar lo que necesitan para vivir, los infractores acaban con toda la vida del agua, con las crías. Algunos pobladores de San Miguel también los consideran ajusticiadores de los adúlteros, a quienes les quitan el alma y se la dan de comer a los animales del *Talokan*. Además,

son los seres encargados de crear los rayos desde el *Talokan*. Leyendo sobre este particular punto pensé en la semejanza de ello con un cuento que venía en los libros de texto gratuitos de la SEP titulado “Tajín y los siete truenos”; quizás el objetivo de la lección hubiera sido más fructífero si hubiéramos hablado de los *achiuanimej*.

El agua es un elemento importante en San Miguel, quizás porque llueve mucho y es muy abundante. Después de todo el pueblo se fundó en donde está por el agua y es por ésta que crece el maicito. Los seres acuáticos están muy presentes en la vida de San Miguel; incluso la víbora es considerada como un ser de agua.

En la tradición oral de San Miguel también figura Juan Oso, hijo de una mujer humana y de un oso salvaje, dotado de gran poder y que llegó a ser el señor del agua (Reynoso Rábago & Taller de Tradición Oral, 2006). Juan Oso se come a los espíritus de los que mueren ahogados en los ríos.

Otros seres habitan el espacio y tiempo de San Miguel, y están completamente relacionados con los actantes de la naturaleza. Por ejemplo, los *tepeuanimej* o cuidadores de los cerros. Estos seres pueden ser buenos o malos, dotan a los cerros de un aura de cierta peligrosidad y ejercen un poder coactivo en tanto que se encargan de castigar a quien maltrate las semillas o a quien tenga intención de romper un cerro para abrir una brecha. El delito aquí se paga con la vida.

La comunicación entre nuestro plano y el *Talokan* es más intensa en la noche. Por ello no se recomienda salir al monte o a los lugares donde abundan los *amotokniuan* en las horas de oscuridad, porque “la noche no es nuestra, la noche es de *inokse*”, es decir, del otro, del demonio; aquél que puede mandarte al ser sobrenatural más peligroso de todos, el *amokualiejekat* o mal

aire, que te enferma y te mata. Algunos en San Miguel relatan que éste se aparece como una mujer u hombre con una antorcha o como un perro negro (Sánchez & Almeida, 2005, p. 153). El otro también puede aparecerse en forma de zorra, que, en lugar de hacer los sonidos propios del animal, susurra y gesticula. A Andrés la zorra se le apareció y le habló, le susurró cerca de su terreno; pero él la enfrentó preguntándole ¿quién te mandó?

Finalmente, otros eventos de la naturaleza también se ven como actantes ajusticiadores, que castigan diversas prácticas que, según algunos ancianos de la comunidad, son lesivas con algún elemento de la misma: “Nos dijeron que el rayo que cayó en la torre de la iglesia de Cuetzalan es un castigo, como represalia por los danzantes voladores que bailan para los turistas, que los ven, les aplauden y les dan dinero”.

Como puede verse, la relación con los seres sobrenaturales en la vida de San Miguel es generalmente coercitiva y ajusticiadora. Ello quizás por la necesidad de mantener la supervivencia de la comunidad, a la que los seres y los actantes que protegen, coadyuvan.

El “susto”, como se adelantó, también es consecuencia de una transgresión del plano mítico, en la que el pago es la pérdida del *tonal*. Las consecuencias, aunque severas, funcionan en la doble vertiente de generar una conducta deseable y generar un sistema de certezas y de coordenadas de posibilidad para la vida “de lo correcto” en San Miguel; generándose bienes tutelados, seres ajusticiadores y la norma, transmitida oralmente, a veces en forma de cuentos o relatos, cobra vigencia en la vida cotidiana y se transmite por medio de las relaciones en la misma; yo mismo crecí escuchando de las cosas que debía y no debía hacer para evitar que me alcanzara esta justicia supranatural. La particularidad de estos delitos es que no protegen al río, a la cueva o al monte por ser fuentes de recursos naturales, base ontológica del derecho medioambiental moderno, sino porque son seres actantes, que contribuyen material y

simbólicamente a lo que la comunidad es; son seres vivientes que actúan y que tienen un papel en la configuración y supervivencia de la comunidad.

Desde la cosmoexistencia de San Miguel, no respetamos al maíz o a la cueva porque nos “dan cosas” o porque “luego que vamos a comer o a tomar”; la protección no tiene como teleología al sujeto humano individual o proteger estos bienes para que, en tanto recurso, nos duren a nosotros. Los delitos contra la naturaleza en San Miguel no tienen esa matriz antropocéntrica, sino más bien, cosmogónico-comunitaria: protegen una relación de reciprocidad y solidaridad con el todo; a estos actantes se les protege en torno a su sustancia ontológica propia, y a la inscripción que ellos, junto con nosotros, realizamos de este constructo o red que denominamos San Miguel Tzinacapan, que, como podrá verse ya, es mucho más que la delimitación geográfica y jurisdiccional, es el corazón; es el cosmos, y sus límites, como comunidad, son físicos, simbólicos y espirituales; está en la Sierra Norte, en las mentes de los sanmiguelenses en el mundo y en el *Talokan*.

La comunidad y su matriz normativa son el ciclo ceremonial, el sistema de cargos, la brujería – curandería, el *Talokan*, la comunicación entre actantes y todos los elementos antes descritos. Estos, juntos, actuando y relacionándose en la vida cotidiana y en las irrupciones a la misma, generan la llamada comunidad.

IV. El patriarcado como respeto ritualizado en San Miguel.

Como he explicitado en el capítulo anterior, durante el trabajo de campo suelen darse replanteos y virajes no planeados en la investigación. Algunos supuestos se adicionan respecto de algunos fenómenos que no se esperaba ver pero que emergen y cuya incidencia es tal en el fenómeno a interpretar que es necesaria la inclusión de los mismos. Tal situación me ocurrió con

el tema del patriarcado y el rol de la mujer tanto en San Miguel como en la Comisión Takachiualis, pues del campo emergió que una parte fundamental del sistema normativo de San Miguel es el ejercicio del patriarcado.

Mi mamá siempre me reprendió cuando tenía actitudes de “machito mexicano”; y siempre buscó suprimir expresiones peyorativas y de violencia contra la mujer. Sin embargo, el choque cultural se daba en la escuela, donde algunas veces oí que, para algunos compañeros, era común que su papá llegara borracho y golpear a su mamá; no era algo positivo, pero así era la vida.

Nunca me pregunté, gracias a la normalización que de ello yo tenía, el por qué no había mayordomas, por qué no había mujeres “miguelas” en la danza de los Migueles, o mujeres fiscales; ya en mi adolescencia tardí vi a la primera mujer caporal de danza y fue en el trabajo de campo que pude entrevistar a la primer mujer regidora. Tampoco hay jueza de paz ni mujer que sea agente del ministerio público; y, hasta donde sé, nunca ha habido una mujer en el cargo de presidente auxiliar. Sería aventurado decir que los cargos están configurados como roles masculinos, y que no se trata de meter mujeres en “camisas de fuerza” de hombres, sino en repensar dichos roles desde la femineidad; sin embargo, es claro que la tradición marca que la mujer en San Miguel tiene un rol importante pero también contradictorio, que, en última instancia, favorece el sistema patriarcal.

Ello contrasta fuertemente con situaciones particulares de la relación con el *semanauak*⁴³, pues los seres sobrenaturales son indistintamente mujeres u hombres; la Santísima Tierra misma es masculina y femenina. Adicionalmente, la brujería – curandería es practicada de igual manera

⁴³ Del náhuatl, universo. Hace referencia al plano cósmico o supranatural, y autores como Beaucage y el TTO (2012) lo identifican como la traducción más cercana al término español de cosmovisión.

por hombres y mujeres de la comunidad, sin que el género afecte el temor que se les tiene o la efectividad de sus “trabajos”.

El sistema de cargos como cuerpo de roles públicos y la vida en el hogar como sistema de vida semi-privada, son los ámbitos donde el patriarcado se expresa con mayor fuerza. Dentro del sistema de cargos y los roles para las ceremonias pueden citarse los siguientes ejemplos.

Le oí decir a alguien en el pueblo alguna vez que un desastre ocurrió cuando el traje de San Miguel, que se cambia cada año y que con el correr del tiempo se ha institucionalizado como una práctica al nivel de una mayordomía, dejó de ser confeccionado por un señor de la comunidad y fue encargado con unas “señoritas” de Cuetzalan. El desastre habría ocurrido no porque el traje fuera encargado en otro lado, sino específicamente por la cualidad de mujeres de las nuevas costureras.

Hace un tiempo me comentaron que un señor de la comunidad decía que las mujeres traían mala suerte en algunos momentos de la vida – ritual. Por ejemplo, cuando va a cortarse el palo de los voladores, no pueden estar presentes mujeres, pues, si estuvieren, podrían provocar, con su sola presencia, un accidente, y contó que en una ocasión, cuando él fue a cortar el palo junto con otros hombres del pueblo, una mujer fue y, aunque fue retirada del lugar, el accidente, en efecto se produjo, siendo ello evidencia suficiente de la que la tradición no miente; los comportamientos y los espacios deben vivirse conforme a la norma.

Esto genera el establecimiento de mecanismos coactivos que regulan la conducta y que se insertan en el sistema normativo de San Miguel para limitar el uso de espacio y de roles en razón del género. Es parte importante, como hemos visto, de los andamiajes regulatorios que instituyen la matriz normativa de San Miguel.

Dentro de la vida semi-privada del hogar, la violencia se expresa en general como golpes e insultos por causas más que nada domésticas: comidas o el ejercicio de labores como el cuidado de los hijos. Sin embargo, los actores también mencionaron situaciones en las que, entre hermanos, los varones consideran que por el hecho de serlo pueden tener derecho a recibir una mayor porción de herencia; asimismo, es sabido que algunos trabajos tanto en la comunidad como en la zona pagan menos a las trabajadoras mujeres por el hecho de serlo.

Beaucage y el Taller de Tradición Oral (2012) refieren que, respecto del hogar, los roles están diferenciados en función de la relación que, por cuestión género, tienen hombres y mujeres con el alimento sagrado, el maíz. Así, “en relación con la producción de este alimento esencial, las normas culturales que rigen la división sexual del trabajo son precisas” (p.102). Esto genera que roles en el hogar se diferencien por su relación con el maíz, y, por lo tanto, la subsistencia familiar se base en la complementariedad de los trabajos de hombre y mujer.

De acuerdo con los mismos autores, es la falla en el cumplimiento de ambos roles lo que detona la violencia doméstica; el no traer dinero ni maíz a la casa o no preparar la comida que se necesita para ir a trabajar el campo. Sánchez & Almeida (2005) refieren que ello también emana de un sentimiento de propiedad del hombre sobre la mujer.

Y es que rol del varón es visto y fomentado como preeminente en el hogar; no sólo tiene funciones definidas, sino que se mantiene como conjunto prioritario en lo que a derechos y poderes se refiere; si el hombre no le pega a su mujer, la suegra de ella puede intervenir y decir a su hijo: ¡Pégale, para que te haga bien las cosas! ¿Qué no es tu mujer? Una compañera de la Comisión Takachiualis me comentaba que muchas veces se aconsejaba que, para evitar la violencia en el hogar, era necesaria la sumisión de la mujer al hombre, aunque, algunas veces, el hecho de no seguir la pelea con el marido se interpretaba como una pérdida del miedo: ya no me

tienes miedo, ya no me contestas, lo que seguramente pone en entredicho el rol masculino del varón.

...mira haz esto, si tu marido llega enojado tú no lo rezongues, dale de comer y si no quiere de comer pues no le digas nada, o si llega tarde no le estés rezongando, no le estés alegando: por qué llegas tarde; y vas a ver que así se van a parar los problemas. Pues me iba a ver: ahora me dice mi marido que por qué ya no le rezongo, que si ya no le tengo miedo, que si esto; pues dile que ya no le tienes miedo, porque es tu marido, si tu marido le vas a tener miedo, a dónde vas a ir tú.

Esta valoración del hombre en el hogar se fomenta por el respeto al rol que este tiene preconstituido. Es tan importante que muchos están dispuestos a hacer cosas hasta inimaginables por mantenerlo. Una vez le escuché contar a mi papá que un señor le dijo: “qué bueno que ya me llevan a la cárcel, así mi mujer va a ver cuánta falta hago en la casa”.

Asimismo, la sexualidad en relación con los roles de género tiene algunas particularidades que es necesario comentar. El abuso sexual o violación no revisten, como delitos de alto impacto, la importancia y el escándalo que provocan en la matriz occidental; ello no quiere decir que no sea vea como lesiva, pero incluso el lenguaje es más laxo respecto de las implicaciones de esta conducta. Durante el trabajo de campo escuché este comentario:

Cuando alguien abusa sexualmente de una chica, la misma terminología náhuatl es, como muy sintomática, dice *ika mahuilti*, jugó con ella; o sea yo no he visto, y conste que atendí muchos casos de abuso sexual, de violación algunos casos, pero yo nunca vi una indignación así que, yo por momentos decía: hijo cuando se enteren los papás van a machetear a este cabrón; pues no, decían ahora que se haga cargo de ella, sí y el hacerse

cargo de ella significaba aceptarlo, porque bueno la va a sostener, va a pagar lo del embarazo, el parto, y decían pues que se haga cargo de ella.

De igual forma, la infidelidad femenina se tolera bastante. No es mal visto que un hombre vaya varias veces a rogarle a la esposa que se ha ido con otro, y la comunidad en general, designa esta conducta sin la carga valorativa que se le da a la mujer adúltera en la sociedad no indígena. En San Miguel una mujer que se va con otro hombre es “traviesilla”. Sin embargo, el hombre también puede hacerle ver, antes de que ésta lo abandone, que puede irse con otro, pero “a ver si la trata como él la trata”, y la mujer puede elegir entre quedarse o irse.

Esto nos muestra que el sistema patriarcal no se ejerce de la misma forma en San Miguel que en otros lados no indígenas. La mujer posee algunas prerrogativas, si se le puede llamar así, pero en general es víctima de una violencia que se inscribe como patriarcal dado que se genera con el fin de mantener el rol del hombre como preeminente, como valorado y como temido. Asimismo, el hecho de que a cuestiones materiales se subsuma la integridad personal en casos de abuso sexual indica que el rol del hombre como proveedor y como eje del núcleo familiar está vigente.

Señala Besserer (2000) que las estructuras de poder, en este caso tradicionales, requieren, instauran y generan un régimen de sentimientos, esto es, la imposición de un orden de sentimientos apropiados e inapropiados por razones de género, que mantiene las desigualdades sociales. Sostiene que, en las comunidades indígenas del país, la forma sentimental de gobierno está arraigada en el respeto, que es uno de los tres cementos sociales que dan cohesión a sus instituciones. Sin embargo, la emergencia de sentimientos inapropiados por transgredir la línea divisoria del régimen de sentimientos crea lo que Appadurai (1990, en Besserer, 2000) llama dramatización social, que conduce a la ritualización del sentimiento, en este caso, del respeto.

El respeto se vuelve un ritual, y se disocia del verdadero sentimiento. Así, considero que la dinámica patriarcal de San Miguel configura un respeto ritualizado que está disociado y quizás a veces contrapuesto a los sentimientos reales de las mujeres. La idea de respeto que la mujer tiene que tener a los padres y a las autoridades masculinas es lo que impide que elijan con quién casarse, por ejemplo, o las obliga a someterse a roles de sumisión.

La no participación en ciertos cargos o eventos de la comunidad y el asumir los roles del hogar y la consecuente sumisión, es más una conducta guiada por el respeto ritualizado que por un verdadero sentimiento de respeto o de amor. La ritualización sustituye al sentimiento, y por lo tanto, regímenes de dominación justificados en supuestos sentimientos estarían perpetuando relaciones desiguales de poder. El matrimonio pasaría a ser un régimen sentimental de terror enmascarado por un amor ritualizado; y la exclusión de los roles del ciclo ceremonial podría entrañar un régimen de discriminación enmascarado de respeto, mantenido por una legitimidad basada en la ritualización que obliga a respetar al orden jerárquico machista.

Los hombres, al ejercer los cargos del sistema y los roles del hogar han detentado el papel de ritualización del respeto: se impone como ritual que el hombre acepte y que la mujer no, que el hombre esté y la mujer no; si la mujer quiere estar en un cargo, ir a un lugar al que no debe ir o resquebrajar el rol doméstico, está faltando al respeto instituido por el patriarcado, es decir, al ritual de respeto que favorece una desigualdad patriarcal. La discriminación es el ritual enmascarado de respeto.

Dice Besserer (2000) que “El respeto en la comunidad no es un antídoto contra el maltrato doméstico, precisamente porque en la ritualización del respeto no impera el respeto como sentimiento. El respeto frecuentemente encierra temor y humillación” (p.381). El respeto

se convierte en un mecanismo que justifica prácticas de desigualdad, no como sentimiento sino como ritual.

En San Miguel los sentimientos inapropiados, como les llama el autor, han resquebrajado y subvertido, de a poco, el orden sentimental. Ya ha habido miguelas, ha habido caporales, regidoras y músicas; pero no ha habido presidentas ni mujeres fiscales. Esta participación nace como parte de un deseo, de un sentimiento de pertenencia, si se quiere, que se confronta con el ritual del respeto que establece que son cargos de hombres. A pesar de ello, para algunos hombres de la comunidad, la participación de las mujeres es una “falta de respeto”, un incumplimiento del ritual.

En la vida doméstica ha sido más difícil observar la subversión del régimen de sentimientos. El papel del hombre está basado, como hemos visto, en una valoración de su rol que entraña precisamente un respeto ritualizado; el patriarcado mismo es ese respeto, pues respetar el rol tal y como existe hoy, con golpes e insultos, es respetar el patriarcado, mantenerlo y vivificarlo.

Las acciones y las no acciones de “respeto” que guían el comportamiento y que convierten al patriarcado en un elemento constitutivo del sistema normativo son acciones rituales. Y es por ello que el sistema normativo de San Miguel se inscribe, en parte, como patriarcal, pues el respeto ritualizado se convierte en el medio coactivo para generar o inhibir conductas tanto en hombres como en mujeres.

V. La reconciliación como eje articulador de la normatividad sanmiguelense.

V.I. El papel reconciliador del ciclo ceremonial y del sistema de cargos.

El conflicto, como hemos visto, está bastante presente en la vida de San Miguel. Como se ha visto, la lucha por el poder que nace algunas veces dentro del ejercicio de los cargos, la infidelidad, los delitos contra la naturaleza o el “exceso” en la ejecución de la justicia del inframundo son conflictos a los que, al igual que en otras comunidades y cosmovisiones, corresponden mecanismos de solución.

Los sistemas normativos no sólo tienen la función, como hemos visto, de normar la conducta o de establecer mecanismos de comunicación coercitiva inter-comunitarios, o delitos y castigos. Como he mencionado, más que instituciones, la normatividad y el derecho son relaciones de interacción y necesariamente de comunicación que se inscriben como coercitivas. La inscripción de redes que buscan regular la convivencia necesariamente entraña relaciones actantes que busquen resolver las controversias.

Como se ha explicitado en el primer apartado de este capítulo, el sistema de cargos y el ciclo ceremonial tienen un papel fundamental en la constitución de la comunidad – sujeto y en la relación de la misma con la naturaleza y el cosmos, todos ellos como actantes. Sin embargo, también poseen un papel en lo que podríamos definir como una resolución de conflictos desde la matriz normativa sanmigueleña, que es necesario mencionar.

El eje de la normatividad sanmigueleña es la reconciliación. Las redes vistas hasta ahora: el sistema de cargos, el ciclo ceremonial, el sistema de brujería – curandería, tienen una común capacidad de reconciliar. Son estas inscripciones las que permiten resolver y sobrellevar, día con día, la tensión entre conflicto y reconciliación. Ésta es la base de la resolución de conflictos de todo el sistema normativo de San Miguel, del que este capítulo da cuenta.

Considero que la reconciliación es el eje de la normatividad sanmiguelense porque no se refiere a la resolución de controversias al estilo del derecho positivo: dos partes y un tercero mediador que habrá de decidir lo justo atendiendo a los límites individuales de dichas partes y de las situaciones que tienen relación ellos. Como se ha mencionado, la dualidad individuo – comunidad es un continuo tránsito del uno a la otra y viceversa, de tal modo que no hay una dicotomía polarizada que delimite tajantemente al uno y a la otra; el sujeto comunitario es una red y un actor, los seres humanos dentro de él son un continuo “estar siendo” ambos. Así, la reconciliación, aunque se dé entre dos o más partes, no atiende a los límites de las mismas, porque no los hay o son bastante más difusos y cambiantes que en la matriz individual moderna. Esta resolución de controversias emana de una matriz normativa que tiene otras ideas de sujeto y de bienes tutelados, por lo que, cuando reconcilia, lo hace buscando proteger otras integridades.

La reconciliación en San Miguel no tiene el fin último de dirimir una controversia entre dos partes para que estas restablezcan sus relaciones o para proteger la “convivencia social” como bien abstracto. Busca mantener y preservar los canales de comunicación y relación de los actantes que componen la comunidad, para que esta siga siendo viable como un sujeto, para su supervivencia.

Las controversias y los conflictos se dirimen con el fin de mantener, más que la convivencia comunitaria, la viabilidad comunitaria; para preservarla. La reconciliación es el eje articulador de la normatividad porque permite la conservación de las relaciones entre los actantes que inscriben tanto los canales comunicativos entre ellos (cuerpo – pueblo – naturaleza -cosmos) como al sujeto comunitario mismo.

Estos son los bienes jurídicos tutelados por el sistema normativo de San Miguel, y la reconciliación es bien y eje, se procura y se ejerce. El sistema tutela a la reconciliación y también la promueve como práctica para proteger a los demás bienes.

La vida en la comunidad rebosa alegrías y conflictos. En los conflictos entre los individuos se acude a una mediación más tradicional, similar en forma a la que conocemos en el derecho positivo. La particularidad aquí es que dicha mediación se basa en las integridades que emanan de la matriz normativa de sustrato prehispánico, y en el logro de la reconciliación en los términos que antes precisé.

El ciclo ceremonial tiene una función reconciliadora respecto del cuerpo comunitario porque permite una catarsis que, en caso de conflicto grave dentro de la comunidad, podría suponer un parteaguas para comenzar a reconciliar a las partes en conflicto. No es extraño que haya, en algunos puntos de la historia, momentos álgidos que trasciendan la esfera del “micro-conflicto” y que existan tensiones que involucren a todo el cuerpo comunitario.

El ciclo, en el ejercicio de su función de cemento de integración y de reafirmación de la comunidad, fomenta la cohesión. En esta reconciliación inter-comunitaria la cohesión comunitaria es el bien tutelado por el ciclo, protegiendo así la supervivencia del sujeto comunitario.

Íntimamente ligado a ello se encuentra el sistema de cargos. La participación en el mismo puede inscribirse también como un mecanismo de reinserción en la comunidad, de reconciliación con la misma.

Me comentaban que hace varios años hubo un asesinato en el pueblo y, aunque se sabía quién lo había cometido, la persona nunca enfrentó los cargos ante la justicia formal. El crimen

lastimó la relación entre el infractor y el pueblo, y éste, para reconciliarse con él, ejerció el cargo de mayordomo por varios años. Fue ésta la forma tanto de retribuir en servicio a la comunidad, como de poder sanar los lazos con ella, la forma de reconciliarse con ella.

Otro sanmiguelense estuvo en la cárcel por asesinato. Al terminar su condena regresó al pueblo y un día se le vio haciendo la puerta de la iglesia haciendo uso de la habilidad de carpintero que aprendió en la cárcel; cuando se le preguntó por qué lo hacía, él respondió: estoy haciendo la puerta de la casa de nuestra madre, para que nuestro pueblo me perdone.

La comunidad no niega sus tensiones, pero busca manejarlas por medio del sistema antes descrito; los conflictos se resuelven a nivel interpersonal, pero también a nivel sujeto – comunidad. Aquí emergen, para reconciliar, otras integridades y bienes tutelados, de los que hablaré en el siguiente apartado.

Por último, hace falta relatar un punto importante que también abrirá paso hacia el siguiente apartado. En la comunidad hay ciertos actores individuales que también ejercen acciones, como la mediación, que apuntan a la reconciliación. Para poder ejercer el papel de mediador, estas personas están investidas de una autoridad o estatus que casi siempre emana de la participación en el ciclo ceremonial y el sistema de cargos.

El sistema de cargos ejerce así de sistema dador de autoridad. La autoridad se ejerce como servicio y como responsabilidad, el caporal de una danza ejerce su cargo como servicio, pero también tiene a su cargo la disciplina del grupo de danza para cumplir con el rol de esta en el ciclo ceremonial. Estos son niveles de ejercicio de la autoridad, en los que se aprende a servir.

Así, el caporal sirve y se responsabiliza para y de la cohesión del grupo, del respeto entre sus integrantes, del cumplimiento del ciclo ritual, pues él convoca. Es también el primero en

obedecer. El músico de la danza es otra autoridad, pues él se sabe los sones, y el que incentiva el papel de maestro que el caporal debe ejercer con los nuevos miembros. Ellos, al servir, adquieren una aptitud que les permitirá ejercer otros roles como se verá en el apartado próximo.

V.II. Ancianos y padrinos como mediadores.

El papel de los ancianos, de los padrinos y de los compadres en San Miguel es muy importante para mantener ciertas relaciones especiales entre los miembros de la comunidad. Con roles muy específicos y con un estatus bastante claro, estos actores ejercen algunas funciones dentro del pueblo que no cualquiera puede realizar, tales como mediar y aconsejar; también tienen una voz preponderante respecto de algunos temas.

Otras personas que tienen un papel mediador o conciliador son aquellas que han servido alguna vez en el sistema de cargos. Los ancianos y las personas que han servido en el sistema de cargos tienen un papel preponderante para opinar y para ser consultados por cualquier miembro o miembros de la comunidad, mientras que los padrinos y los compadres tienen una voz de autoridad y de opinión de peso con sus ahijados y demás parientes rituales, así como responsabilidades para con ellos.

Ello se debe a su aptitud mediadora, producto de una congruencia demostrada con una vida de servicio al pueblo. Ello dentro de los cargos de servicio, ya sea civiles o religiosos.

El anciano tiene una aptitud mediadora porque, al haber estado dentro del sistema de cargos, aprendió a servir. Al haber servido como danzantes, topiles, mayordomos, caporales de danza o miembros de algún comité, aprendieron a servir y a obedecer, cosas fundamentales para demostrar que ha habido una congruencia, entre el estatus y la vida.

Los padrinos y los compadres pueden ejercer este papel dentro del grupo doméstico con el que se han emparentado ritualmente. Cuando existen conflictos dentro del grupo doméstico, sus miembros pueden recurrir al consejo del abuelito, del padrino o del compadre según sea el caso, y sus voces son escuchadas y respetadas, pudiendo proponer caminos de solución y arreglos que beneficien no sólo a los contendientes sino también a todo el sujeto comunitario o, al menos, que no lo dañen.

Así, incluso cuando se está mediando entre dos actores particulares, se tiene en cuenta al sujeto comunitario. La mediación no puede obviar que, al resolverse un conflicto, el bien del sujeto comunitario debe tomarse en cuenta de forma preponderante, haciendo emerger, así, las integridades y bienes tutelados propios de la cosmoexistencia y matriz normativa de San Miguel, a los que he hecho referencia con anterioridad y los que me propongo analizar en este momento.

La matriz normativa de San Miguel, en tanto no tiene una base puramente occidental para constituirse, hace emerger distintas integridades y bienes tutelados, que los actantes reconciliadores inscriben por medio de sus acciones como bienes a proteger por medio de la red normativa. En tanto inscrito como sistema jurídico, ejercer sus mecanismos reguladores y coactivos con base en la protección de esas integridades, mismas que muchas veces chocan con la idea de castigo y crimen que se tiene en la matriz occidental del derecho.

Cuando se media, son inscritas estas integridades y valores tutelados, por lo que la naturaleza de lo mediable cambia considerablemente respecto de lo que la mediación emanada de la matriz moderna puede o no sujetar a dicho medio de resolución. En Tzinacapan, por ejemplo, el conflicto resultante de una lesión grave o un homicidio, imprudencial o algunas veces intencionado, pueden ser susceptibles de mediar.

Ha habido casos en los que algunos miembros de la comunidad pierden un ojo o un brazo a manos de otro; o en que en una riña un hombre mate a otro. Y en ambos casos, la mediación ha resultado no sólo efectiva, sino deseable por los propios afectados, ya sea el lesionado o la familia del difunto, aun cuando estos, para el sistema formal de derecho, son delitos graves y perseguibles de oficio.

Del conflicto que esta confrontación entre matrices normativas genera hablaré en el capítulo sexto, sin embargo, es necesario para este apartado mencionarlo pues la mediación ejercida en estos casos no se limita por existir disposiciones positivas respecto de estos delitos. Es decir, no se medía ignorando que existen disposiciones de derecho positivo que también regulan los conflictos en cuestión, sino que se hace con pleno conocimiento y elección de a qué sistema sujetarse.

En una ocasión una persona de la comunidad murió atropellada accidentalmente. Las personas lograron arreglarse económicamente y, mediante una conciliación tensa con el Ministerio Público, pues la existencia de esta matriz normativa no excluye que San Miguel pertenezca a una jurisdicción judicial y que de los delitos conozcan las autoridades del derecho positivo asentadas en Cuetzalan, éste reconoció la legítima voluntad de las partes de arreglarse personalmente, por lo que se dejó sin ejecutar la acción penal y las partes, es decir, el homicida y la familia de la víctima pudieron finiquitar el conflicto por medio de la mediación.

Casos como este hay muchos y que son conocidos por la comunidad y es posible escucharlos de boca en boca de vez en cuando. En este como en otros casos, no sólo es notable que haya voluntad de arreglo, sino que las partes no sólo prefieren la mediación por motivos económicos, es decir el tener una compensación o evitar los gastos de una justicia formal que consideran carera, ineficiente y parcial, sino que se considera como la mejor opción para

beneficiar al cuerpo comunitario. La propia comunidad, en estos casos, no ve mal el arreglo, es más, se ve como algo deseable, y como lo más benéfico.

La razón es que se considera que la pérdida de un miembro no debería acarrear la pérdida de otro más. El homicida, en la mayoría de los casos, que no en todos, no queda marcado con el estigma con el que los marca la dinámica occidental y que no les permite reintegrarse muchas veces en el cuerpo social. En general el infractor en Tzinacapan es visto con potencialidad de reinserción, y es por ello la comunidad fomenta y busca que, cometido el delito, éste no sea separado de la comunidad puesto que, en la cárcel, de qué le sirve a Tzinacapan.

También algunas familias de víctimas lo consideran así: ¿para qué quieren al infractor en la cárcel? Es preferible que tenga otro castigo y otra forma de reinserción. Como castigo, puede mantener al grupo doméstico de aquél al que mató, por ejemplo, y para reinsertarse en la comunidad puede ejercer dentro del sistema de cargos. La idea general de la mediación aquí es que el infractor pague de alguna forma a la o las víctimas sin que sea alejado de la comunidad, para no dañar más al tejido social: si una familia ya fue afectada, ¿para qué afectar a otra más?

No es común ver la sed de venganza disfrazada de justicia que se nota en el deseo que el derecho occidental impulsa respecto de la cárcel y la expulsión de facto de un delincuente del tejido social. Sin embargo, también se dan estos casos, y, aunque no se acuda a la justicia formal, la justicia de la Santísima Tierra hace su aparición, misma que puede incluso romper también el tejido social, tal como narró Knab (1998) respecto de la guerra de los brujos.

Lo que se interpreta de esta preferencia no sólo económica de la mediación es la emergencia de otros bienes tutelados y de otras integridades. El homicidio, la violación y las lesiones graves son susceptibles de mediación porque, más que proteger al individuo afectado, se

busca proteger al sujeto comunitario, y a las relaciones de comunicación duales que permiten su existencia.

La vida y la integridad individuales, inherentes e indivisibles dentro del sujeto occidental, dentro de los límites de su carne y sin relación con el exterior, no existen en San Miguel. La matriz normativa de Tzinacapan hace emerger vida e integridad de la dualidad individuo/comunidad; en el que existen atributos personales, por atañer a los individuos, pero que se encuentran subsumidos al bien del sujeto comunitario.

La vida y la integridad que podríamos asemejar a la individualidad quedan limitadas, pero a la vez aseguradas, por la vida, integridad y supervivencia del sujeto comunitario. No es que no sean protegidas, es que lo son en la medida en que el sujeto comunitario todo es protegido. El hecho de que un homicida o infractor no vaya a prisión no quiere decir que no se estén protegiendo la vida y la integridad individuales, quiere decir que existe otra visión desde la que nace otra protección. Se rompe la idea de que la cárcel es el medio de protección/pago de estas integridades.

El sujeto comunitario es la prioridad, y por ello, la mediación busca mantener íntegros los canales comunicativos entre cuerpo, naturaleza y cosmos que lo vivifican, aunque a veces ello se asemeje a un castigo no tan severo de los delitos. La correlación entre la gravedad del delito y la dureza del castigo es diferente, pues si bien los delitos contra la integridad o vida de los individuos son importantes e impactantes, lo cierto es que varias veces su transgresión no demanda castigos considerados tan duros como en la matriz occidental del derecho. Se considera que, al ser basal la existencia de las relaciones de comunicación antes descritas para la vida toda, al protegerlas, se está protegiendo a los sujetos. La integridad y la vida adquieren una dimensión

más totalizadora, y se convierten en garantes de la existencia misma, y que emanan y tienen relación directa con el sujeto colectivo.

Es entonces diferente a la conceptualización de vida o integridad del derecho positivo, cuya unidad básica y central es el individuo en sus límites materiales. En Tzinacapan se protege otra conceptualización de integridad, por lo que, más que no proteger la vida y la integridad personales, se protegen de otra forma, al proteger al sujeto colectivo. Y no es que se las proteja de forma secundaria, sino de forma paralela e integrada, dándose por sentado que la integridad y vida de todos es la de la comunidad y viceversa.

El bien tutelado más grande por la matriz normativa sanmigueleña es, como hemos visto, el conjunto de canales comunicativos que permiten la relación con la naturaleza, con el cosmos, y la existencia de la dualidad del sujeto comunitario. Si se tutela esto, se tutelan las entrañas mismas de la vida, su integridad y su permanencia; y se están protegiendo a todos los que componen a la comunidad. Si alguien la transgrede, es castigado, pero este castigo emana de la transgresión que el delito representa no sólo para la víctima sino para todos.

El ejercicio de la mediación es un acto de autoridad, por lo que sólo puede ser realizado por la gente que tiene el carácter para ello. Asimismo, se realiza con un sustrato fuertemente determinado por la cosmovisión normativa cuyas implicaciones respecto de los parámetros desde los que se medía acabo de mencionar. Estas concepciones de la vida y la dignidad están mezcladas íntimamente con el ejercicio de la resolución de conflictos en San Miguel.

V.III. Los curanderos: reconciliadores con la naturaleza.

Si la brujería es un mecanismo ajusticiador y regulador de la conducta de forma coercitiva, muchas veces usada para fines particulares, la curandería, que integra la otra parte de

sistema de brujería – curandería, es el mecanismo que ejerce la reconciliación con la naturaleza y que puede ser un neutralizador de los excesos de la brujería. Funciona como mecanismo para restablecer las relaciones con los seres de del inframundo y con la naturaleza, y para neutralizar ciertos tipos de brujería.

Puedo afirmar que la mayoría de los curanderos saben hacer brujería, y casi todos los brujos saben curar; no es un sistema excluyente, sino que los actores son los mismos. El cambio se encuentra en el ejercicio, algunos curan y hacen maldad, otros sólo ejercen una de las dos prácticas.

El curandero es el defensor contra las agresiones de los brujos. Curar es restablecer el equilibrio entre el cuerpo, el *tonal* y el *yolo*, lo que significa el poder repeler o dejar sin efecto algunos “trabajos” de los brujos. Como ha quedado asentado anteriormente, la brujería posee su efectividad lesiva y ajusticiadora a través de la destrucción del equilibrio entre estos elementos; hasta podría decirse que es la forma de justicia supranatural más fuerte, dado que destruir estas conexiones significa no sólo la dolencia física e incluso la muerte, significa destruir la unión entre la víctima y las redes que le dan sentido, con el cosmos y la naturaleza; es intentar una expulsión radical del mismo de la red comunitaria.

La curandería tiene la función de restablecer, en la medida de lo posible, estas relaciones, y por ello tiene una función reconciliadora. Adicionalmente, parte de la curandería significa una verdadera tensión y confrontación con los seres del *Talokan*.

Para curar a alguien que ha perdido el *tonal*, muchas veces el curandero debe viajar al *Talokan* a buscar el *tonal* de la víctima. Debe interceder ante él para pedir la devolución del *tonal* a los seres del *Talokan* cuando se trata de una enfermedad como el susto; así, reconciliará a la

persona con la naturaleza. Si la persona es víctima de “maldad”, entonces deberá confrontarse con los seres que sirven al “Otro” para intentar recuperar el *tonal*.

La reconciliación lograda por la curandería depende de varios factores, tales como la “fuerza” del brujo o curandero o la gravedad del mal. Sin embargo, es necesario anotar esta función conciliadora, pues es un mecanismo necesario para preservar los canales de comunicación con el cosmos.

VI. La matriz normativa sanmiguelena: supervivencia como resistencia al epistemicidio.

En primer lugar, debo decir que los elementos mencionados a lo largo del capítulo instituyen una verdadera matriz normativa, y que ésta es superviviente. Mediante la articulación con diversas prácticas de la época de la colonia, como el sistema de cargos, y la generación de puentes con el pensamiento occidental por medio del pensamiento católico, ha logrado hacer sobrevivir elementos propios de la concepción del tiempo, de la organización y del sujeto de la matriz civilizatoria mesoamericana.

Estos puentes y puntos de relación entre estas matrices civilizatorias han permitido que se inscriban múltiples prácticas que reproducen visiones y saberes propios de la cosmoexistencia náhuatl, manteniéndola viva y actuante. La matriz prehispánica se vive en la cotidianidad, y en y con ella los actantes inscriben un sistema normativo que, como hemos visto, tiene bases fuertes en otras integridades, en otras formas de normar y castigar, y, en última instancia, en la protección de un sujeto diferente al individual moderno.

Este ejercicio de práctica e inscripción en la cotidianidad es un mecanismo de supervivencia no sólo de la cosmovisión sino también de los saberes, en este caso normativos,

producidos y transmitidos por los actantes. La resistencia de esta matriz normativa y de esta cosmovisión se enmarcan en la supervivencia; se resiste sobreviviendo, se resiste existiendo en la cotidianidad, que permite la permanencia, invisibilizada o negada, de cuerpos de saberes y experiencias que actúan, aunque no sean reconocidos como actantes.

Esta matriz normativa, como muchas otras, es producida como no derecho y situada del otro lado de la línea abismal de la existencia. Ha sido construida, desde el pensamiento hegemónico del derecho, como un no derecho, es una estructura capaz de normar y de articularse como derecho, pero no es producida como tal. No es ilegal, simplemente no existe dentro de la esfera de lo posible para el derecho real.

El sistema jurídico mexicano produce esta matriz y otras más como no derecho al tildarlas de “usos y costumbres”, que no son derecho. El derecho positivo tiene la cualidad de ser bastante evidente en cuanto a la marca de la línea abismal: el derecho no legislado, el que no emana de una autoridad racional – legal, no es derecho, o, al menos, no es válido. El derecho natural, también de matriz occidental, es el considerado no válido por el derecho positivo. Sin embargo, los sistemas normativos indígenas no están ni siquiera dentro de la categoría de no válido, porque ello sería reconocer que están de este lado de la línea. Simplemente no existen, son sistemáticamente negados y producidos como no derecho.

La categoría “uso y costumbre” fue creada para legitimar esa negación. Es un intento de inclusión paternalista de estos sistemas por parte del discurso dominante, que los toma mientras les niega el estatus de saber jurídico. Son saberes, pero son producidos como usos, porque el saber de este lado de la línea se construye desde varias estructuras legitimadoras del conocimiento, mismas que, al no existir o ser diferentes en los saberes de los pueblos, permiten

al discurso hegemónico negarles un estatus de saber y una cualidad ontológica de producción de conocimiento.

Eso representa un epistemicidio, una enorme injusticia cognitiva. Al producir como inexistente un saber jurídico, se le despoja de la cualidad de saber, y por lo tanto, de las posibilidades de reproducción como tal; de producirse como un saber, y de encarnarse en la realidad con esa cualidad. Representa entonces una negación sistemática y premeditada de los sujetos que norman su vida a través de esos saberes.

La matriz normativa occidental, por medio del derecho positivo, en este caso, se implanta en los pueblos con la característica de ser el “verdadero” derecho, el que emana de la idea de razón. Al hacerlo, califica como irracionales, y por lo tanto inválidas, a los demás cuerpos de conocimiento normativo; y esa irracionalidad es la que lleva a tolerar una parte de ellos, refuncionalizándola por medio de la positivación, para devolverla a los pueblos indígenas “transformada” porque ya pasó por la matriz válida del proceso legislativo, y a destruir o por lo menos desincentivar las partes que el derecho positivo considera contrario a él.

La frase “mientras no contravengan a la Constitución” representa el establecimiento de ese límite. Y ello genera la destrucción de la matriz normativa porque la divide entre lo refuncionalizable y lo que debe ser destruido. Y el parámetro para la destrucción son, precisamente, las concepciones de dignidad y vida, las integridades y la concepción de sujeto que están de este lado de la línea, que están positivizadas.

Los derechos humanos de hoy, con la pretensión de universalidad que lleva intrínseca la concepción de sujeto y bienes tutelados de la matriz occidental, actúan a veces como ariete epistemicida. También lo hacen los cuerpos normativos como la constitución o los tratados y

leyes que implícitamente establecen como parámetro o piso mínimo un conjunto de valores emanados únicamente de la visión occidental moderna del sujeto. Cuando se imponen como el parámetro para elegir qué cosas de los sistemas normativos de los pueblos respetar, cuales refuncionalizar y cuales destruir, se vuelven epistemicidas, quizás sin destruir activamente los saberes, pero sí reforzando la producción de los mismos como no derecho, como no existentes, al tildarlos de superstición, barbarie o irracionalidad.

En el mejor de los casos, el derecho positivo se instala en las comunidades y se tensa dentro de ellas, se relaciona con sus estructuras más fuertes, y se dan hibridajes con algunas de ellas. Con otras existe una permanente tensión, y algunas otras son invisibles para él, por estar producidas absolutamente como no derecho, como es el caso de la brujería. Así, mientras el sistema positivo pretende normar la vida pública, la matriz normativa subyacente pasa a un plano en el que a veces compite y choca con el derecho formal, como en el caso de la mediación de delitos, y otras actúa de forma invisible para dicho derecho, ejerciendo su capacidad normativa en otras esferas que, para el derecho emanado de la racionalidad moderna, han sido producidas hace mucho tiempo como no derecho.

La matriz normativa de San Miguel, al seguir existiendo y normando, aún del otro lado de la línea, está resistiendo ese proceso de epistemicidio. Como veremos en el siguiente capítulo, el ejercicio del derecho positivo en San Miguel se inserta en la tensión y en la producción de no existencias, al mismo tiempo que es transformado de una forma que permite contrarrestar tanto la tensión como esa producción de inexistencia.

Capítulo Sexto

Derecho positivo: aplicabilidad híbrida en tensión intercultural.

La aplicabilidad de la matriz normativa de occidente por medio del derecho positivo en San Miguel no está exenta de tensiones y de confrontaciones, y, por lo tanto, no es homogénea. Ciertamente, la comunidad pertenece a una jurisdicción judicial, electoral y administrativa; tiene una estructura de poder formal que emana del derecho positivo y que es muy similar a la de las demás comunidades, indígenas y no indígenas, del país.

Sin embargo, ello no quiere decir que este derecho se aplique de la misma manera en todo el país. Si bien el discurso oficial mucho tiempo buscó construir y mantener la imagen de una nación uniforme, esta imagen se ha resquebrajado y ha dado paso a la aceptación de cierto multiculturalismo que han aceptado las élites políticas porque aquél ha sido refuncionalizado sin quebrar la jerarquía clasista / racista (Gómez Izquierdo & Sánchez Díaz de Rivera, 2011). Por lo tanto, el discurso de un derecho uniforme y de una regulación homogénea ha ido mutando para dar paso a ciertas formas de positivación y tolerancia a algunas instituciones cultural – normativas de los pueblos indígenas.

Sin embargo, esa positivación y la confrontación con otras instituciones no aceptadas por el derecho formal no entrañan un diálogo, y quizás tampoco la posibilidad del mismo, pues ambas dinámicas emanan de una visión abismal y de superioridad/subalternización. La verdadera potencialidad para el diálogo entre matrices normativas se da en la práctica de las mismas dentro de los pueblos.

El derecho positivo en Tzinacapan lo practican, si no totalmente sí mayoritariamente, habitantes de la propia comunidad. Sus cargos se ejercen desde una relativa aplicación de la ley

positiva, que en la práctica es hibridada y adecuada, dialogada y confrontada con la matriz normativa propia de San Miguel. Al contrario, cuando se habla de la relación de derecho positivo que existe entre Tzinacapan y sus habitantes con otras instituciones formales del exterior, la relación suele ser de tensión.

Este capítulo dará cuenta tanto de la aplicabilidad híbrida del derecho positivo al interior de la comunidad y de las potencialidades de diálogo entre matrices y cosmovisiones que ello genera, como de las tensiones que supone el hecho de que San Miguel no es un sistema cerrado y que la aplicación del derecho positivo también viene y va hacia instituciones de fuera de la comunidad. Esta doble situación hace posible hablar de potencialidades de diálogo, pero también de la negación de éste, por medio de una práctica epistemicida, y de afectación no sólo cognitiva sino también material.

Primero hablaré de las tensiones y confrontaciones que supone la existencia de dos matrices normativas en la comunidad y la relación de la misma con el exterior; haciendo especial énfasis en el racismo intrínseco de la aplicación del derecho formal por parte de agentes de instituciones externas y en la propia visión que el derecho positivo tiene de la matriz normativa sanmigueleña, como derecho tradicional transgresor, y que le permite producirlo como no existente. Posteriormente hablaré de las hibridaciones que se logran en el ejercicio del derecho positivo dentro de la comunidad, específicamente en el ámbito de la laicidad y de la temporalidad y espacialidad de aplicación, mismos que posibilitan un diálogo de matrices, lo que servirá para conectar con el séptimo y último capítulo de análisis.

I. Racismo y discriminación: imponer un derecho para incumplirlo o violarlo.

A ojos de algunos miembros de la comunidad, es claro que el derecho positivo no es “natural” de la comunidad; es un producto extraño, claramente identificado como fuereño, lleno de ideas de *koyomej*⁴⁴. Sin embargo, también refieren que posee bastante utilidad y algunos incluso se sienten contentos de que existan sus instituciones. Sánchez y Almeida (2005) nos relatan que en 1973 le oyeron decir a un samigueleño “¡Qué bueno que ya existen los sistemas legales para la solución de conflictos, y ya no tenemos que resolverlos con brujería!”.

Esta relación se complica cuando el Estado, en una aparente esquizofrenia, impone el derecho positivo bajo los argumentos de la unidad y la razón, pero sus ejecutores, cotidianamente, se muestran más inclinados a violentar tanto los postulados de ese derecho como a las personas que son sometidas a él. ¿Para qué quieren que se cumpla un derecho que van a violar? ¿para qué cumplir un derecho cuyo cumplimiento entraña discriminación?

En la práctica común del derecho positivo se entremezclan las insatisfacciones locales con el mismo, producto de la discriminación y el racismo con el que el sistema ha tratado a los indígenas, así como las grandes fallas del sistema político mexicano y del sistema de justicia de la era del capitalismo. La injusticia consustancial del sistema capitalista, aquella que hoy se expresa de forma brutal como fascismo social en palabras de Boaventura de Sousa Santos (2010), ha despojado de todo sentido al llamado “Estado de derecho” o el “imperio de la ley” (Fernández Christlieb, 2014).

El fascismo social, fenómeno que disocia la dinámica social y la dinámica política para crear sociedades políticamente democráticas y socialmente fascistas, ha quitado el sentido de

⁴⁴ Del náhuatl, coyote. Forma despectiva que se utiliza en San Miguel para referirse a los mestizos.

justicia de la aplicación de la ley. Los pueblos indígenas saben esto muy bien, pues, aunque han sido sujetos del derecho formal desde la Colonia, los agravios han sido permanentes.

Efectivamente, el estar amparados bajo el sistema normativo de la Nación ha logrado que el catálogo de posibles violaciones y transgresiones aumente. La situación de despojo material y cognitivo se expresa tanto en las leyes como en la práctica de sus ejecutores; y las víctimas no son sólo personales, sino que la violencia producto del sistema de justicia emanado desde una concepción colonialista se ha experimentado de una manera colectiva y estructural (Comité de Derechos Humanos de Tzinacapan y Centro de Investigación de PRADE A.C., 1991).

Ejemplos hay varios. En primer lugar, una fuente de agravios materiales importante ha surgido de la obligación, con el tinte de ampliación de los derechos humanos, de “acercar” a los pueblos indígenas al sistema de justicia formal, que, aparte de epistemicida, ha reforzado una dinámica de racismo judicial ejemplificada en la reiteración constante de prejuicios y estereotipos sobre el supuesto “atraso cultural” de los pueblos originarios, sobre prácticas que los juzgadores dan por sentadas que todos los indígenas tienen, tales como cambiar hijos por pollos, y otras más que refuerzan ideas racistas y clasistas sobre los individuos indígenas (Escalante Betancourt, 2015). En segundo lugar, una gran fuente de agravio colectivo es lo referente a la avanzada, de tinte colonial y de despojo, de los llamados “proyectos de muerte”, es decir, gasoductos, minas a cielo abierto, hidroeléctricas y *fracking*, que son aprobadas desde el poder político sin tomar en cuenta ni la supervivencia física ni la relación supra-material que existe entre el territorio y los pueblos indígenas.

Así, la aplicación del derecho positivo, de por sí percibida como deficiente por las poblaciones urbanas, cobra un carácter sumamente lesivo respecto de su aplicación a los pueblos indígenas. La voluntad del Estado ha sido insuficiente o inexistente para lograr articular procesos

dialógico – jurídicos que tiendan puentes entre cosmovisiones normativas. Una muestra de ello fue la traición a los Acuerdos de San Andrés.

Las reformas constitucionales emanadas de los Acuerdos de San Andrés, de acuerdo con Fernández Christlieb (2014), no sólo no respetaron, sino “distorsionaron el contenido fundamental de los Acuerdos, quedando anulados, entre otros, los derechos relativos a la administración de justicia autónoma” (p. 8). En lugar de un diálogo entre cosmovisiones, se prefirió la positivación de los elementos menos transgresores del derecho formal, despojándolos de su sentido amplio al amputarlos de las cosmoexistencias de las que nacieron.

La relación con las instituciones del derecho formal que se encuentran fuera de la comunidad, en este caso Tzinacapan, está marcada por una práctica que en lo material es, muchas veces, discriminatoria o violatoria de los derechos que el propio sistema positivo consagra, y que en lo epistémico constituye una negación sistemática no sólo de la cosmoexistencia sino de las estructuras emanadas de la matriz normativa sanmiguelense.

Es cierto que las estructuras y organizaciones emanadas del derecho formal son bastante variadas; sin embargo, las principales con las que la comunidad tiene relación y en las que se viven este tipo de afrentas son la presidencia municipal y las instituciones encargadas de la procuración de justicia en el municipio, tales como los jueces municipales y el Ministerio Público. Sin embargo, existen otras instituciones donde las relaciones son quizás menos tensas, tales como Salubridad, los pagadores del programa social del Gobierno Federal denominado PROSPERA o la CDI. La relación con la SEP por medio de los maestros de las escuelas también suele ser punto de tensiones por la práctica de una educación, varias veces, etnocida.

Sin embargo, en donde más hondo cala la práctica discriminatoria es en la procuración de justicia. En primer lugar, desoyendo los compromisos del Estado Mexicano con las instancias internacionales, la procuración de justicia se hace sin traductor, sin importar si los involucrados entienden o no español, a pesar de ser una zona evidente y mayoritariamente indígena.

Eso tiene como resultado que la impartición de justicia formal se lleve a cabo prácticamente a espaldas de quien no entiende el idioma, o lo entiende pero no lo domina. Adicionalmente, existe un desprecio manifiesto por quien no habla español, utiliza la indumentaria indígena o no tiene dinero para poder comprar a las autoridades. Desde las voces oídas de la comunidad se piensa que el dinero y el soborno son los únicos lenguajes para entenderse con las autoridades del Estado y para conseguir justicia en tal medio. La Comisión Takachiualis buscaría, desde el inicio, atacar las deficiencias en la impartición de justicia que emanaban desde la cuestión lingüística.

Aunque ahondaré en este tema durante el desarrollo del siguiente capítulo, es necesario mencionar aquí que varias de las prácticas que la Comisión Takachiualis ha combatido, siguen vigentes y forman parte del ejercicio cotidiano de la fuerza legítima del Estado. Para el pueblo de San Miguel, gobierno municipal a veces significa imposición e impartición de justicia, y muchas otras no sólo audiencias sin traductor, sino detenciones sin orden, golpes y tortura.

Algunos casos son conocidos en la comunidad. A un hombre del pueblo lo estuvo esperando la policía en la vereda; lo detuvieron sin que hubiera una orden de aprehensión y lo llevaron a una casa particular, en donde le pidieron diez mil pesos a cambio de “dejarlo libre”. Lo extorsionaron durante tres ocasiones más hasta que, por mediación de un agente de la Comisión Takachiualis, se detuvo el cohecho y, para realizar la detención, los policías tuvieron que conseguir la orden, pues el extorsionado, en efecto, había cometido un delito.

Otro caso conocido es el de un detenido originario de San Miguel. Cuando era trasladado por la policía a Zacapoaxtla, ciudad en donde se encuentra el Centro de Reinserción Social, la camioneta se detuvo en el paraje conocido como La Cumbre, un desfiladero muy profundo ubicado en la carretera a Cuetzalan. Bajaron al detenido y estuvieron “haciendo como que lo aventaban” por el desfiladero. Le pedían dinero o, de lo contrario, lo arrojarían, matándolo.

Supe también de la situación que vivió un vecino, al que conocí en el preescolar. Hace un par de años estaba borracho y fue a gritar afuera de la casa de una muchacha de la comunidad. La familia de la muchacha llamó a la policía municipal, quienes se llevaron al infractor y, ya en los separos de la presidencia municipal de Cuetzalan, lo golpearon con patadas durante hora y media, hasta romperle unas costillas. Es por ello que relacionarse con agentes del derecho formal radicados fuera de San Miguel siempre es visto con mucho recelo; situación que no sucede de igual manera con aquellas personas de Tzinacapan que ejercen un cargo de derecho formal dentro de la comunidad.

Los cargos del derecho formal que se ejercen al interior de la comunidad están determinados por la aceptación de las personas que se postulan a los mismos por parte de la comunidad. Sin embargo, ha habido ocasiones en que el gobierno municipal ha buscado saltarse al pueblo e imponer a alguna persona como pago por algún favor político o con miras a un beneficio en las elecciones en turno.

Por ejemplo, hace algunos años, durante la elección de un nuevo juez de paz, hubo un enfrentamiento entre el pueblo y el gobierno municipal. La designación de la persona que ocupará el cargo recae en el Tribunal Superior de Justicia del Estado de Puebla, con base en una terna enviada por el presidente auxiliar de San Miguel, quien, a su vez, la conforma mediante consulta a la comunidad. El gobierno municipal, de extracción priísta, pretendió imponer un juez

afín a su administración; representantes del cabildo municipal se presentaron ante el presidente auxiliar para notificarle la designación como juez de un sanmiguelero que había estudiado fuera y que no había ejercido en el sistema de cargos ni había sido considerado en la terna del presidente. Ello provocó molestia de las autoridades de San Miguel y, en medio de una tensión y con la amenaza de convocar al pueblo para tomar acciones, la imposición fue descubierta, pues mediante comunicación con el Tribunal Superior de Justicia se evidenció que no existía ningún nombramiento como alegaban los enviados del municipio, y fue posible frenar el dedazo. Como podemos ver, la relación es de tensión, pero no de ruptura; un órgano intentó transgredir el orden de la comunidad, pero la intervención de otro logró restituirlo.

Otro ejemplo sucedió durante el rodaje de una serie de *spots* de Televisa titulados “Estrellas del Bicentenario”. La empresa pretendía grabar un *spot* en San Miguel y para ello solicitaron el permiso de la presidencia municipal e incluso del presidente auxiliar, mismos que lo concedieron. El objetivo era grabar la fiesta patronal del 29 de septiembre, sin embargo, ello significaba someter los tiempos y formas de la fiesta a las necesidades del equipo de grabación.

La comunidad tomó esto como una imposición, dada la falta de consulta para una decisión que trascendía por completo la autoridad del presidente auxiliar y por supuesto, la del presidente municipal. Se formó asamblea general, se expulsó a la televisora y se hicieron duros señalamientos al presidente auxiliar, tales como: ¿qué no sabes cómo funciona aquí la cultura, no sabes que esto se lo tienes que preguntar al pueblo? De la presidencia municipal nada sorprendió, puesto que visto estaba, desde hacía mucho tiempo, que no le interesaba escuchar la voz de los pueblos indígenas de su jurisdicción, sino únicamente imponer decisiones de forma vertical, sin diálogo. Este episodio causó bastante molestia y tensión dado que se interpretó la falta de consulta como una actitud de posesión de los pueblos por parte del municipio, como si le

pertenecieran y pudiera decidir sobre ellos y lo más sagrado, la fiesta patronal, sin consultarles si quiera. La comunidad solicitó al equipo de Televisa que se retirara, reiterándoles que sabían quién era el señor Azcárraga, que sabían cuánto dinero se iba a embolsar usufructuando su cultura y que claro, sabían que a ellos nada de eso iba a tocarles.

Con la administración de justicia sucede algo similar. La policía, en varias ocasiones, suele hacer lo que se le antoja, siendo la punta de lanza para iniciar los demás atropellos ante el Ministerio Público o los jueces de las distintas ramas del derecho. Un miembro de la Comisión rememoró para mí los tiempos en que los abusos de la autoridad eran tan cotidianos como ir al rancho:

Había hostigamiento, te amenazaban o te golpeaban, entonces con tal de sacar dinero, incluso la judicial del distrito tenía la lista, tenía acceso a la lista de los presos o de los que estaban por ejemplo libres bajo fianza y son a los que presionaban, entonces hubo ocasiones en que la gente ya sabía que tenía que ir a firmar, a presentarse, pero como tenían la lista venían y le decían no pues o te vas o qué, o nos das algo o si no te llevamos, entonces la gente que no sabía pues se la llevaban o les daban dinero aunque de por sí tenían que ir aunque ya había pagado, pero lo presionaban de esa manera, entonces hubo extorsión, hubo muchos problemas.

La violencia física era y sigue siendo una constante al momento de la detención; las aprehensiones y los cateos sin orden también siguen existiendo porque las autoridades, ordenadoras y ejecutoras, consideran que no importa cumplir unos derechos que los habitantes no conocen; ha habido además casos bastante fuertes de abuso sexual por parte de policías a mujeres de la comunidad. Con base en la idea de un pueblo ignorante del derecho formal y al que

peyorativamente consideran analfabeta, ejercen sin control el uso de la fuerza en los procesos penales.

Adicionalmente, ya durante el ejercicio de los procesos, la práctica de la justicia se torna parcial e impredecible. Si bien la figura del Ministerio Público subalterno, que ejerce y es miembro de la comunidad, es muy respetada y consultada, la situación sufre un quiebre cuando se trata de acudir al Ministerio Público de Cuetzalan, Zacapoaxtla o Teziutlán.

Algunas veces, hay gente de la comunidad que tiene problemas bastante complicados y optan por la resolución que brinda el sistema positivo. Sin embargo, dada la envergadura de los conflictos, como lo son el homicidio, lesiones graves o juicios sucesorios, en algunas ocasiones se requiere de la competencia de alguna autoridad fuera de la comunidad; son asuntos que el Ministerio Público subalterno o el juez de paz, quienes radican en San Miguel, no pueden resolver y el caso debe conocerse en otras instancias.

Cuando se notifica a las partes de tal situación, la gran mayoría prefiere dejar el problema latente, o resolverlo de otra forma, todo antes que acudir a las instancias de fuera porque en primer lugar se considera el gasto excesivo de un dinero que en general no se tiene. Según me fue dicho por un agente subalterno, los ministerios públicos suelen pedir dinero para hacer que los casos se vayan resolviendo, y a ojos de la comunidad, estas autoridades suelen beneficiar a quienes pueden darles más dinero.

El tener que salir de la comunidad representa la pérdida de un día de trabajo, gastos de pasaje y comida fuera, todo para que al final se le diga al peticionario: “yo no hablo tu dialecto”, “no hay investigación”, “si no me das dinero no tramito tus documentos”. El mismo agente refirió que es un gasto innecesario porque se sabe que el resultado será algún tecnicismo

ininteligible, que quizás ni siquiera aplique, o la insinuación nada sutil de que, sin dinero, las cosas no van a avanzar.

...por ejemplo, el agente del ministerio público no tramita los documentos. No los archiva, dice pues aquí no hay, que se vayan porque aquí no tienen ningún delito, no hay argumentos, fácil, y ¿qué va a usted a hacer cuando tienes un problema ahí?, ninguno, ahí nos vemos, y delante de ustedes le dicen: no tiene delito. Porque ahí es una -como se llama- diligencia, es oral, y debe de llevar testigos, ese es el problema que tenemos. Y aquí no se puede intermediar nada porque es una cadena desde arriba, nosotros podemos protestar, podemos decir tantas cosas, esto va a seguir, mientras el presidente nacional no cambie las gentes que ya están maleadas y ponga otras más que tengan deseos de hacer las cosas bien, porque, así como están, no.

Sólo quienes tienen o consiguen una “palanca” dentro del sistema de justicia deciden seguir adelante con los procedimientos. De acuerdo con el agente subalterno del ministerio público de San Miguel, un cincuenta por ciento de los peticionarios que acuden con él deciden llevar su caso ante el agente de Cuetzalan, y esta cifra cae abruptamente cuando es necesario ir ante otra autoridad fuera del municipio.

El sistema normativo formal ve el delito como una transgresión a una ley y que lleva aparejada una sanción corporal y/o económica y no trasciende a esa visión. Por ejemplo: no se detiene a analizar la situación económica del que comete un delito; si en su declaración dice tener un salario de ciento cincuenta pesos, aunque no sea cierto, porque muchas veces lo dicen pensando que de esa manera la autoridad pensará que es una persona trabajadora, la fianza se fija con base en esa declaración y entonces se ve imposibilitado de reunir la cantidad para la caución.

El comportamiento de los jueces es bastante sintomático cuando tienen que resolver un caso en el que se ven involucrados indígenas. Muchas veces, al resolver, los jueces o autoridades consignan y juzgan conductas de individuos y autoridades indígenas que actuaron bajo normas, valores y cosmovisiones propias (Escalante Betancourt, 2015). La sola idea de tener en cuenta la condición de indígena problematiza el ejercicio de la impartición de justicia para los juzgadores, quienes sienten que, si hacen especial consideración de dicha condición, están siendo parciales y juzgando con privilegios, lo que, para ellos, representa una transgresión a la imparcialidad y en última instancia a la seguridad jurídica.

El trabajo del juzgador es interpretar hechos y también interpretar normas para poder aplicarlas al juicio de tales hechos. Por ello, son de alto impacto las concepciones racistas y sobre la pluriculturalidad que operan en el trabajo interpretativo de las autoridades. Si el derecho formal se sostiene en clave positivista, es obvio que existe una incompatibilidad entre sus redes y las redes normativas no positivizadas ni cercanas a la cosmoexistencia occidental. La pretensión de verdad/objetividad que sostiene al derecho y al ejercicio interpretativo de la ley hace que sus actantes no puedan ejercer traducción para con otras redes normativas.

Cuando un indígena está involucrado en un procedimiento del derecho formal, operan las concepciones que de él y de su cultura tiene el juzgador. Con el fin de trascenderlas, al indígena se le quita ese carácter, y el juzgador lo homogeneiza para poder aplicarle, sin mayor consideración, el derecho formal. Así no sólo es consecuente sino deseable para el juez evadir pensar sobre la situación familiar del imputado, las condiciones de pobreza en las que vive y menos en cómo va a solventar la reparación del daño, cómo reunirá el dinero para la fianza. Al rendir su declaración, el indígena sufre el menosprecio, la discriminación, la intimidación y el regaño por no entender el lenguaje jurídico, y ello lo hacen presa fácil del ministerio público, del

juez o del abogado sin escrúpulos que para despojarlo de lo poco que tiene le hace la promesa de que pronto saldrá de la cárcel.

Buñuel en su obra magistral “Los Olvidados” (1950) rompió con la idealización del pobre que el cine mexicano sostenía; la mayor metáfora de la película es, quizás, que los pobres también tienen derecho a la maldad. Parafraseándola, diría que los indígenas también lo tienen, y, por ello, al hacer énfasis en el racismo sufrido por ellos ante las instancias de justicia, no estoy sosteniendo que no hubieren cometido conductas lesivas. Más allá de los sentidos de los fallos, lo que aquí importa es el andamiaje de percepciones y preconcepciones que las autoridades tienen de los pueblos originarios y que se materializan tanto en los fallos como en los procesos; situaciones de racismo y discriminación que la culpabilidad del indígena, si la hay, no justifica.

Es una situación de racismo jurídico estructural el que se vive porque éste no se detona por el delito *per se*. Como menciona Escalante Betancourt (2015), tampoco es la existencia de una cultura o valor diferente, sino que:

...el derecho no tolera justamente esa divergencia. Es decir, no es el factor cultural por sí mismo el que genera controversia legal, sino la pretendida ofensa que hace a nuestros valores jurídicos, pues el bien jurídico dañado resulta ser casi siempre la legalidad hegemónica y no la persona, derecho o bien de un tercero (p. 23).

Esta práctica jurídica es notoriamente abismal y epistemicida. El derecho se practica con base en un racialismo⁴⁵ encubierto, en el que las élites jurídicas, esto es, los grandes linajes de jueces y magistrados, así como demás autoridades encargadas de impartir justicia, promueven

⁴⁵ Escalante Betancourt (2015) cita a Tzvetan Todorov (2003) para señalar que el racismo es una práctica y actitud concreta basada en una idea de superioridad, y el racialismo hace referencia a las doctrinas, teorías e ideas que buscan justificar la superioridad racial.

interpretaciones y sistemas cognitivos que se asumen verdaderos y con mejor valía que otros, pero que, al considerarse ilustrados, niegan que sean denigratorias. Son abismales porque consideran, con base en su pretendida “superioridad racional”, que la mejor forma de lograr que las minorías tengan una mejor existencia es su asimilación y desaparición en la cultura y el derecho hegemónicos. Con un discurso que rechaza la discriminación cotidiana, la violencia y la exclusión de las minorías, las élites judiciales disfrazan la fobia a las diferencias que entraña el querer asimilar toda cultura y cosmoexistencia a aquella sobre las que se sostiene el derecho formal (Escalante Betancourt, 2015).

Muchas veces los peticionarios, una vez iniciado el procedimiento y pasado el desencanto de las autoridades externas, arreglan los conflictos por medio de la mediación de la comunidad, y se olvidan de los trámites iniciados. Como puede verse, el ejercicio del derecho positivo se realiza por parte de la comunidad, se acude a él y en ocasiones se confía en él, pero la retirada de su ejercicio se da tanto por la historia de opresión que con él se ha justificado, como por las constantes violaciones al mismo que subsisten hoy.

En el fondo de este ejercicio arbitrario del poder y de la fuerza del Estado subyacen dinámicas de discriminación basadas en el racismo. La condición de indígena de las víctimas es fundamental para entender el porqué de un abuso sistemático tan amplio del que dan cuenta tantas y tantas voces. Y no es que no haya víctimas del ámbito mestizo, sino que las víctimas de los pueblos indígenas en gran parte lo son por causa de tal condición y por la escasez de recursos.

Esta es la relación existente entre el derecho positivo y San Miguel Tzinacapan en cuanto a la materialidad de las mismas. Los efectos materiales impactan directamente en la integridad

del sujeto comunitario, al que se le ha impuesto la observancia de un derecho que, muchas veces, más que protegerlo, es visto y constituido como un mecanismo de violación.

Esta violación no es sólo material. Como había adelantado, también es cognitiva. El hecho de que San Miguel posea instituciones jurídicas como el sistema de brujería – curandería, los sueños y los delitos contra la naturaleza, que son inasibles para la racionalidad con la que opera el derecho formal, hace que este derecho las aborde como supersticiones, magia e idolatría propias de un pensamiento “atrasado”. Existen, alternativamente, el avance de una idea de que estas formas de justicia deberían desaparecer por “inexistentes”, y una continua producción de ausencia.

El derecho formal deviene epistemicida por su incapacidad de ejercer una traducción en red, pues, para ello, tendría que problematizar tanto su idea de racionalidad como su preconcepción de absoluto, objetivo y universalizable. El sistema de brujería – curandería, los sueños y los delitos contra la naturaleza, propios de San Miguel, son actores – red e instituciones que regulan efectivamente los vínculos sociales mediante canales comunicativos con la naturaleza y el inframundo; dichos canales y los medios de legitimidad de estos actores – red para impartir justicia son inasibles para el derecho formal porque no puede racionalizarlos.

La racionalización misma debe ser problematizada, puesto que, si se quiere un ejercicio de traducción dialógica, ambas matrices deben estar en igualdad de condiciones. Racionalizar implica subsumir una visión normativa a otra, positivizar no es traducción porque implica reconocer, *a priori* la validez y la superioridad del sistema de derecho formal.

En Cuetzalan existe un Juzgado Indígena; y, desde el discurso oficial, éste representa la unión por excelencia de elementos de ambas matrices, sin embargo, está constituido desde el

pensamiento occidental de positivizar para validar. Durante su fundación, la Comisión Takachiualis pugnó fuertemente para que el Juzgado fuera lo más cercano posible, y por lo tanto útil, a los pueblos indígenas; un asociado de la organización refirió lo siguiente:

El primer juez, aunque era de origen indígena, no estaba funcionando como autoridad indígena, ya que contaba con un asesor que era abogado; había un traductor del español al náhuatl, al parecer no había conciliación, y de inmediato las personas que habían acudido a ese juzgado se inconformaban con la Takachiualis; ello nos obligó a pensar en un diálogo con el presidente municipal. Éste, accedió inmediatamente con una muy buena apertura y muy dispuesto a dialogar.

La constitución del Juzgado Indígena nos muestra que, aunque de inicio se busca incluir a los pueblos indígenas y sus formas de resolución de conflictos, posteriormente estos intentos recaen en la idea de que se necesita “alguien de razón” para resolverlos, en una visión racista y paternalista, pues los órganos de y para los pueblos indígenas se constituyen desde la visión jerárquica de poderes y saberes. Adicionalmente, es una muestra más de que, para poder asimilar la justicia indígena, el derecho formal necesita transformarla mediante la positivación, en la que muchas veces, aquella se distorsiona, pues se adaptan las formas, como el diálogo o la conciliación, pero se mutila la base cosmogónica desde la que surge la verdadera efectividad de dichos mecanismos. Finalmente, cabe decir que el Juzgado Indígena, como las demás estructuras y ordenamientos referentes al derecho indígena, está limitado por la muletilla “y que no contravenga la constitución, las leyes, los tratados o el orden”.

Por ello, el juzgado indígena no responde plenamente a los requerimientos para resolver conflictos de acuerdo con los sistemas normativos indígenas. El miedo a chocar con el derecho positivo hace que el Juez Indígena consulte frecuentemente al Ministerio Público en lugar de

conciliar a las partes, de buscar una solución que satisfaga a todos, sobre todo, en cuestiones de tenencia de la tierra y situaciones que podría conllevar la comisión de algún delito.

II. Derecho tradicional transgresor.

El otro punto de tensión en la aplicación del derecho formal en San Miguel, y que puede ser similar en otras comunidades indígenas, es cognitivo y tiene que ver con la confrontación no de instituciones sino de matrices normativas y de cosmovisiones. Como ya adelanté en el capítulo anterior, la matriz normativa de Tzinacapan hace emerger otras integridades, producto de otra concepción del sujeto.

Estas integridades chocan con las del derecho formal, y éste, al auto-reconocerse como el único derecho existente y, por ende, válido, las produce como prácticas transgresoras e irracionales y, en última instancia, como no existentes. Adicional a esto, la aplicación de castigos corporales en las comunidades indígenas hace tiempo, permitió que el derecho positivo estigmatizara a las matrices normativas todas como incompatibles con el sujeto y el derecho de la modernidad.

Antaño, cuentan algunas personas de San Miguel, los castigos consistían, por ejemplo, en amarrar al transgresor a un poste situado en medio de la comunidad, y dejar ahí para que todos vieran que había cometido un delito; también se utilizaba el pasearlo amarrado por las calles del pueblo. Es claro que el castigo corporal tenía una función, más que lesiva con la integridad física, de evidenciar o hacer del dominio popular que cierta persona había cometido un acto lesivo para la propia comunidad. Aunque es evidente que estas prácticas ya no existen, sí eran muy cuestionables, y desde el punto de vista histórico deben ser problematizadas, más no fuera de su contexto.

Estos castigos mantenían a la comunidad como la ejecutora de la justicia; la persona era castigada, pero no apartada de la comunidad. Por ello hoy, cuando algún habitante de San Miguel es acusado de algún ilícito y debe ser separado del grupo social, el propio pueblo busca atenuantes para el delito, así como formas de resolución que satisfagan a ambas partes sin importar que el derecho formal considere como grave el delito, que se persiga de oficio o que alcance o no fianza; se busca no separar al individuo del grupo social. Es aquí donde puede verse con más nitidez la confrontación de matrices normativas; puesto que la comunidad busca evadir el derecho formal para aplicar el propio con el fin de protegerse, de no perder un miembro más, y la justicia formal ve esto como una afrenta y un ejercicio antijurídico, mismo que busca desarticular.

Para el derecho positivo, la pérdida de un miembro corporal en una riña es un delito que se castiga con ocho años de prisión y varios cientos de salarios mínimos como sanción económica y sin derecho a caución. Ha habido varios casos en los que, cuando el Ministerio Público está ejercitando la acción penal, las partes ya han llegado a un acuerdo y piden que les acepte el desistimiento. Basten dos ejemplos para ilustrar esto: un habitante de la comunidad se metió con la esposa de otro, quien, en el momento de sorprenderlos, dio una golpiza al adúltero tan fuerte que le sacó un ojo, y de no haber intervenido un defensor de derechos humanos de la comunidad, lo hubiera matado. El Ministerio Público tomó cartas en el asunto y cuando se iba ejecutar la acción penal, el lesionado mismo solicitó al Ministerio Público no continuar con la acción porque, dijo, ya habían hablado y habían llegado a un arreglo. La respuesta del Agente fue: “tú lo perdonarás, pero la ley no perdona”, sin embargo, el agraviado nunca quiso presentarse a pesar de los citatorios, de esta forma después de algún tiempo la instancia caducó.

Varias mujeres víctimas de violencia por parte de sus maridos, golpes entre otras cosas, se negaban a denunciarlo porque, decían: ¿cómo?, si es el papá de mis hijos, ¿cómo lo van a meter a la cárcel? Que nada más lo espante el Agente, y éste decía: vamos a meterlo a la cárcel para quitarle lo machito a este cabrón; mandaba a las mujeres víctimas con el médico legista pero éstas no acudían y se regresaban a su casa, aunque el marido nuevamente las golpeará.

En casos de riña donde hay lesiones, pueden escucharse estas expresiones, hechas por las víctimas, delante de la autoridad, refiriéndose al agresor: “pues que le pague sus salarios a mi esposo hasta que se recupere”. Como podemos ver, quizás de una forma muy pragmática, se busca la restauración del daño, y pocas veces el mandar a un miembro de la comunidad a prisión se ve como restaurativo.

Las prácticas normativas de San Miguel, asentadas en la reconciliación, se preocupan tanto del que delinque como de la víctima; se sabe que antiguamente al resolver una falta no se encarcelaba al delincuente, sino que se le obligaba a trabajar más para poder aportar para el sostenimiento de su familia y de la familia de la víctima, con lo cual se mantenía la cohesión en la comunidad. En sentido contrario, se considera que el sistema normativo formal deja a las dos familias en estado de indefensión.

Estas formas de resolución de conflictos y de visión respecto del uso del sistema formal por parte de los habitantes de San Miguel es vista como transgresora del orden legítimo. Las redes normativas inscritas en Tzinacapan son vistas desde el derecho positivo como transgresoras del orden formal, porque, en primer lugar no están legitimadas por el proceso formal de creación del derecho y, en segundo lugar, porque no se entiende desde qué visión emanan y qué es lo que buscan proteger. No hay un esfuerzo de traducción de esa matriz a la positiva, simplemente es

una producción de inexistencia por medio de la idea de que son inscripciones transgresoras de un orden, son el desorden mismo.

El derecho formal considera que impedir la participación de la justicia formal encarnada en el Ministerio Público y en la persecución de delitos es transgresor. Se transgreden también los valores custodiados por esta matriz normativa al permitirse la no persecución de delitos graves, e incluso es escandalosa la forma en que se conciben el castigo de delitos que, según dicha matriz, requieren prisión.

Esta idea de que el sistema normativo, -que aunque no es reconocido como tal sí se sabe que actúa, aun en forma de “usos y costumbres”-, es transgresor emana de una visión diferenciada en la que hay un derecho legítimo, un derecho que es derecho, unas prácticas que no lo son, y, al no estar investidas de la racionalidad legal, no pueden ser derecho e incluso son contrarias a él. Esta visión conlleva a la legitimación de la destrucción de los saberes que basan tales prácticas y por ello se ha creado el mecanismo legitimador de los fragmentos del derecho indígena que se consideran compatibles y susceptibles de ser racionalizados, descartándose, de facto, los que son “incompatibles” con el derecho racional. Esta es una visión, además de abismal, colonialista; avanza la generación de metrópolis normativas y cognitivas que buscan la hegemonía.

El derecho se convierte en un mecanismo de colonialidad porque busca establecer una centralidad epistémica y legitimadora de lo que puede ser normado y de lo que válidamente puede normar. Tras bambalinas, esto significa expandir un modo de pensar y de ver el mundo, establecer la razón como eje del pensamiento, y descartar aquello que no puede ser racionalizado. La resistencia a este avance colonialista y epistemicida así como los proyectos homogeneizadores que tienen una base cierta en la legitimidad que les otorga la ley, representa la

tensión más fuerte entre ambas matrices que chocan y se confrontan a un nivel cognitivo y epistémico, que tiene repercusiones en la vida material, en donde se expresa.

Basta ver el conflicto desatado por las concesiones mineras en territorios indígenas. El derecho positivo ve poco problema en conceder concesiones a empresas mineras extranjeras en territorios indígenas; se ve como un problema medioambiental, si acaso. Para los pueblos indígenas representa una afrenta directa la visión y experiencia del territorio, pues la tierra representa la raíz de la vida humana y el necesario equilibrio con la naturaleza. Las matrices normativas se confrontan porque el derecho formal no entiende ni pretenden entender que la tierra naturaleza es un sujeto vivo, actuante, y con canales de comunicación entre el ser humano y el universo necesario para la existencia misma. Y no se puede alegar que la matriz indígena no entiende al derecho positivo porque ha sido éste el que ha llegado de fuera, ha sido éste el que se ha erigido como legítimo y el que ha buscado activamente desaparecer los demás derechos; tampoco es dable hacerlo porque son mineras y gobierno mexicano los que llegan a los territorios de los pueblos, y porque no es una confrontación entre iguales; se trata aquí más bien de la lucha de un poder que actúa y un contrapoder que resiste.

No es sólo tildar de transgresor lo que convierte a la matriz indígena en un no derecho; es la legitimación de las acciones resultantes de esa visión estructurada y construida a lo largo del tiempo por la razón legal hegemónica. La Constitución Mexicana, desde su creación, ha sido un reflejo del fenómeno aquí descrito.

Como menciona López Bárcenas (2009), esta Constitución despojó, con el afianzamiento del régimen federal y del municipio, a los pueblos indígenas prácticamente de todos los poderes que antes habían ejercido, producto de la autonomía relativa con que contaban gracias a haber sido, paradójicamente, parcialmente olvidados de la forja de la Nación. La Constitución de 1917

sólo legisló sobre los derechos a la tierra de los pueblos indígenas, pero no incluyó nada más. Adicionalmente, al establecer la división federal de la nación y los límites de los estados, el orden legal fracturó territorios culturales de los pueblos originarios.

No se olvida la reforma constitucional de 1992 y la posterior, de 2001, a raíz de los Acuerdos de San Andrés. Sin embargo, la primera únicamente reconocía el carácter pluricultural de la Nación, y sólo de manera indirecta a los pueblos indígenas como sujetos, reconociendo parcialmente sus derechos culturales. La reforma de 2001, que significó la positivación y traición de los Acuerdos, reconoció, es cierto muchos más derechos a los pueblos indígenas, pero la distorsión e incumplimiento fundamentales se dieron al momento de negarse a reconocer como sujeto de derechos a los pueblos indígenas.

Menciona Bárcenas (2009) que modificar la Constitución General de la República no es transformar una de las leyes del país, sino el mismo pacto federal donde descansa la forma de organización del Estado y de la vida social. Por ello, más que modificar el orden jurídico, una reforma constitucional cambia las bases jurídicas sobre las que descansa dicho orden.

Los Acuerdos no buscaban, de forma central, otorgar más derechos individuales a las personas pertenecientes a un pueblo indígena, sino reconocer a nuevos sujetos de derechos. Era reconocer a los pueblos indígenas y a los derechos colectivos emanados desde su condición de sujeto – comunidad, como parte fundante de la Nación. En sentido amplio era reconocer como sujetos plenos, de este lado de la línea, a otros más allá de los individuales, con derechos fundamentales reconocidos desde la totalidad de dicho sujeto. Ello, como se ha visto, no sucedió.

Los derechos que sí fueron reconocidos son bastante útiles y abren el camino para poder luchar contra la injusticia que desde el mismo sistema jurídico es cometida contra los pueblos

indígenas. También es un intento de reconocer al sujeto comunitario sin romper con la hegemonía del sujeto moderno individual; cosa que, si bien no se ha logrado porque ello pondría en tela de juicio tanto la constitución misma de la nación como unidad, como la identidad de quienes hoy detentan el monopolio del poder político. Es una afrenta ontológica que los poderes que se consideran constitutivos de la Nación se niegan a aceptar.

Estos derechos, que hoy continúan en expansión, son bastante loables en cuanto han hecho un poco más fácil la supervivencia de las matrices normativas indígenas. Han permitido la pervivencia de formas de justicia tradicionales, de formas de organización social, de elección de autoridades, pervivencia de la lengua y al territorio, y han normado nuevas formas de relación con los tres niveles de gobierno.

A pesar de ello, y aunque existen ya varios matices a la concepción de que la comunidad es la suma de individuos o individualidades, no se ha terminado, y quizás ni empezado, a romper la hegemonía colonial del derecho formal. Estos derechos, útiles y reconocidos, lo son en tanto pasaron por un proceso legislativo. Fueron válidos hasta que estuvieron en la Constitución, como si los pueblos indígenas y sus sistemas normativos hubieran nacido en 1992 o en el 2001.

Los sistemas de los pueblos indígenas, al parecer, no pueden existir como verdadero derecho si no son “blanqueados” para ser en la esfera del derecho válido. Este es el epistemicidio jurídico, producto de la colonialidad del derecho. Es mutilar ciertas redes normativas de las matrices cognitivas que los hacen posibles para integrarlos a la metrópoli epistémica del derecho válido.

La colonialidad, como se ha sostenido, es el lado oscuro de la modernidad, por decirlo de alguna manera. Es en parte resultado y condición para la existencia de la modernidad; y por ello,

la sujeción al derecho emanado de la misma y a su categoría central de racionalidad y legalidad, es colonialista.

En primer lugar, el ejercicio del derecho positivo explicado en la primera parte de este capítulo referente a las afectaciones materiales basadas en una práctica racista y discriminatoria inscriben una dinámica de colonialidad del poder. Ésta se define como la imposición y el reforzamiento de clasificaciones raciales étnicas de la población del mundo, lo que permite la perpetuación de patrones de poder justificados por tal clasificación (Quijano, 2007, en Quintero, 2010).

El ejercicio discriminatorio material representa una reafirmación de la dinámica de colonialidad del poder intrínseca en el derecho formal. No es únicamente problema de los ejecutores, como se ha visto, la constitución de dicho derecho fomenta el desconocimiento de lo otro jurídico, del otro derecho. Para quien se forma en el derecho positivo, es fácil ejercer tal colonialidad pues se encuentra justificada desde la visión misma del derecho auto-proclamado legítimo.

Seguidamente, lo relatado en este segundo apartado representa una forma de colonialidad cognitiva o del saber. Ésta dinámica se desarrolla produciendo a la racionalidad científico – técnica como único modelo válido de producción de conocimientos, dejando fuera cualquier otra episteme (Lander, 2000); todos los conocimientos que no se ajusten a la episteme dominante son vistos como pre-científicos. Así, el conocimiento tiene una clara dimensión geopolítica (Mignolo, Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo, 2003), en la que lo válido es producido en los centros de poder del sistema – mundo y distribuido desigualmente hacia las periferias, que son consumidoras, pero jamás productoras de conocimiento (Dussel, 1994).

Se ejerce colonialidad cognitiva porque no considera como productores de conocimiento normativo a los pueblos indígenas. Lo es además porque destruye las fuentes cognitivas de las que dicho conocimiento emana.

No pasa desapercibido que existen nuevos instrumentos legales *sui generis* que protegen a los pueblos indígenas. Tras 17 años de espera, por ejemplo, ha sido aprobada por el pleno de la Organización de Estados Americanos la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Adicionalmente, el Sistema Interamericano posee, dentro de las sentencias de la Corte Interamericana, importantes razonamientos y disposiciones que benefician a los pueblos originarios.

Casos como Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay o Comunidad Indígena Sawhoyamaya vs. Paraguay contienen importantes criterios sobre los derechos de los pueblos originarios, mismos que amplían su esfera de derechos y las responsabilidades de los Estados respecto de su protección. Sin embargo, sobre los mismos pesan las consideraciones hechas respecto de los derechos de los pueblos indígenas reconocidos en el *corpus iuris* nacional. Representan brechas importantes de exigibilidad, son bastante valiosos porque a través de sus consideraciones se pueden obligar al Estado Mexicano a cumplir ciertas prerrogativas no contempladas en el orden jurídico nacional, sin embargo no cuestionan de fondo el colonialismo epistémico y ontológico en el que se basan.

Finalmente debo decir que considero que estas dos prácticas coloniales representan el ejercicio de la colonialidad del ser. El ser es una propiedad de la metrópoli, es una cualidad de humanidad que necesariamente produce, dentro de la lógica de la no existencia, un no ser, que carece de mundo (Fanon, 2009; Maldonado Torres, 2008). Es establecer una forma de ser en el

mundo, en donde quienes no caben, son expulsados haciéndolos morir en un sentido amplio. Son los condenados de la tierra (Fanon, Los condenados de la tierra, 1999).

III. El derecho positivo en San Miguel: temporalidad y espacialidad híbridas.

La relación de ambas matrices y cosmovisiones es de tensión intercultural permanente. Aun así, al interior de la comunidad, es posible una aplicabilidad híbrida, consistente en la transformación del ejercicio del derecho positivo por parte de quienes lo ejercen, es decir, gente de la propia comunidad que, al ocupar un cargo civil emanado de la matriz positiva, imprime en él las características no sólo del sujeto comunitario, sino de las formas de regulación de la convivencia que imperan en el mismo.

Si el trasladar los roles del sistema positivo como el agente del Ministerio Público o el Juez de Paz al ejercicio, valores y tiempos de San Miguel genera una tensión entre el funcionario y la matriz normativa occidental no es fácil decirlo, ya que los cargos del sistema cívico – religioso en la comunidad han sido dotados de un respeto bastante consolidado que hace que los mismos sean tratados con mucha reverencia, orgullo y responsabilidad por quienes los ejercen.

La tensión de la que sí hablan es aquella que se genera cuando deben ejercer de mediadores entre sus peticionarios y sus superiores jerárquicos, quienes se encuentran fuera de la comunidad. Muchos de ellos sufren la misma discriminación que los peticionarios, y algunos otros simplemente refieren la impotencia que surge cuando, aún con el cargo, no pueden hacer mucho para solucionar problemas de la comunidad, ya que estos dependen de la intervención de autoridades externas a las que poco les importa el destino de los pueblos indígenas y sus problemas.

La actitud de abandono de las grandes estructuras normativas ha obligado, y quizás de forma positiva dado que ello ha representado un terreno fértil para la hibridación, a adaptar los cargos civiles a las necesidades de la gente. La tensión que genera este puente intercultural a quienes ejercen los cargos civiles se expresa también en la constante necesidad de mostrar resultados o hacer gestiones “correctas” a los ojos de las autoridades jerárquicamente superiores para permitir el financiamiento de alguno de esos puestos.

Un habitante de la comunidad me comentaba que el gobierno del Estado ya no quería renovar la plaza del Agente Subalterno del Ministerio Público, y que se pretendía que todo se arreglara con el Agente de Cuetzalan. Así, el pueblo consideró que, si el Agente subalterno terminaba su periodo y renunciaba, la plaza ya no se renovaría; por lo que se buscó convencerlo para que se mantuviera en el cargo.

El mismo agente me contó que era difícil, equilibrar ese trabajo, poco remunerado, con sus demás obligaciones y deberes, y que a veces también era víctima de las habladurías o la envidia, pero que el pueblo le reprocharía muy fuerte si por él se perdía la plaza, por lo que tenía que ejercer esa mediación entre las pretensiones de las autoridades de fuera y los deseos del pueblo. Y es que, me dijo, su cargo emanaba, fundamentalmente, del pueblo.

Si bien el cargo emana de una matriz normativa occidental y está sujetado, formalmente, al imperio de la ley positiva, el agente subalterno del Ministerio Público se elige por medio de una reunión del pueblo, mismo que envía una terna, por conducto de la presidencia municipal, a la Fiscalía General del Estado, que es la que determina en última instancia a quién aprueba como agente.

El cargo del presidente auxiliar también emana de la matriz positiva, si bien quienes ejercen no representan, de manera formal, algún partido político. Se forman planillas y éstas son votadas durante las elecciones generales mediante los mecanismos del Instituto Nacional Electoral. Sin embargo, antaño, me contó un conocido que ejerció de presidente auxiliar, la elección se realizaba por plebiscito y los candidatos eran impulsados por organizaciones de la propia comunidad y/o por la Cooperativa. Existía el candidato de la presidencia auxiliar, el apoyado por la Cooperativa y otras organizaciones, así como el apoyado por el INMECAFÉ, por ejemplo. La elección se desarrollaba contando públicamente a los participantes, quienes se formaban atrás del candidato que apoyaban.

El presidente auxiliar también interioriza las tensiones de la relación con otros actores externos de poder. Es el encargado, por ejemplo, de vigilar la relación con la presidencia municipal, o de enfrentarse a ella si es necesario, en nombre de la comunidad.

Lo mismo aplica para el juez de paz de la comunidad, o para otros cuerpos que, aunque ejercidos desde la matriz normativa sanmiguelense, tienen una relación formal con el sistema positivo, como es el caso del comité del agua potable que, aunque autónomo en muchas de sus decisiones, debe respetar ciertos lineamientos en lo que respecta a la propiedad y a la administración de servicios, o los comités escolares, que muchas veces funcionan como contrapeso a los abusos de los maestros pero que también llegan a chocar con los lineamientos de la SEP o federales en materia de educación. A pesar de ello, la práctica asamblearia y de la faena sigue viva, y, como veremos en el siguiente subtema, la relación de matrices se estrecha cuando se trata de elegir a las personas que integrarán u ocuparán estos cargos.

El ejercicio de los cargos antes descritos, como he mencionado, se transforma de acuerdo con las necesidades de la comunidad, dada la libertad que se tiene al ejercerlos, posibilitada en

gran medida por el olvido de las autoridades externas. Estos cargos entonces mutan y comienzan a ejercer funciones que la ley positiva no ha dado a sus ejecutores y que, en sentido positivo estricto, serían ilegales, dada la contravención al principio de estricto derecho, que menciona que, mientras los particulares tienen permitido todo aquello que no está prohibido, las autoridades sólo pueden hacer lo que les está expresamente permitido por la ley.

Aunque no se trata de cargos tradicionales propios, la forma de ejercerlos sí lo es (Comité de Derechos Humanos de Tzinacapan y Centro de Investigación de PRADE A.C., 1991). Así, el agente del Ministerio Público, más que ejercitar una investigación de los delitos de su competencia, ejerce de mediador, y, además, conoce de problemas no relacionados con el ámbito penal. A la par de sus obligaciones como acordonar el área del delito o abrir carpetas de investigación sobre robos o violencia doméstica, el agente subalterno se encarga de reconciliar problemas de tierras, habladurías, levantar actas sobre lo que sea que la gente le pida, acuerdos entre familiares, etc. Además, ejerce su autoridad para detener riñas o peleas.

El presidente auxiliar, igualmente, ejerce su cargo como si de uno de los del ciclo ceremonial se tratase; lo ejerce como un servicio, y tiene claro, la mayoría de las veces, que está para servir al pueblo. Sus funciones se mezclan profundamente con el ciclo ceremonial y el sistema de cargos religiosos. A la par de tener a su cargo el Registro Civil, se encarga de regular parte del ejercicio de las costumbres de la comunidad, es quien da la cara ante cualquier autoridad foránea, y sus funciones se expanden a ser el primero que obedece cuando se manda, ya sea a la faena o a cualquier trabajo o cooperación necesaria para la comunidad, aunque dicho trabajo sea dentro del ámbito de lo religioso. Adicionalmente, es una autoridad mediadora y reconciliadora bastante solicitada.

Los comités funcionan también como autoridades con mayores facultades que otorgar servicios. Las asambleas convocadas por el Comité del Agua Potable son verdaderas catarsis, donde gente de la comunidad puede sacar, a veces de forma incluso visceral, el conflicto que tiene con otros habitantes, y en donde la asamblea funge como mediadora.

El trabajo de las oficinas gubernamentales en la ciudad se identifica con la denominación más clásica de lo público, las oficinas son espacios públicos, atendidos por servidores públicos, que son pagados por el Estado; son espacios del Estado que ofrecen un servicio a la ciudadanía, bajo sus propias reglas: los trabajos se realizan únicamente en el espacio público que es la oficina, y en un horario determinado, prebenda de los servidores públicos.

Sin embargo, en San Miguel muchas veces quienes ejercen los cargos emanados del derecho formal no tienen ni tiempo ni lugar; sus casas se convierten en las oficinas de despacho, atienden lo mismo a un lesionado en riña que a una familia con pleitos de tierras en su casa o en algunos banquitos que sacan de detrás del mostrador de su negocio, si lo tienen. El ejercicio de resolución de conflictos y de mediación tiene espacios y tiempos dispares; se hace mientras se vende un paquete de pan o un litro de Coca Cola, o al regresar de la siembra.

Este ejercicio también se puede hacer a cualquier hora del día, o incluso ir a tocar por la noche a casa de la autoridad para ser atendido. Las autoridades no se niegan puesto que los cargos no se ejercen con la cualidad que en la ciudad o en otros poblados; son un servicio prioritario a la comunidad, es otra forma de servirle, también de generar para sí un prestigio y un poder. Por ello, no se niegan a las necesidades del pueblo en cualquier horario.

Así como un mayordomo o un danzante lo son todo el año a cualquier hora, y responden a los deberes de sus cargos cuando les es requerido y donde sea necesario, así las autoridades de

estos cargos responden, en su casa, tienda o la calle, de noche o de día, sin horarios fijos. No siempre atienden a las mismas horas ni en los mismos lugares.

La rigidez de la atención se rompe, y más que burócratas, son servidores. El tiempo y el espacio de ejercicio de los cargos genera una transformación en la práctica del derecho positivo en San Miguel; adecúa éstos a sus tiempos, y a la relatividad de algunos espacios, donde las investiduras formales son desacralizadas y lo común invade el espacio de ejercicio.

El cargo es respetado claro, y consultado, pero ello no conlleva a la especie de adoración y reverencia que de los servidores públicos se hace en otras latitudes, tales como las oficinas de burócratas, donde tal adoración hace que los lugares y tiempos sean sagrados, imposibles de trastocar. Los cargos civiles en San Miguel, aunque muy respetados, no son extraordinarios, y por lo tanto no invisten la reverencia necesaria para tener un tiempo y un espacio normados; hay una clara conciencia en los habitantes de la comunidad que las autoridades se deben a dicha comunidad.

Sus espacios son comunes, y por eso no se ve mal pedirle a una autoridad como el presidente auxiliar que ejerza funciones en su casa o en la calle. Lo mismo sucede con el agente subalterno. La temporalidad deja de ser un atributo limitativo de quienes ocupan los cargos civiles y se convierte en una cualidad sujeta a las necesidades del pueblo, que es quien decide, en última instancia, donde y cuando ejercen sus funciones estas autoridades.

Los tiempos de permanencia sí están limitados y sus términos se cumplen. Aunque las personas que sirven en ellos quedan investidas de una autoridad moral importante para que su voz suene y sea escuchada en la comunidad, los cargos se dejan y se vuelven a ocupar conforme mandan las leyes. Por eso sostengo que las temporalidades y espacialidades del derecho positivo

se hibridan con la concepción del uso del tiempo y del espacio de San Miguel, así como con la forma de ejercer un cargo. Esta es la forma en que el derecho positivo se ejerce en la comunidad, y es una forma transformadora y potencialmente dialógica entre ambas matrices, pues las modificaciones que hace San Miguel del derecho positivo no lo transgreden sustancialmente, sino que ponen lo transformable de sus instituciones a diálogo con la forma de ser del sujeto comunitario, lo hibridan y ejercen así, hasta con alegría, su práctica.

Incluso la cárcel merece una mención especial. En San Miguel hay una celda, pero nunca se usa; cuando alguien es llevado a prisión, se va al centro de reinserción social de Zacapoaxtla. Como he mencionado anteriormente, se busca, por todos los medios, evitar la pérdida de un miembro de la comunidad siguiendo alternativas a la prisión, aunque hay veces que esto no es posible, ya sea porque la víctima sí busca que el agresor vaya a prisión o porque no puede evadirse la persecución del delito.

Así, ante la separación del grupo doméstico y del sujeto comunitario, algunos infractores que han ido a prisión han resignificado la misma, cambiando el sentido que para ellos tiene su tiempo de internamiento. Se le llama “la escuela” o “el internado”, haciéndose referencia a que la cárcel tiene talleres donde aprenden oficios como la carpintería que, cuando salgan, les va a permitir establecer un pequeño negocio en la comunidad o tener trabajos en la zona. Así, la cárcel se vuelve un tiempo de aprendizaje, no de reinserción, que para eso no sirve; se convierte en una escuela obligatoria y ellos la reinscriben como un espacio/tiempo que les permitirá una mejor reinserción, quizás, en la comunidad, cuando vuelvan a ella.

IV. La tensión de la laicidad: un derecho positivo transformado.

La separación entre la religión y la política en San Miguel es prácticamente inexistente, y ello representa una de las mayores tensiones – hibridaciones de ambas matrices normativas. El principal enlace que posibilita este fenómeno es el sistema de cargos del ciclo ceremonial.

El sistema de cargos, como ha quedado explicitado en el capítulo anterior, permite que las personas que participan en él adquieran un prestigio en la comunidad, así como poder que se ejerce con fines políticos. Pues bien, el principal fin político que tiene el participar en el sistema de cargos es el poder acceder a un cargo de elección popular del sistema civil. Los cargos religiosos representan un prerequisite para que la comunidad vea con buenos ojos y elija a una persona para ocupar el cargo de presidente auxiliar o de juez de paz, por ejemplo. Un compañero de la Comisión se refirió así al servicio para con la comunidad:

Los servicios en favor de la comunidad son muy importantes, ser topil, fiscal, danzante, ir a la procesión, ser mayordomo, realizar faenas, etc. Son la escuela de formación para el ejercicio de la autoridad, entendida como otro servicio; en esos cargos se aprende, sobre todo, a obedecer y a servir; es el *curriculum* para ser presidenciable o para ser nombrado juez de paz o sub-agente del ministerio público. A pesar de la influencia de los partidos políticos para la elección de las autoridades, siempre se toma en cuenta qué ha hecho el candidato en favor de la comunidad. Para el que aspira a ser autoridad, estos cargos le dan la sabiduría para resolver los conflictos y si ya es mayor de edad, mucho mejor, porque la figura del anciano aún es muy apreciada en la familia y en el pueblo. Ha habido casos en los que la autoridad ha sido ejercida por personas relativamente jóvenes, pero como han ejercido algunos servicios de los mencionados anteriormente, se considera que tiene la sabiduría del anciano.

Por lo tanto, tener conocimientos sobre las leyes o sobre el derecho no basta para aspirar a ser autoridad, más aun, el estudio se considera un obstáculo para la resolución de conflictos. Varias veces escuché esta expresión de quien reclamaba algún acto de autoridad que lesionaba los derechos de alguien: “estos cabrones entre más estudian, menos respetan a la autoridad”, “éstos no saben cómo se resuelven los problemas”.

El sistema de cargos se establece como un prerequisite porque permite constatar y tener evidencia de que quien quiere servir a la comunidad, saber hacerlo. Comúnmente se dice que para ser presidente auxiliar se debe haber sido, con anterioridad, mayordomo de San Miguel Arcángel. Esto porque dicha mayordomía es la de mayor complejidad y jerarquía, y es una culminación de la maestría en el ejercicio del servicio a la comunidad y a Dios; es una demostración de que se sabe el significado profundo de lo que significa ser sanmigueño, y de que no sólo se sabe, sino que se ejerce.

La apertura en el sistema de cargos a mayor participación de las mujeres ha permitido que éstas también puedan ocupar cargos civiles, tales como regidurías. Es bastante reciente el ver la emergencia de las mujeres y la tensión que ello genera en la vida ritual de la comunidad; grupos de danza como los migueles primero aceptaron mujeres “miguelas” y en los últimos tres años las han vuelto a prohibir, hecho que habría que investigar más a fondo. Las mujeres, desde la década pasada han dejado de estar conformes con los roles y han solicitado una y otra vez su inclusión en papeles antes exclusivamente masculinos, y las propias autoridades han ido aceptando este cambio y buscado fomentar dicha inclusión. No es sencillo establecer la temporalidad de estos cambios porque no ha sido lineal; sin embargo, considero que la relación con cuerpos de conocimiento externos, tales como la enseñanza universitaria y el ejercicio profesional, han sido

un impulso importante para que mujeres de la comunidad soliciten cada vez más su inclusión en la vida ritual de la comunidad.

Como prerequisite es una norma cuasi-absoluta, al grado de que existe un rechazo generalizado de aquellos que buscan ocupar un cargo civil eludiendo el sistema de cargos, tal como sucedió con la imposición fallida del juez de paz narrada en líneas anteriores. Este rechazo también puede manifestarse a un nivel menos beligerante pero no por ello menos intenso, produciéndose comentarios sobre la ignorancia de quien ejerce el cargo o su incapacidad de servir correctamente a la comunidad.

El prerequisite no es el único modo de relación de las matrices normativas, pues durante el ejercicio de los cargos la relación con el poder civil es imprescindible. La danza es una práctica que tiene una relación muy importante con la presidencia auxiliar, pues el poder civil la acompaña a lo largo del ciclo, escucha atentamente sus necesidades a lo largo de la preparación para la fiesta de San Miguel, busca cómo atenderlas, aconseja a los danzantes y éstos realizan su primer ensayo o, al menos, uno de ellos, ante la presencia de las autoridades civiles. En una entrevista, una danzante narró:

Se baila en la casa del presidente. Es una forma de dar las gracias y de respeto porque él va, nos invita desde antes, nos pide que vayamos a su casa y ese día sabemos que está en la casa del mayordomo; se va [a la presidencia auxiliar] desde la vuelta, en la vuelta tienes que ir a la presidencia, en la vuelta vas primero a la iglesia, saludas, bailas unos seis sones, después vas a la presidencia y vuelves a saludar. Los mayores hablan con el cuerpo de regidores y con el presidente; se habla de la importancia de las danzas y todos lo demás, de menor rango, escuchamos, desde los niños, desde allí se les enseña que tienen que escuchar, y después el 27 de septiembre lo mismo, así como en la vuelta, se

hace lo mismo, el 27 que es en la entrada, se va de la iglesia, y después, cuando terminas de bailar los sones en la iglesia vas a la presidencia. Es una muestra de respeto; pero no solo es por el presidente, también es para todo el demás como cuerpo civil, regidores, allí te están esperando, o sea en la presidencia puede no recibirte el presidente, no hay problema porque tú sabes que está ocupado haciendo cosas que son para la fiesta, pero ya cuando vas a su casa, tiene que estar el presidente.

El poder civil es un actor muy importante, en el ejercicio de sus funciones, para la realización del ciclo ceremonial. Articula, junto con las funciones que la ley le confiere, varias funciones propias del sistema de cargos, y que se llevan a cabo desde la configuración de la autoridad civil como una de servicio equiparable a la de un cargo del sistema religioso. Es el poder civil el encargado de buscar a los fiscales de la iglesia, de llevar el control de las mayordomías, de acompañar los ensayos de las danzas y de convencer a los músicos que no quieren participar. De acuerdo con algunos entrevistados, algunos cargos del poder civil también participan en otras actividades del ciclo, no sólo en la fiesta de San Miguel.

Los regidores son los que reciben todas las posaditas, también en Ayotzinapan; es que aquí no se hace lo que dijo Benito Juárez, la Iglesia acá y el Estado allá; aquí es todo junto, pero no hay ningún conflicto, es una forma de organización, que ha funcionado, porque el presidente le toca de ley la primera, y ya luego los demás regidores, y ya sabes, ya, te digo que cuando entras ahí, ya sabes a lo que vas. Y si no sabes pues lo tienes que apechugar.

El presidente debe ejercer distintas obligaciones dentro del sistema de cargos religiosos en virtud de su cualidad de presidente, y el cuerpo de regidores igual. La tensión de la laicidad surge porque las autoridades y el derecho positivo están formalmente separados de la Iglesia.

Históricamente esta ha sido una de las luchas emblemáticas de la República liberal para constituirse. Iglesia y Estado se han disputado el monopolio de la mexicanidad (Gómez Izquierdo & Sánchez Díaz de Rivera, 2011).

El establecimiento de una autoridad racional-legal para el manejo del Estado, en contraposición a la autoridad tradicional o carismática, más relacionada con el fenómeno religioso, como establecería Weber (Ritzer, 2001), invistió al poder civil de un aura racionalista y formal que aún hoy detenta. Como menciona Rabotnikof (1998), el poder civil, entendido como el poder común, o de todos, en contraposición a la dimensión individual, permitió la identificación de lo público con lo gubernamental, la esfera del poder estatal.

Así, la República liberal, mediante su fundamento legal – constitucionalista, separó al Estado de la Iglesia, al poder civil, político y público, de la manifestación religiosa, que fue relegada a la esfera de lo privado, quedando establecido, de una forma casi pétrea, que no habrían de volver a mezclarse. Ello permitió la emergencia de pensamientos e ideas invisibilizados por la hegemonía del pensamiento católico, así como el establecimiento de instituciones seculares, pero, además, fomentó que la esfera espiritual se replegara al ámbito privado, dejando la arena pública al ejercicio racional del poder.

Sin embargo, las cuarteaduras en el constructo de Nación homogénea han dejado ver que, si bien esta separación aún se ejerce radicalmente, las otras naciones mexicanas, invisibilizadas y negadas pero existentes, tales como los pueblos indígenas, han hecho casi omiso a la histórica lucha de los liberales. En San Miguel, el ciclo ceremonial y el sistema de cargos se realizan con base en la religiosidad, y el ejercicio del poder civil no se entiende sin la práctica de los cargos religiosos, y sin una fuerte relación con los elementos espirituales y supranaturales de la comunidad.

La religiosidad de que están investidos los cargos civiles está relacionada con la iglesia católica como institución sin estar supeditada a ella. La religiosidad de San Miguel se vive más bien al margen de la institución y aunque existe una relación con ella, también existen la tensión y la confrontación; y si es necesario enfrentarse al cura o al obispo, se hace; y la iglesia juega entonces más un papel de ente exógeno, diferenciado de la religiosidad que sí es intrínseca de la comunidad y que empapa los roles civiles, confrontándolos con una laicidad que no sólo busca separar instituciones sino extirpar la concepción espiritual del mundo del ejercicio del poder político.

Antes de proseguir debo hacer énfasis en que este es un tema delicado y con una gran variedad de matices. No se trata de avalar teocracias o sostener que es efectivo y deseable el ejercicio de un poder público desde la visión religiosa católica, pero es cierto que muchas comunidades indígenas aún hoy problematizan de forma directa la idea de la laicidad entendida como una completa negación de la influencia espiritual en la vida política propia.

En comunidades como San Miguel, se da entonces una articulación del poder civil y religioso, generando una abierta, más no manifiesta, confrontación al carácter laico del ejercicio del poder público/civil. Este ejercicio representa sí, una tensión no a nivel personal sino a nivel normativo – cognitivo, puesto que es una transgresión, por llamarlo de alguna forma, a una de las instituciones que, sin explicitarse así, son fundantes de la Nación moderna. Representa una confrontación la característica racionalista de la matriz positiva, y a su ejercicio especializado y alejado de los valores espirituales de las sociedades a las que norma.

Sin embargo, no es sólo confrontación, es también una transformación, pues poner en tensión la laicidad permite la emergencia de un derecho positivo que se ejerce incorporando otra idea de práctica de la autoridad y del poder. Asimismo, es un cambio de los elementos que

entrarían en conflicto con lo fundante de la matriz de San Miguel y del sujeto comunitario mismo, permitiendo que ambas no sólo coexistan, sino que se ejerzan en las mismas situaciones, a partir de los puentes o hibridajes realizados.

El derecho híbrido tiene como base sustantiva la ley positiva y las atribuciones que el Estado laico provee a los cargos civiles, pero articula elementos propios del sistema normativo de San Miguel. La temporalidad y la espacialidad del cargo están supeditadas a las necesidades del sujeto comunitario, la religiosidad, los sueños, el miedo y la envidia son parte constitutiva y considerada en el ejercicio del poder civil, y el derecho formal que regula los cargos adiciona los prerequisites no escritos de haber tenido un cargo, de saber servir, de saber reconciliar.

Este ejercicio es dialógico porque, al coincidir ambas matrices en los mismos ejecutores, se permite una ponderación entre lo que se considera pertinente desde la matriz sanmigueleña, pero sin llegar a dañar las relaciones con el Estado de modo que la comunidad se perjudique.

Es en estos ejercicios de tensión e hibridación en donde se inserta el trabajo de la Comisión Takachiualis, que analizaré a continuación.

Capítulo Séptimo

La Comisión Takachiualis: institucionalización y prácticas transnormativas.

Los procesos organizativos de los que hablé en el capítulo primero se configuraron a partir de su emergencia/inserción de y en San Miguel Tzinacapan, así como mediante la interacción con los actantes descritos en el capítulo quinto. La Comisión Takachiualis, surgió de una necesidad concreta: proteger a los miembros de dichos procesos de las amenazas de que eran objeto y frenar los abusos que sufrían los indígenas de la zona a manos de los poderes establecidos y fácticos locales. Sin embargo, en su caminar, fue desarrollando elementos de carácter transnormativo, producto de la interacción relacional con el ciclo ceremonial, con el sistema de cargos, con el sistema de brujería/curandería y con el patriarcado; así como de su continuo contacto y abordaje de la tensión/hibridación de matrices normativas descrita en el capítulo sexto.

Cada uno de los actantes que componen al sujeto comunitario y que sostienen la relación del mismo con la naturaleza y con el cosmos han encontrado formas de gestionar la tensión que ha supuesto para la cosmoexistencia de San Miguel el entrar en contacto con aquélla emanada de la modernidad. Los procesos organizativos como PRADE, el TTO y la Comisión han aprendido, con los años, a vivir en esta tensión y en las contradicciones propias de San Miguel.

Como parte de la comunidad, la Takachiualis no ha podido, ni ha querido, escapar de la fuerza cohesionadora que permite la supervivencia del cosmos – San Miguel. En tanto actante, su sustancia ontológica está determinada tanto por la interacción con San Miguel y su cosmoexistencia, como por la interacción con la matriz normativa occidental, que en principio fue el cuerpo de conocimiento que constituyó su base.

Las organizaciones que nacieron en San Miguel han sido interétnicas. Así, la Comisión Takachiualis se formó, primero como grupo de defensores populares, a partir de gente de la comunidad que estaba vinculada a otros procesos como PRADE, y de actores externos que también laboraban en Tzinacapan. La iniciativa surgió debido a que un miembro del equipo había sido acusado falsamente de despojo y detenido sin orden de aprehensión. Además, otro miembro había sido amenazado por sus continuas críticas a la forma en que algunos personajes caciquiles manejaban el poder en el municipio.

En palabras de un asociado, la idea de crear un grupo de defensores, y, más adelante, una Comisión de Derechos Humanos, fue el contar con un “paraguas” que parara los abusos y los peligros que surgían de hacer frente a prácticas abusivas e ilegales cometidas por acaparadores en contra de los indígenas al momento de comprarles el café o la pimienta. De igual forma, emergieron casos de abuso sexual o de golpes por parte de agentes de los acaparadores.

La Comisión inició ejerciendo como un despacho de representantes que acompañaban a los indígenas ante las instancias de procuración de justicia locales, tales como los juzgados municipales, los agentes del ministerio público y otros. Sin embargo, como se verá, posteriormente, la interacción entre la Comisión y la espesura de la vida de San Miguel iría configurando nuevas relaciones, nuevos conflictos y nuevas áreas de trabajo.

Los miembros de la Comisión constataron que los conflictos no se daban únicamente entre gente de la comunidad y “fuereños”, sino que había una cantidad considerable de situaciones de abuso o violencia entre miembros de la comunidad, y que ir ante las instancias de procuración de justicia no siempre era lo que los peticionarios querían, aunque algunas veces era inevitable.

Mediante el uso de sus redes de relaciones, PRADE contactó a actores tales como los sacerdotes, que en aquel tiempo promovían las comunidades eclesiales de base, para que invitaran a la gente a unirse al naciente grupo de defensores. Fue así como un conjunto de treinta personas de San Miguel y de otras comunidades comenzaron a reunirse para capacitarse.

La capacitación versó enteramente sobre instituciones del derecho formal: los derechos fundamentales, la Constitución, el juicio de amparo, nociones básicas de derecho penal, agrario y civil. Al inicio el grupo de defensores populares se reunía en la parte alta del palacio auxiliar, y, posteriormente se trasladaría a una casa de la familia Osorio, cuando el grupo comenzó a consolidarse.

Para impartir las capacitaciones, una vez más fueron utilizadas las redes con actores externos. Uno de los co-fundadores de la Comisión recurrió al Instituto Nacional Indigenista, al Frente Nacional de Abogados Democráticos y a otras instituciones para que algunos de sus abogados fueran a impartir talleres de derecho. La idea de la Comisión, en esta etapa, era la de fungir como un gestor que hiciera accesible el derecho formal, altamente tecnificado, a los indígenas, pues se pensaba que gente que conocía el contexto sanmigueleño y regional podría traducir de manera más efectiva las normas y procesos legales, permitiendo la emergencia de una “cultura de respeto a los derechos humanos”.

La capacitación era presencial y expositiva. Sin embargo, una vez que los miembros se encontraban capacitados en un área, tenían el deber de capacitar en la misma a todo el que lo solicitara. Este es el origen del pensamiento común en San Miguel que identifica a los miembros de la Comisión, aún hoy, como abogados. A la par de las capacitaciones, los miembros, con los fundamentos más básicos del derecho, se hicieron unas credenciales de papel y se fueron a

acompañar a gente de la comunidad y de la zona que tenía que comparecer ante las autoridades del derecho formal.

No fueron pocas las veces que presentado y defensor fueron víctimas, al mismo tiempo, del racismo que impregna la práctica judicial. Algunos defensores, indígenas, iban a los juzgados vestidos de calzón de manta, y, al momento de las audiencias o careos, el juez o el agente del ministerio público les preguntaba: ¿ustedes quiénes se creen que son? ¿qué hacen aquí?, a lo que, según me refirió un asociado, contestaban, temblando de miedo: somos defensores de derechos humanos, sabemos que la Constitución permite que acompañemos al imputado para que se respeten sus derechos.

En un ambiente jurídico que se rige por la norma consuetudinaria de “como te ven, te tratan”, la falta de traje y corbata generaba que la autoridad intentara intimidar a los defensores. Muchas veces los acusaron, verbalmente, de “usurpar” las funciones de un abogado, y les dijeron que hacían un trabajo ilegal. Además, no faltaron las frases peyorativas “indio” o “ignorante”, cuando se presentaban en las oficinas gubernamentales.

Sin embargo, ese acompañamiento temprano y la cercanía con los defendidos permitió un incremento rápido en la popularidad de la organización; quizás en parte porque los peticionarios veían que, aun cuando los defensores sabían manejar el derecho formal, eran amenazados y discriminados como ellos. La rápida identificación de gran parte del pueblo con la Comisión permitió al grupo de defensores institucionalizarse.

No me refiero a que adquirieran personalidad jurídica, aunque ello, en efecto, sucedió, sino a que se consolidaron como un actante que permitía una traducción unidireccional del derecho formal a la cotidianidad indígena. Como he mencionado, el *actante – institución* hace

referencia al *estar entre* que permite la traducción. La institución tiene la capacidad de conectar acontecimientos locales con definiciones globales, ausencias y presencias, y también tiempos distintos. El *actante - institución* tiene la capacidad de constituirse como un *guion concreto*, más que como una categoría generalista. El guion concreto, en la teoría del actor – red, es el resultado del proceso mediante el cual un *actante – institución* recoge ciertas propiedades que se traducen en potencialidades de efectos en la interacción; es la suma de efectos posibles que puede producir la interacción de ese actante, y que se originan a través de la interacción particular que se produce dentro de ese *actante – institución* en el pasado.

La interacción con actantes que despliegan guiones concretos puede generar tres tipos de disyunción con quienes interactúan: una disyunción actorial, temporal y espacial. Esto es, permiten transportar, en el ejercicio de la mediación⁴⁶ en la red, a otro tiempo, a otro lugar y “dentro” de otro actor – red.

La Comisión Takachiualis ejerció como un actante – institución, pues, como se verá más adelante, coadyuvó a sostener la red del sujeto comunitario mediante la reconciliación, es decir, colaboró a que un sujeto, en este caso San Miguel, conservara su sustancia duradera y sostenible, y, además, permitió conectar la particularidad del contexto indígena de San Miguel con la definición global de ley, derecho y proceso legal, y traducir el tiempo comunitario con el tiempo legal, creando las disyunciones propias de un *guion concreto*. La traducción de temporalidades fue necesaria porque los tiempos en el sistema formal son rígidos, “fatales” en palabras de García Maynez (1992), y el tiempo comunitario no se ajustaba a esa rigidez. Si se quería que un asunto

⁴⁶ Con el fin de diferenciar el concepto de mediación de la Teoría del Actor – Red con el de mediación como práctica procesal del derecho, he de mencionar que para Latour la mediación tiene el sentido de acción. Cuando un actante se relaciona con otro, crea un puente, genera acción o mediación entre actantes y significados presentes y ausentes.

legal llegara a buen puerto, era necesaria esta traducción, a veces, apresurada. Alguna vez en un pleito por el delito de fraude, una persona de la comunidad que había perdido una pierna, debía comparecer a una audiencia, se acercaba el fin del plazo y no llegaba, y, ante la desesperación de la inminente pérdida del asunto, el asociado que acompañaba a dicha persona fue a buscarla corriendo, y, al ser ese peticionario una persona con dificultades para moverse, el asociado lo cargó en sus hombros y lo llevó corriendo al juzgado.

La Comisión emergió como institución por su *estar entre* el derecho formal y la vida cotidiana de San Miguel. Se convirtió en el *guion concreto* que ejercía mediación o acción en palabras de Latour (2001). Ello porque la acción, entendida como *ser* entre otros dos actantes, se ejercía cuando el actante Takachiualis era capaz de transformar, mediante la lengua náhuat, el saber positivo en un relato coherente e inteligible para la comunidad, y las peticiones de la comunidad en un argumento técnico adecuado a los oídos formales. Aunque ese *estar entre* no se agotó nada más en ese ejercicio.

La Comisión devino institución gracias a su capacidad de traducción y de mediación entre la comunidad y el sistema formal. Dicha mediación se mostró efectiva y capaz de mantenerse en el tiempo, así como de generar un comportamiento en red no sólo previsible sino deseable: un constante freno a la arbitrariedad; la policía sabía que si veía aparecer a un mimbrot de la asociación, ya no podría ejercer con lujo de violencia su trabajo. Ello acercó ciertamente a la población que necesitaba el ejercicio de protección del “paraguas” Takachiualis; sin embargo, lo que intensificó los lazos entre el pueblo y su Comisión, más que el carácter interétnico del grupo fue el uso mayoritario del náhuat. Y la intensidad de esa relación fue la que cambió a la Takachiualis y le permitió un acercamiento a la normatividad sanmigueleña.

La lengua y el ejercicio de defensa fueron la puerta para el ejercicio de la transnormatividad. Ello porque ambas permitieron que la comunidad identificara a los asociados como personas cercanas, que les entendían y les hablan en su lengua y que se peleaban si era necesario con los policías para defenderlos. Los defensores alcanzaron un estatus elevado en la comunidad, se convirtieron en personas en las que se podía confiar y cuyas opiniones tenían un peso importante, pues, como para el resto de los cargos, mostraban que sabían servir. Esto permitió que la gente comenzara a contarles problemas diferentes a abusos por parte de autoridades, abriendo nuevas vetas comunicativas entre la Comisión y el pueblo, lográndose la emergencia de relaciones con otros actantes y con formas de resolución de conflictos propias de los ancianos y padrinos, que atravesaron el trabajo de la Comisión que, hasta entonces, estaba básicamente, arraigado en el derecho positivo.

El uso del náhuat no se pensó, al principio, como algo que tuviera efectos a largo plazo. Era una cuestión operativa, de utilidad y que, claro, iba en concordancia con lo establecido por los diversos tratados internacionales en materia de pueblos indígenas firmados por el Estado Mexicano. Era operativo porque permitía dialogar los derechos de manera más fácil con los peticionarios, era de utilidad porque permitía hacer público qué derechos se tenían y cómo podían exigirse, y porque ello permitiría, de acuerdo con las metas de la Comisión, alcanzar la cultura de respeto y defensa a los derechos humanos que se buscaba. Con ese ánimo, se tradujo la Declaración Universal de los Derechos Humanos al náhuat, y los cursos y talleres que se reproducían se dictaban en náhuat.

La operatividad de la lengua permitía ejercer de traductores en las instancias judiciales. Hubo casos en los que el abogado de la contraparte de un indígena “traducía” lo que el inculpado quería decir, pero lo traducía mal, para beneficiar a su cliente. Miembros de la Comisión

ejercieron más de una vez de traductores en el Centro de Reinserción Social de Zacapoaxtla o en el juzgado de ese Distrito Judicial para evitar que aquello sucediera.

La lengua permitió conectar con espacios y tiempos de San Miguel. No sólo llevaron los peticionarios las formas normativas de sus papás y de sus abuelos a la Comisión, y, a fuerza de repetición, solicitaron una y otra vez la resolución de conflictos muy diversos por medio de esas formas, sino que eso permitió que la Comisión saliera de sus cuatro paredes, y que se afanzara como institución relacional con el sistema normativo de San Miguel.

La institucionalidad llevó a la organización a relacionarse con otros actantes importantes de San Miguel, tales como el ciclo ceremonial o el sistema de cargos, y la lengua facilitó e intensificó el ejercicio de comunicación entre matrices normativas que, aunque incipiente, estuvo presente desde el momento en el que la Comisión ejerció de traductora lingüística de saberes jurídicos.

I. Hablar con el pueblo: lengua y relación con los actantes sanmiguelenses.

Una vez que el vínculo entre la Comisión y el pueblo creció en confianza gracias a la lengua, ambos actantes comenzaron una suerte de diálogo en la praxis. No quiero decir que la comunicación entre ambos fuera inexistente, pero la relación que surgió de la interacción entre los asociados y los peticionarios fue transformando a la organización, que se retroalimentó de lo que los peticionarios fueron solicitando, contando y mostrando.

A la par de consolidarse como una organización formal, con estatutos, objetivos, personalidad jurídica y financiamiento otorgado por el Instituto Nacional Indigenista, así como otros apoyos dados por organizaciones no gubernamentales como Amnistía Internacional y entidades tales como la Embajada de los Países Bajos en México, la Comisión también se fue

consolidando como una suerte de lugar de escucha y de apoyo más allá del conflicto basado en la ley. Dos peticionarios me refirieron que, casi desde el principio, mucha gente del pueblo sintió a la organización como suya y que, aunque no estaban muy seguros de saber todo lo que hacían, confiaban en los asociados, porque les hablaban en su lengua y porque eran sanmiguelenses, es decir, porque compartían un piso de creencias, saberes, formas y pensamientos similares.

El acercamiento entre la Comisión y el pueblo en este periodo le permitió, también, afianzarse como una organización autónoma, independiente de la organización de la que surgió. Refiere Almeida (2002) que, si bien en el inicio del grupo de defensa las decisiones y organización estuvieron en manos de PRADE, conforme se fue dando un proceso de consolidación de la organización naciente, ésta pasó a ejercer su proceso de toma de decisiones de forma autónoma, aunque sus miembros nunca dejaron de pertenecer a PRADE o a la Tosepan, y aunque la Comisión trabajó de manera cercana a las organizaciones afincadas en San Miguel, logró consolidar su autonomía.

Durante 1989, como ya he mencionado, se impartieron tres cursos de defensoría a los miembros del grupo de defensores populares, en donde se estudió la Constitución, el juicio de amparo, el derecho agrario, penal y civil. La participación en los talleres permitió a los miembros indígenas del Centro de Investigación de PRADE A.C. seleccionar a los miembros de la comunidad con los que iniciar el Comité de Derechos Humanos de San Miguel, que se constituyó en octubre de 1989 para, en noviembre siguiente, organizar el cuarto curso de defensoría.

Entre 1991 y 1992, el Grupo de Defensores Populares se transformó en la Comisión Takachiualis, al adquirir personalidad jurídica, aunque como he mencionado en párrafos precedentes, la defensa ya se realizaba ante las autoridades desde finales de 1989. En 1992, la

organización declaraba que sus objetivos fundacionales eran los siguientes (Comisión Takachiualis, 2002):

- Crear una red vigorosa de grupos locales coordinados en la región, atentos a la defensa de los derechos humanos frente a los atropellos a la dignidad humana, al respeto a las culturas y a la naturaleza.
- Promover la justicia en el medio rural e indígena para todos y en particular para las mujeres y niños, respaldando este trabajo por el propio comportamiento de los miembros de los grupos locales.
- Realizar trabajos de investigación documental y de campo con el fin de conocer la realidad local, regional, nacional e internacional, en lo referente al pasado y al presente, en lo que toca a la vigencia de los derechos humanos y al funcionamiento de los sistemas de justicia indígena y oficiales.
- Formar y capacitar defensores populares de los derechos humanos y de las garantías individuales y colectivas que conozcan elementos básicos de derecho familiar, civil, penal y agrario, y que conozcan cómo aplicar ese conocimiento y sepan moverse en su medio para promover una cultura de libertad.
- Llevar a cabo acciones de asesoría y gestión y defensa de los derechos humanos y saber canalizar hacia las competencias disponibles los casos cuya complejidad requiera de asesoría, supervisión o apoyo más especializado.
- Mantenernos informados de lo que acontece a nivel local, regional, estatal, nacional e internacional en relación con la defensa y promoción de los derechos humanos.

- Crear y consolidar vínculos con círculos cada vez más amplios de grupos e instituciones abocadas a las tareas de promoción de la justicia.
- Difundir los trabajos, los logros y los problemas de los comités locales.

A partir de 1992, la Comisión enfocó sus esfuerzos a la defensa de los pueblos indígenas ante las autoridades de la procuración de justicia. Uno de los principales problemas que se fueron perfilando conforme se ejercía la defensa fue el uso y no uso de la lengua náhuat.

...a los indígenas se les sentenciaba sin traducirles nada del proceso, [...] el abogado de oficio no era más que un palero. Y se sabía que las autoridades locales y municipales se hacían de la vista gorda en casos de homicidio, robo o violación; que comerciantes abusivos lograban ventajas personales a través del uso de influencias y de la fuerza, que médicos legistas daban informes y peritajes que no correspondían a la verdad; que jueces de la región daban dictámenes en función del monto monetario que ofrecían las partes en conflicto (Sánchez & Almeida, 2005).

En tanto grupo interétnico, la mayoría de los miembros hablaban el náhuat, así que, como ya se señaló anteriormente, el trabajo comenzó a realizarse, de manera preponderante, en esa lengua, lo que facilitó la comunicación con los peticionarios. Si en algo fueron enfáticos los peticionarios entrevistados fue en que acudieron alguna vez a la Comisión porque les hablaban en náhuat, y que sabían que otros que habían acudido alguna vez lo habían hecho por esa misma razón.

El náhuat en San Miguel es la lengua materna de la casi totalidad de los habitantes, y ha sido articulada como un eje central y distintivo de los proyectos que han nacido del pueblo desde

los 70's hasta la actualidad. Tal es el caso de la comunidad cultural *Yehualmalakat*⁴⁷ y la radio comunitaria *Tzinaka*⁴⁸, ambas creadas por jóvenes, que realizan sus actividades con un uso constante y consciente de la lengua. De manera distinta a lo que ha sucedido en otras zonas indígenas del país, el náhuat no se ha perdido con la migración o con la “occidentalización” de los jóvenes. Involucrados o no con grupos de trabajo de la comunidad, la gran mayoría de los jóvenes hablan el náhuat en público, ya sea dentro o fuera de San Miguel.

La migración es un fenómeno que no ha alcanzado grandes dimensiones. La mayor parte de los jóvenes que emigran, salen a Zacapoaxtla o a Puebla a estudiar o a trabajar, y son muy pocos habitantes los que se van a Estados Unidos; asimismo, no son muchos los que establecen su residencia de manera permanente fuera de Tzinacapan. Sin embargo, la lengua los acompaña. En una ocasión un señor de la comunidad llamó a un asociado de la Comisión desde Baltimore sólo para poder oír y hablar el náhuat, le comentó que, al no poder hablar la lengua allá, se sentía muy solo.

Conforme corrió la década de los noventa, mientras la organización se consolidaba, el ejercicio de la defensa cambió y se diversificó. La praxis de la relación Comisión – Pueblo fue mutando las redes con las que la Comisión tuvo interacción; el ejercicio de los actantes de San Miguel modificó el *estar entre* de la asociación, para hacerla mediar con otros actantes de los que los sanmiguelenses también sentían abuso. Y ese abuso era, en gran medida, por el uso de la lengua. La Comisión debió tratar, entonces, con el sistema educativo encarnado en maestros rurales y en directores de escuela, o con enfermeras y médicos de las clínicas locales o del

⁴⁷ Del náhuat, espiral.

⁴⁸ Del náhuat, murciélago.

Hospital Integral de Cuetzalan. Incluso se llegó plantar cara ante la Iglesia, pues sacerdotes y obispo también pecaban de discriminación.

En este tipo de relación y defensa el derecho formal era la base cognitiva y procesal, y el elemento indígena era la lengua. Algunos maestros, además de déspotas o altaneros, prohibían el habla del náhuatl a los alumnos, así como el uso de la ropa indígena, y aún hoy quien no porta el uniforme oficial tiene prohibida la entrada al plantel; además de eso los golpes como castigo eran algo bastante común, por ejemplo, un maestro agarraba a dos niños del cabello y hacía chocar sus cabezas, otro solía quitarles la comida que llevaban para el recreo y un tercero solía ponerles apodosos denigrantes. Y así, la Comisión era requerida por los padres de algún niño agredido, debiendo confrontarse al maestro. En una ocasión un profesor alardeó de que él no le tenía miedo a nadie y de que podían ir con quien quisieran, él iba a castigar a los niños como quisiera. La organización, junto con los padres de los niños agraviados, denunció al profesor, y, ya al borde de la cárcel, éste se comprometió a dejar de agredir a los infantes.

En otra ocasión un médico del hospital integral de Cuetzalan le negó la atención a una señora indígena de San Miguel. Le dijo: -No te voy a atender si me hablas en tu dialecto, ya nos tienen hartos por hablar así-. La Comisión tuvo un diálogo con el médico y le hizo saber que la negligencia y la discriminación son conductas punibles y justiciables.

La Iglesia también ejerció actos de discriminación por los que la gente de San Miguel solicitó la intervención de la Takachiualis. Una vez el obispo de Puebla visitó una iglesia de la región y, al ver el templo rodeado de plantíos, ordenó la inmediata remoción y destrucción de las plantas, pues consideró que “humedecían la construcción” e hizo oídos sordos a los señores indígenas que le explicaban que eran plantas medicinales y que las cultivaban para recuperar la forma de sanar de sus abuelos y no tener que acudir tan seguido al hospital de Cuetzalan.

Solicitado el apoyo, un miembro de la Takachiualis se entrevistó con el obispo y le expuso los derechos de los pueblos indígenas, solicitándole la reparación del daño, pues lo que había hecho constituía un agravio. Finalmente, el obispo accedió a reponer el costo del plantío, y terminó sus disculpas con un sonoro “qué desgraciados”, refiriéndose a los quejosos, en tono de broma.

Casos como estos fueron moviendo el sitio en la red que la Comisión ocupaba. La fuente de los agravios se encontraba de manera intrínseca en la idea de inferioridad que las autoridades civiles, educativas, religiosas y sanitarias tenían de la lengua y de los saberes indígenas. Fue así como el trabajo de la Takachiualis, de manera incipiente, fue moviéndose de esparcir el saber positivo y frenar los abusos de policía y jueces a la defensa del uso de la lengua, de la dignidad de la cultura y del valor de los saberes. No sólo se defendían lengua y saberes porque su trasgresión lesionara a los habitantes de San Miguel, sino porque esas agresiones negaban su capacidad de ser idioma y conocimiento válidos.

Esta dinámica de petición se intensificó a tal grado que la protección de los derechos humanos en estricto sentido, si bien no pasó a un segundo plano, sí quedó al nivel del resto de las labores de defensa y acompañamiento. La clínica, el salón de clases y algunas veces el templo se convirtieron en lugares en disputa, en los que quienes detentaban el poder sabían que había una organización que podía actuar para defender la lengua y la integridad de los sanmigueños, lo que fue manantial de nuevas tensiones, pues se mantenían ideas como que “la letra con sangre entra” o que los derechos humanos “impedían la buena educación” de los niños porque ya no se les podía tocar, ya no se les podía castellanizar.

La lengua se fue descubriendo, poco a poco, como una de las principales razones de ser de la Comisión. Los peticionarios acudían a buscar protección por causa de discriminación por

su lengua, y porque sabían que los miembros de la Comisión la hablaban; les hablaba en ella, les explicaban y no sólo los defendían a ellos en particular, defendían la lengua, le hacían saber a los discriminadores que no era un dialecto, y con ello, defendían a la comunidad. La gente llegó a querer y a apreciar a la Comisión porque no usaba el español para tratarlos como inferiores, sino que, al haber nacido de la comunidad, nació hablando náhuat, era un sujeto como ellos, cuyos defensores también sufrían en carne propia la discriminación, y representaba un caminar juntos en la dignidad del idioma.

La lengua se volvió tan importante que los talleres de capacitación, práctica común dentro de las estrategias de la Comisión, se daban en náhuat. Estos permitieron una reproducción del saber adquirido, mismo que fue socializado y que, conforme era discutido de taller en taller, iba adquiriendo nuevas perspectivas, conceptos y ejemplos a través de la participación de los asistentes.

El manejo del idioma permitió la cercanía entre la comunidad y la Comisión, así como la construcción de una confianza mutua. Me dijo un asociado: el pueblo sabía que tenía detrás a la Comisión y la Comisión se sentía respaldada por el pueblo. Como he mencionado anteriormente, defensa y lengua establecieron nuevas redes de relaciones entre Comisión y pueblo.

El ciclo ceremonial y el sistema de cargos, como precisé en el capítulo quinto, son actores – red o actantes que permiten no sólo sostener al sujeto comunitario, sino que forman parte de él en la interacción. Permean la vida comunitaria y regulan el tiempo de la vida, la conducta de los individuos, la relación con la divinidad, así como el uso y la constitución misma de los espacios y su relación la temporalidad.

La articulación de la Comisión con elementos tan importantes para la vida sanmiguelena como la lengua le generó una relación con la vida espiritual de San Miguel a través de la convivencia en momentos del cronotopo ciclo ceremonial. No se trató de una inserción de la organización en la red del ciclo ceremonial o en el sistema de cargos, pues la comisión no entró dentro de la red de ambos, sino que estableció canales relacionales en momentos específicos, mediados por la aceptación de las autoridades del ciclo a dicha participación.

Un asociado me comentó que cuando empezaron a trabajar y la gente comenzó a ver no sólo los resultados, es decir, procesos más justos, una disminución en la violencia de la policía y un mejor trato de algunas autoridades, sino que los asociados seguían siendo gente común en el pueblo, les empezaron a tener más confianza, tanto a ellos como personas como a la Comisión. Los empezaron a invitar a mayordomías, a las procesiones, y, cuando la Comisión consolidó su número en quince asociados, y éstos empezaron a ser identificados como miembros de la Comisión en la colectiva, en la vereda o en el campo, les empezaron a contar problemas más personales con vecinos, con la pareja o la familia, y también los empezaron a invitar a hacerse cargo de algunas responsabilidades en las celebraciones religiosas de la comunidad, como poner flores en la iglesia, participar en Corpus Christi u organizar eventos dentro de la fiesta patronal.

Me contó una asociada de la organización:

...si porque la comisión tenía participación directa por ejemplo en la Fiesta, a nosotros nos tocó muchas veces organizar el *Xochipitsauac*⁴⁹, a la Takachiualis, la Takachiualis también hubo un tiempo en el que nos tocó ir a hacer las *kakalis*⁵⁰ de una religiosidad, o

⁴⁹ El canto a la mujer indígena, y, a la vez, un canto sagrado para ocasiones muy solemnes, como bautizos o bodas. Literalmente quiere decir flor menudita.

⁵⁰ Del náhuatl, casas de mentira, son pequeñas chozas hechas de palma donde se da la bendición con el Santísimo Sacramento en la festividad de Corpus Christi.

sea una fecha religiosa de la iglesia, que es creo que el día de los Manueles, Corpus Christi, que se acostumbra, a la Comisión también nos dieron una y pues la gente, o sea nosotros íbamos, y pues ya todo lo que encierra en sí las formas tradicionales. La Comisión por ejemplo yo recuerdo que teníamos un pequeño Niño Dios y un Crucifijo que había llevado Miguelito Félix que era el más anciano del pueblo, que había bendecido la Takachi, bueno que había inaugurado por decir de alguna manera la Takachiualis, él había sido el padrino, primero punto número uno el más anciano del pueblo, punto numero dos con las formas que en ellos perviven, Miguelito llevó un crucifijo, bueno con todo lo que es el rito o ritual del pueblo, no pues que el *tekolkaxit*, las flores, el ritual de cuando recibimos una imagen, todo eso.

Aunque organización de derecho positivo desde el inicio, la Comisión nunca buscó tener un carácter laico. Los asociados se persignaban ante la imagen que estaba en el local, se oraba antes de la evaluación de mayo, y la motivación para la defensa de muchos asociados provenía de las comunidades eclesiales de base, donde se habían formado, o de la vida religiosa a la que habían pertenecido. Más de un asociado me refirió durante las entrevistas que su motivación para trabajar en la organización era espiritual.

Esta latencia de lo espiritual dentro de la organización le permitió conectar bien con los eventos religiosos de la comunidad y relacionarse con el ciclo ceremonial. Ambos elementos estuvieron presentes durante la vida activa de la comisión y representaron una parte importante de lo cotidiano de la organización.

Como ha quedado precisado con anterioridad, el sistema de brujería/curandería es un elemento subterráneo pero importante en la vida de San Miguel, pues funge como un auténtico mecanismo ajusticiador y como una vía de comunicación con el *Talokan*, el inframundo. La

Comisión tuvo una relación corta y muy esporádica con este sistema del que, sin embargo, nunca se negó la existencia.

La realidad y eficacia de la brujería, sobre todo, era bien conocida por casi todos los miembros de la Takachiualis dada su vida en el pueblo, por lo que nunca estuvo a debate si era verdad su ejercicio o si de verdad había una comunicación con el *Talokan*; lo que estuvo a debate alguna vez fue cómo considerar tal práctica si algún peticionario llegaba solicitando ayuda contra el brujo. Sin embargo, tal punto jamás prosperó, el ejercicio de temor y secrecía a la brujería permeó en los habitantes de San Miguel que pertenecían a la Comisión, y el tema fue tratado muy poco, aunque sí se puso sobre la mesa.

Me refirieron que alguien comentó en una junta: ¿la brujería podría violar algún derecho humano?, no hubo respuesta. Era claro que la Comisión no podía acudir en este caso al sistema positivo, pues la brujería, para la matriz occidental, no existe, así que el derecho positivo no puede castigar aquello que va más allá del plano de “lo real”, y, por otro lado, enfrentar al brujo armado únicamente con el dicho de la víctima representaba un peligro potencial para los asociados de Takachiualis, quienes podían pasar a convertirse en víctimas de los “trabajos” del brujo, contra los que no tenían defensa.

Sin embargo, una vez un asociado sí atendió un caso de brujería en el ejercicio de la defensa en la Comisión, aunque fuera de una manera sin confrontación. Así me lo contó:

Una mujer fue a la Takachiualis, me pidió ayuda y me dijo así:

-Ayúdame, porque este señor me está embrujando, me está haciendo maldad-

Yo le pregunté que cómo lo sabía y ella me refirió que él se lo había afirmado. Me dijo:

-Me está haciendo maldad porque me engaña con otra mujer y yo los sorprendí, lo supe porque un día le pregunté ¿dónde tienen sus relaciones sexuales? Y él me dijo donde, y fui y los encontré, como le dije que iba a acusarlo, me dijo que no lo hiciera porque me iba a arrepentir, porque iba a ir con un brujo-

Yo le dije que en la Takachiualis podíamos ayudarla a divorciarse porque eso era una causal de divorcio, pero ella me dijo que no, que quería que le dejara de hacer maldad, así que la convencí de que ningún brujo tiene más poder que nuestro Dios y que San Miguelito, que así, con oración, podía contrarrestar la maldad del brujo.

Sin embargo, nunca se fue más allá. De acuerdo con el mismo asociado, existía el temor de confrontar al brujo y posteriormente pasar a ser víctima de él. Además, permeaba mucho entre los sanmiguelenses la costumbre de no hablar mucho de ese tema. En la comunidad, el tema de la brujería se habla solamente de manera interpersonal y con mucha cautela, nunca se trata en un espacio público. A los fuereños se les suele aseverar que eso pasa en otras comunidades indígenas, pero no en Tzinacapan.

No existió más relación con el sistema de brujería/curandería como actor – red. Se aceptó su existencia, y se respetó mucho su ámbito de competencia. Este fue quizás, un acuerdo tácito entre Comisión y peticionarios, pues aquélla no ahondó más en el tema y éstos no llevaron casos iniciados en el sistema de brujería/curandería a la organización; era como si fuera bien sabido el límite entre sistemas de justicia, de tal suerte que el plano supranatural del *Talokan*, compuesto también por los delitos contra la naturaleza y el papel reconciliador de los curanderos, fue el único elemento de San Miguel con el que la organización no entabló una red de relaciones y de *estar entre*.

La reconciliación, ese eje de la normatividad sanmiguelense, fue el que más impactó el trabajo de la Comisión. Existió una relación de comunicación cognitiva con los ancianos a través de la memoria de los peticionarios, y ello permitió que la mediación emergiera como una forma fundamental de trabajo.

La mediación fue posible porque esta era descrita y solicitada por los peticionarios cuando la Comisión y sus miembros ya tenían un prestigio y generaban una confianza grande en la comunidad, y ello permitió descubrir, también, las dinámicas de agresión entre sanmiguelenses y las propias dinámicas deshonestas de algunos asociados, dentro y fuera de la Comisión. La asociación, como se verá a en los subcapítulos subsecuentes, pasó no sólo a traducir el derecho formal a los peticionarios y al pueblo mediante el uso de la lengua, sino que articuló en el interior de su trabajo, algunos elementos del sistema formal y del sistema normativo de San Miguel, mismo que intentó vivificar mediante su uso intensivo, solicitado por los mismos peticionarios, para resolver conflictos que a ojos del sistema formal eran y son inexistentes. Además, mantuvo una relación de tensión con el Estado, pues intentó contener y mediar conflictos entre ambos sistemas normativos, a la par de combatir la aplicación injusta de la potestad punitiva de la autoridad formal.

II. Emerger desde el pueblo: resolución híbrida de conflictos.

Canclini (2009) menciona que la hibridación es el “conjunto de procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (p. 3). Para este autor, la hibridación puede darse a través de procesos comunicacionales y más que el producto híbrido, lo que interesa es el proceso de esa hibridación. Así, como se verá a continuación, el trabajo de la Comisión

Takachiualis ejerció este tipo de procesos comunicativos y de traducción generadores de nuevas prácticas.

“La gente misma lo fue pidiendo, cuando vieron que defendíamos de la policía, nos decían, ayúdame porque mi vecino me roba, o porque fulano arrimó su lindero a mi terreno”. Así me refirieron varios asociados el cómo la Comisión dejó de atender únicamente conflictos con autoridades y pasó a resolver conflictos de tipo interpersonal, mayoritariamente, entre gente de la propia comunidad. Y según me fue dicho, de vez en vez los peticionarios relataban cómo resolvían en San Miguel los conflictos antes, “en la época de los abuelos”, y, más de una vez, estos relatos eran más bien una súplica, un pedir que el conflicto en cuestión se resolviera por esos medios y no por el derecho formal. En su caminar, la Comisión pasó de escuchar a preguntar activamente estos medios no formales, y a aplicarlos en casi todos los casos antes de acudir a instancias judiciales. Después de un tiempo, la organización llegó a ejercer sistemáticamente una mediación y resolución de conflictos fuertemente influenciada por la mediación originada en la comunidad, en busca de la reconciliación.

La semilla de la mediación en la Comisión Takachiualis comenzó con su trabajo primigenio; como he relatado anteriormente, la lengua y la defensa generaron la confianza para que la comunidad buscara en la organización la resolución de otro tipo de conflictos. Un miembro me contó que cuando se comenzaron a acompañar y a escuchar conflictos interpersonales, la solución que se proponía de inmediato era acudir con la autoridad correspondiente, ya fuera el juez o el agente del ministerio público, pero eso llenaba de miedo a la gente. La Comisión aseguraba que acompañaría a presentar la denuncia y asesoraría, pero muchas veces eso no satisfacía ni generaba tranquilidad en los peticionarios.

Los casos fueron variados, pero la gran mayoría estaban relacionados, tal como se muestra en informes de 1995 y 1996 de la propia Comisión, con la tenencia de la tierra, la violencia doméstica contra la mujer y el robo. Los tres casos podían configurar delitos de manera sencilla, por lo que la Comisión, al inicio, proponía de manera constante un acompañamiento para presentar la denuncia correspondiente ante el agente del ministerio público. Sabiendo que se contaba con la capacidad para acompañar a las víctimas, con el amparo en la Constitución y con la capacidad de presionar a los aparatos de justicia por medio de las campañas mediáticas, lo más práctico era iniciar un procedimiento judicial.

A pesar de ello, el caminar y la relación diaria con San Miguel, con la vida cotidiana, que incluye los miedos, los deseos y las angustias, le mostró a la Comisión que lo que se le pedía y a donde era encaminada, más que a soluciones pragmáticas, era al ejercicio de formas de resolución de conflictos que fueran más allá de la utilidad a los peticionarios, más allá del fin último de cerrar legalmente un conflicto. Hacía falta reconciliar. Y, como ha quedado descrito, la reconciliación en San Miguel trasciende la esfera pragmática de reparar daños entre los afectados; ésta va más allá, hacia la esfera del sujeto comunitario, de la relación con los actantes y con la cosmoexistencia misma de San Miguel.

Algunas veces, me contó un asociado, la solución pragmática de acudir ante la autoridad formal pasó de solución a problema. Se animaba a la víctima a denunciar, y ésta se negaba de manera reiterada; muchas veces se oyó el argumento: “si meten a la cárcel a mi esposo, ¿quién nos va a mantener?”.

Si la víctima se animaba a denunciar, veía llegar a su agresor presa del miedo, quien, para no tener que soportar el proceso y la condena del derecho penal, ofrecía cambiar su actitud, reparar el daño o ayudar de alguna forma a la víctima. Pedían a la Comisión que interviniera para

impedir que se lo llevaran a la cárcel y para que aquélla fuera garante del cumplimiento de lo prometido como reparación.

Ello abrió una importante veta de tensión con el Estado y el derecho formal de la que me ocuparé en el subtema posterior, y también una posibilidad grande de ejercer una mediación sin pasar por las instituciones del derecho positivo. Me refirieron que llegaban hombres y mujeres por igual, y lo primero que decían, nada más llegar, era que estaban ahí porque no querían ir con la autoridad, querían que ahí se les resolviera el problema.

Ello animó a la Comisión Takachiualis a encontrar formas efectivas de mediación que pudieran resolver de manera efectiva los conflictos que se les presentaban, considerando siempre el recurrir a las instancias de procuración de justicia cuando la mediación no era posible por no haberla solicitado las dos partes o porque una de ellas se negara de manera terminante a ceder. Se comenzó no sólo a usar esta forma sino a fomentarla, haciéndole saber a las partes las consecuencias y posibles dificultades de ir con la autoridad, siendo muy enfáticos los asociados en que acudir a la Comisión era la última oportunidad de arreglar el problema de manera tranquila y sin costo.

Si algo atravesó el quehacer de la organización fue que el derecho positivo con todo su imperio sólo era requerido cuando no hubiera otra alternativa. Si los peticionarios querían llevar un caso que era mediable ante la autoridad, se les intentaba disuadir; dos asociados refirieron:

...pues los que llevaban casos pues hacían conciliaciones, porque ahí el problema era que mucha gente como no sabía defenderse pues por un robo de gallina pues lo pasaban al distrito, cosa que se podía arreglar aquí, platicando, buscando la manera, o pagando el daño, entonces fueron formas que se fueron como descubriendo y haciendo para que la

gente no tuviera que gastar más, para que la gente comprendiera que no era un delito grave, igual para delitos graves igual, pero si se trató de mediar la situación y esto pues sí eso también afectó bastante la justicia tradicional, bueno la justicia de las leyes porque no les convenía, porque a ellos les convenía más que la gente siguiera ignorando su derecho no, entonces cuando la gente comenzó a saber sus derechos ya no se dejaba, se defendía y eso no le convenía por ejemplo a las autoridades.

...es mucho mejor, que hasta la fecha lo llevo a cabo, que mejor que se resuelvan convencionalmente, porque la autoridad no va a estar ahí con ellos, ahora es más, si tumban el lindero, la gente o el juez no va a venir a ver que no lo tumben, le digo, mejor háblense entre vecinos, lleguen a un arreglo y no se estén haciendo maldades en sus terrenos, y siempre se resolvió más con la conciliación, con el diálogo con las personas, y pa' mi mejor, me parece más mejor así que todo que siempre sea pura autoridad.

Se les explicaba a los peticionarios que siempre se podía acudir al sistema formal, pero que ello implicaba viajar fuera de la comunidad, perder un día de trabajo o más, que existía siempre el peligro de la corrupción y de la discriminación, y que, si de pronto decidían perdonar a su agresor, no iba a ser tan fácil lograr que quedara libre, sobre todo si se le acusaba de algún delito grave. Muchos de los infractores también aceptaban la mediación porque respetaban a los asociados, y los relacionaban con una autoridad moral como el padrino o el anciano, y, además, sabían que en la Comisión no tendrían que enfrentar golpes, encierro o malos tratos, que se tomaría en cuenta el contexto en el que habían cometido la infracción y que no se les exigiría de manera excesiva más de lo que pudieran dar para compensar.

Así, regresó lo antiguo perdido. Lo que más se medió fueron pleitos de violencia doméstica contra la mujer; la afectada se presentaba en el local de la Comisión o en casa de

alguno de los miembros y platicaba su problema; los asociados le pedían a su agresor que fuera a hablar con ellos, y se hablaba con tal agresor en privado o en pareja, se le escuchaba y los asociados proponían una compensación, que se discutía con la víctima y con el victimario. En el transcurso de estas pláticas, que a veces eran bastantes, la Comisión comenzó a preguntarles ¿sabes cómo resolvían estos problemas tus abuelos? ¿cómo los siguen resolviendo en tu casa?

Se comenzó a buscar la sabiduría del anciano, pues se sabía que era él quien tenía la palabra de peso en los conflictos suscitados en el grupo doméstico. También se comenzó a preguntar sobre el cómo los padrinos intervenían en los conflictos de sus parientes rituales, y, según me fue dicho, no costó trabajo que la gente contara con detalle cómo se resolvían antes los conflictos en sus casas, con sus abuelos o con sus padrinos como mediadores.

De manera específica, se investigó como las figuras de autoridad en el grupo doméstico llamaban la atención a los agresores de algún otro miembro del grupo, y se notó que al mediar, el anciano proponía al agresor reponer en buena medida el daño causado, por ejemplo, si el agredido había quedado incapacitado para caminar de manera temporal, el agresor debía cubrir todos los gastos que ello generara hasta que se recuperara, si el afectado quedaba imposibilitado para trabajar por algunos días, se le solicitaba que pagara esos días.

De esta manera, la organización comenzó a ejercer una mediación bastante situacional, en donde se tomaban en cuenta, primero, las particularidades de cada caso y, segundo, el alcance e impacto que tendría el mediar o el acudir al sistema de justicia. Se tenía en cuenta si el agresor tenía vicios como el alcohol, hasta qué grado de estudios había llegado, su situación económica, las razones para cometer la agresión, así como si la mediación podía resolver el problema o el impacto que tendría si iba a la cárcel.

Se mediaban, principalmente, problemas de tenencia de la tierra, violencia contra la mujer y robos. Estos conflictos también podían ser resueltos por la vía del derecho formal, y, por lo tanto, la organización usaba, para resolverlos, algunos parámetros del derecho positivo, y la ley, creando una relación y traducción entre lo que establecían los cuerpos normativos y las formas de San Miguel, en una práctica transnormativa, que se movía entre una matriz normativa y otra; se usaba la ley, pero se mediaban situaciones que, para esas leyes, muchas veces, no son negociables, o sí lo son pero en términos más restringidos. Me dijo el presidente de la Comisión:

Los principales problemas que atendíamos eran: lesiones en riñas, mujeres golpeadas por el marido, violaciones, alumnos golpeados por el profesor, en el hospital, pacientes discriminados por no hablar español, problemas de tenencia de la tierra, despojos, préstamos con intereses elevados, firma de recibos en blanco, daños en propiedad ajena por parte de caciques en agravio de indígenas, y los atropellos de autoridades en contra de particulares. Cuánto dolor sentimos al conocer muy de cerca los sufrimientos que nos contaban los ancianos, al ver el rostro desfigurado de mujeres a consecuencia de las golpizas a manos de sus maridos, cuánta tristeza por conocer la corrupción en las instancias de procuración de justicia, la impunidad, las extorsiones, las torturas; sin duda la comisión Takachiualis significó un avance enorme en la lucha contra todos los abusos.

Cualquier conducta que constituyera una queja de los peticionarios se mediaba en la medida de lo posible con base en las penas establecidas si éstas constituían un delito. Se mediaba el robo, la violencia en el grupo doméstico o las lesiones. Sin embargo, la base era la ley, se hacía saber a las partes las penas que podían enfrentar en el sistema formal y con base en ello se proponía una solución reparadora.

Emergió, además, una forma de mediación ligeramente distinta. Los peticionarios empezaron a acudir a la Comisión a someter asuntos que no podían tener como parámetro la ley positiva, puesto que no consistían delitos o agravios justiciables. Iban, por ejemplo, a solicitar ayuda porque la relación de pareja no iba bien, porque sabían que alguien les envidiaba los pollos y éstos habían comenzado a morirse de una enfermedad o porque alegaban un problema de linderos sin tener escrituras o papel alguno que sostuviera la propiedad de la tierra.

Este último caso podía resolverse en la vía formal, pero implicaba un juicio muy largo y costoso, debido a que de entrada no se contaban con papeles para acreditar la propiedad. Sin embargo, la Comisión hubo de mediarlo para llegar a una solución útil sin necesidad de acudir al juicio. Los otros dos casos no tienen homólogo en el sistema formal, pues constituían cosas que no son consideradas delitos.

Había parejas que iban porque la convivencia ya no les gustaba, porque la mujer no tenía caliente la comida cuando el hombre llegaba de trabajar o porque éste se gastaba todo el jornal en refino⁵¹. También la envidia era un fenómeno que algunos peticionarios buscaban paliar yendo a la Comisión, esperando que la sola visita bastara para disuadir al envidioso.

Estos casos se abordaban hablando con la pareja o con quien envidiaba, a fin de que llegaran a un acuerdo con su contraparte y cesara el acto considerado lesivo. Se ejercía, entonces, una mediación con dos vertientes, la que solucionaba delitos y que buscaba tener como fundamento la ley positiva, y la que no podía ser basada en ésta, por lo que prevalecía el juicio de los asociados y la idea de beneficiar no sólo a las partes sino al pueblo.

⁵¹ Así se le conoce al aguardiente de caña en San Miguel. Es una bebida embriagante que se sirve a precios muy bajos en las cantinas del pueblo.

Esto último es el rasgo más distintivo de la resolución híbrida de conflictos, o solución transnormativa, pues permitió un lento alejamiento del pragmatismo que encerraba la solución de conflictos a la satisfacción de las dos partes, y se amplió a la consideración del sujeto comunitario o de sus actantes particulares. El tomar en cuenta la situación no sólo personal sino también familiar o de grupo de los infractores o de los peticionarios constituyó el principio de esta incipiente consideración de la comunidad y sus actantes.

Como he concretado en el capítulo quinto, la mediación que ejercen ancianos y padrinos en San Miguel, más allá de resolver una disputa, permite la convivencia comunitaria, evitando rupturas que dañen los canales comunicativos de la red que conforman el sujeto comunitario, la naturaleza y el cosmos. Esto es, cuando se media, se tiene en cuenta el rol de la comunidad, la afectación hecha a ella, y la posibilidad de que el conflicto trascienda y dañe la cohesión de la misma.

La razón de la Comisión para mediar conflictos interpersonales y aún aquellos no relacionados con la transgresión de la ley positiva que en principio era su base, fue precisamente esa, el contribuir a la estabilidad de la red, es decir, a ejercer como *actante – institución* cuyo papel es ejercer acción para mantener la red o categoría denominada comunidad. Latour menciona que la comunidad no es lo que sostiene, sino lo que es sostenido, mediante la interacción y el ejercicio de agencia.

La Comisión actuó de manera pragmática y posteriormente de manera consciente para servir al pueblo, ese servicio, encarnado en la mediación no de lo que la organización quería sino de lo que la comunidad pedía, bien puede configurarse como el *estar entre* que coadyuva a sostener a la comunidad, o, en este caso, a los canales comunicativos y de cohesión. La mediación tenía la intencionalidad de servir, en cada caso particular, no sólo a las partes sino a la

comunidad. Y por ello, el uso de la lengua y de los saberes normativos de algunos ancianos no sólo fue un esfuerzo particular sino un proyecto de abono al sujeto comunitario, de donde emanaban esos elementos.

Adicionalmente esa mediación que buscaba solucionar conflictos y fortalecer a la comunidad, permitió un ejercicio híbrido de la ley positiva, misma que era una referencia obligada en los casos que así lo requerían, pero mayoritariamente como ley y no como proceso. Se usaban sus parámetros, pero no se acudía al proceso para hacerlas efectivas; de esta forma la sanción o la conducta tipificada por el legislador cobraba vida en un procedimiento no positivo.

Existió una praxis en la que dos saberes dispares fueron articulados; sin embargo, la matriz de la ley cedió en parte ante la necesidad de proteger a una configuración de sujeto para la que no fue pensada. El derecho positivo se tomó, fundamentalmente, para proteger al sujeto comunitario o a las redes comunicativas que vivifican a San Miguel, aunque como se verá en el apartado referente al patriarcado, también se usó para intentar transformar algunos elementos de la matriz normativa de Tzinacapan.

El trabajo de la organización no se limitó a la mediación, aunque en esa área fue en la que existió, en mucha mayor medida, el diálogo de saberes y de matrices normativas. La Comisión Takachiualis, tuvo, aparte del área de defensa, otras tres que complementaban ese trabajo:

Área de capacitación. Ésta se encargaba de organizar los talleres a los miembros de la organización y de organizar y dar talleres en las comunidades de la región.

Área de investigación: se encargaba de llevar un registro de las violaciones a los derechos humanos publicadas en tres diarios, uno de circulación estatal, otro de circulación regional y uno más de circulación nacional.

Área de difusión: se encargó dar a conocer en los medios de comunicación al alcance o en foros las actividades de la organización.

Área de defensa: eran los que asumían el acompañamiento y en su caso la defensa ante la autoridad judicial.

Estas áreas, aunque trabajaban de forma autónoma, tenían una estrecha vinculación y estaban reguladas por las decisiones del cuerpo colegiado. La división, además de convenir para un trabajo más eficiente, posibilitó que varios miembros que no querían entrar al área de defensa, se ocuparan de otras tareas; y es que se requería demasiadas agallas para participar en tal área; además de trabajar diariamente con la tensión de los sistemas normativos a aplicar, significaba confrontarse a la autoridad o a veces a miembros de la propia comunidad, lo que significaba ganar enemistades, algo que, como hemos visto, se busca evitar en San Miguel para no ser envidiado, víctima de brujería, etc.

El área de defensa fue, por así decirlo, el primer cuerpo de acción de la organización desde que ésta existía como Cuerpo de Defensores Populares. Se insertó directamente, primero, en la problemática que dio origen a la organización, y se constituyó con algunos miembros de otras organizaciones como PRADE, que ya tenían experiencia por una historia de defensa ante las autoridades; sin embargo, el dedicarle el tiempo completo a esa tarea fue bastante desgastante para algunos. Un asociado me comentaba que pensaba que otro que en su tiempo como defensor activo había sido muy valiente, había desarrollado la diabetes como consecuencia.

Y es que muchas veces no se podía dejar de lado el involucramiento personal al momento de resolver un conflicto. Los peticionarios y los agresores no siempre eran desconocidos por los asociados, a veces eran vecinos, parientes lejanos o simples conocidos, por lo que resolver

conflictos con o para ellos requería un cierto compromiso emocional. Además, el enfrentarse a la policía, a los agentes del ministerio público o a los jueces, así como a sus discursos racistas o a sus oídos sordos requería mucho valor según me comentaron los propios asociados. Incluso había un miembro al que apodaban “la grúa” porque le eran dejados “para mover” los asuntos más difíciles.

El área de defensa, primero, tuvo como base el uso de las, entonces así llamadas, garantías individuales para defender tanto su propia práctica como para defender a los peticionarios, elaborando estrategias analíticas para poder aplicar al caso lo que en derecho correspondiera, ejerciendo así, también, un uso selectivo del derecho positivo.

Al no ser un equipo especializado, se actuaba mediante una multidisciplinariedad normativa. El equipo de defensa actuaba en el ámbito penal, pero también en procesos civiles, familiares o agrarios, y fue precisamente la eficacia de este trabajo inicial lo que convirtió a la Comisión en un referente regional y en un bastión de la dignidad en toda la región, como diría Sánchez (2005). Una asociada me refirió que, aunque manejaban todas estas áreas del derecho positivo, todo el trabajo se conocía genéricamente como “defender derechos humanos”:

(Al) empezar a oírse eso de derechos humanos aquí en San Miguel pues la gente sí empezó a interesarse, poco a poco fue permeando la idea de que no estábamos desprotegidos, la gente sí siento que tenía interés, tuvo mucho interés y no solamente eran cursos, no, sino que también por ejemplo los aniversarios de la Comisión, en los aniversarios que eran bastante copiosos, ahí se aprovechaba para dar los mensajes, a población más nutrida.

Hasta los aniversarios se convertían en excusa para informar sobre los derechos humanos; la celebración era trabajo también. Por primera vez, la comunidad sintió que podían acceder al conocimiento de los derechos y a los procedimientos de defensa y de justicia sin sentirse violentados; ello se dio, principalmente, en el diálogo entre la comisión y el pueblo, sobre todo en el área de talleres que abordaré más adelante, pero también en el área de defensa, el derecho formal se iba haciendo menos abstracto, menos violento, se hablaba en náhuatl. Comisión y pueblo se acercaron juntos a ese saber tan tecnificado, lo decodificaron, tradujeron y usaron; buscaron en lo que la ley establecía, las rendijas y los mecanismos para servirse de él a pesar de ser subjetivamente negados en el cuerpo legal duro.

En la mediación interna, en el pueblo, los cuerpos legales se usaban únicamente de referencia para poder resolver un conflicto entre particulares; sin embargo, cuando se trataba de enfrentar al Estado, lo más viable era hacerlo con su propio derecho, en tanto es el único lenguaje que el Estado entiende como obligatorio; El tesorero de la Comisión me dijo lo siguiente, con un dejo de orgullo en su voz: nos acusaban de tener armas, en Gobernación, pero nuestra única arma siempre fue la Constitución.

Aunque la importancia de la mediación comunitaria y de los saberes para ejercerla creció durante la vida de la Comisión, ello no significó ni el abandono ni la subalternización del derecho formal en la idea que la organización tenía de sí misma. Para el 2004, la propia Comisión (2004) señalaba que sus principales acciones eran la defensa contra violaciones a los derechos humanos formales y la capacitación, asesoría y acompañamiento en la misma área.

La mediación fue el ejercicio dialógico que permitió e incentivó más el diálogo de matrices en la Comisión. Y fue precisamente el ejercicio de la reconciliación, más que cualquier otra actividad, lo que le ganó el prestigio entre las comunidades indígenas a la Comisión, así

como la puerta que permitió la expansión hacia otros conflictos con otros actores, tal y como ya ha quedado precisado anteriormente.

El área de capacitación también tuvo un papel importante en este proceso de hibridación. Estos se pensaron, inicialmente, como un método de formación en derecho, para que tanto los miembros de la Comisión como la comunidad en general, supieran que derechos tenían y cómo podían ejercerlos. Los primeros talleres, impartidos por Teresa Jardí, conocida defensora de los derechos humanos y alumnos suyos, tuvieron este carácter, y creo que gracias a ello la Comisión logró tener una operatividad bastante consolidada en un tiempo relativamente corto; sin embargo, cuando los cursos pasaron a manos de la propia organización, estos comenzaron a cambiar; se convirtieron no sólo en una forma de socialización del conocimiento, sino también en una expresión de la cotidianidad y de la riqueza del contexto. El tesorero de la Comisión me dijo:

...entonces cuando la gente empezó a aprender, primero la Comisión, todos los involucrados en la Comisión fuimos los que aprendimos los derechos, entonces tuvimos también el Frente de Abogados Democráticos, un grupo que apoyó mucho a la comisión, dio varios talleres, entonces pues mucha gente se preparó y empezó a repartir todo ese conocimiento, fue como por ejemplo cuando ya otros compañeros daban talleres, a mi pues no me tocó dar talleres.

Me contaron algunos asociados que, para ellos, los talleres fueron como una universidad, pues se enteraron, por primera vez de que existían unos derechos; aparte, el hecho de que fueron impartidos o respaldados por organizaciones como Amnistía Internacional, el Centro Pro de Derechos Humanos o el INI, significó algo muy importante, y permitió que la Comisión

instituyera una especie de restitución que quienes tomaban los cursos debían hacer a la comunidad, multiplicando lo aprendido en la sede de San Miguel y en otras comunidades.

La Comisión mantuvo durante su vigencia, como eje rector, la formación y la capacitación de defensores populares por medio de los talleres; el área de capacitación era un pilar importante de la organización porque permitía un análisis de los derechos y una traducción con los asistentes. Con el fin de abarcar más áreas, los talleres trascendieron la esfera del derecho formal y comenzaron a versar, también, en temas como la autoridad en el mundo indígena, delitos “tradicionales”, castigos, reparaciones y daños para hacer justicia tradicional, mujeres, salud y educación. En ellos se buscaba tener un diálogo con autoridades de la comunidad.

Al inicio del nuevo milenio, la Comisión había impartido 48 talleres y había atendido un promedio de 150 casos al año. En los talleres emergía la voz de los participantes, mismos que retroalimentaban el saber impartido con el saber propio y, por ello, la Comisión comenzó a integrar elementos aportados por los asistentes, transformando los talleres de una rígida instrucción en un momento de socialización e integración de experiencias.

El saber impartido en los talleres integró, con el paso del tiempo, saberes propios de la comunidad, al grado de que incluso hubo talleres en los que ya no se enseñaba derecho positivo, sino uso de plantas medicinales y medicina tradicional. Esto representó otro canal de hibridación, puesto que existió un ejercicio de traducción de saberes.

Las áreas de investigación y difusión tenían labores encaminadas a documentar y a socializar los resultados de la organización, sin embargo, cuando la coyuntura lo requería, tenían una fuerte relación con las dos áreas anteriores. El área de investigación podía retroalimentar a

los talleres y el área de difusión era vital cuando se trataba de resolver un caso icónico, que requería hacer denuncias públicas.

Sucedió que una vez una muchachita de la comunidad se encontraba en Cuetzalan realizando algunas compras y, al pasar por la comandancia de policía, los agentes la sometieron y la violaron. A pesar de que el delito de violación es poco denunciado por el estigma que acarrea, ella y su familia, armándose de valor, acudieron a la Comisión Takachiualis.

A “La Grúa”, miembro del equipo de defensa, le tocó poner la denuncia y buscar la comparecencia con el médico legista en Zacapoaxtla. Para ese entonces, la misma autoridad de Cuetzalan, específicamente el presidente municipal, facilitó la huida a los policías. Según decían, nadie sabía dónde estaban.

Se empezó a presionar durante dos meses. Fueron días de ir a ver al Ministerio Público a exigir avances en la investigación, pero, claramente, no había mucha voluntad de solución. La Comisión sabía qué había que hacer: una delegación de la organización fue con el procurador de justicia en el Estado, en ese tiempo Carlos Alberto Julián y Nasser; y le exigió que actuara, puesto que el Ministerio Público no lo hacía. El procurador alegó que no era fácil, que estaba la investigación, en fin, daba largas. Entonces, al ver que la máxima instancia en el Estado tampoco tenía voluntad de acción, a otro de los compañeros se le encomendó la denuncia pública.

Mandó el informe del estado del caso a Amnistía Internacional, a organizaciones amigas de la Comisión en Estados Unidos, en Francia, en Bélgica y en Suiza; y entonces empezaron a llegar cartas de presión al gobierno mexicano desde esos países; empezaron a reclamarle el por qué no se hacía caso a ese atropello. Fue tal la presión desde fuera que el procurador mandó a llamar a la Comisión Takachiualis y les dijo a sus miembros: ¡paren ese escándalo internacional,

fue un simple delito! Se le contestó: una violación a una menor no es un simple delito, es una cuestión grave y eso que llama escándalo para nosotros es exigencia de justicia y no va a parar mientras no comparezcan los violadores ante la autoridad.

Se le dijo que la organización estaba segura de que el gobierno municipal sabía dónde se encontraban los policías violadores, y el procurador manifestó: yo me comprometo a que en muy breve tiempo estarán en la cárcel; la Comisión respondió: cuando estén en la cárcel dejaremos de exigir porque ya sabremos que están haciéndole justicia a la menor. Esa tarde el procurador hizo una llamada a Cuetzalan y la tarde siguiente los tres policías infractores estaban en la cárcel.

Este era el proceder de la Comisión para los casos en los que las instancias menores eran sordas. El área de defensa y el área de difusión se encargaban de ejercer presión en dos vías, puesto que, como era en esos tiempos, la presión mediática aún representaba una forma de ejercer exigencia al gobierno.

En otros casos los resultados eran menos espectaculares, pero igual de efectivos: se recuperaban escrituras en poder de caciques, se devolvían dinero que habían sido cobrados por autoridades en ejercicio de servicios gratuitos, se mediaban exitosamente problemas de linderos e inacción de autoridades locales. Sin embargo, varios casos también se perdieron puesto que las autoridades eran, y siguen siendo, sobornables, y la Comisión jamás entró en el juego de ver quién ofrecía más para obtener justicia.

La hibridación en la praxis no siempre tuvo la misma intensidad, y en los ejercicios de autoanálisis y autoevaluación algunas veces se hizo hincapié en ésta y otras debilidades. Desde 1997, Norma Ramírez, abogada y asesora de la organización, señalaba el hecho de que la Comisión se enfocara a la resolución de conflictos entre particulares desvirtuaba el propósito

original de defensa de los derechos humanos. Yo considero que fue precisamente esa situación la que permitió que la Comisión hiciera emerger prácticas normativas indígenas subyacentes, si bien es cierto que los casos de violaciones a derechos humanos propiamente dichas fueron disminuyendo en relación con los que hacían parecer a la Comisión un “bufete jurídico gratuito”.

Otra crítica que se hacía aquel año en el citado informe (1997), consistía en lo siguiente: “se dice por una parte que buscamos difundir las formas de justicia tradicional, pero por otro lado nos sometemos al derecho positivo vigente y en vez de buscar modificarlo con propuestas, lo alentamos en nuestra práctica diaria” (p. 2). Si bien como se ha desglosado en este apartado, aunque no explícita, la forma de justicia tradicional estuvo presente en la mediación tendente a la reconciliación, lo que la cita muestra es que precisamente esta presencia no era evidente ni sencilla de conceptualizar en el análisis del trabajo, lo que por supuesto, representaba un problema que más adelante sería parcialmente subsanado, por medio de los proyectos de 2002 y 2004 que ya hacían un énfasis importante en la presencia e importancia de la justicia tradicional y que, si bien el análisis de la práctica de los mismos no se completó por el receso y diáspora de la organización, esta tesis busca dar cuenta del alcance y potencialidad de tal proceso analítico.

Finalmente, un punto importante destacado por el informe en cita es que la Comisión atendía muchos problemas agrupables en la violencia en el hogar contra la mujer. Se planteó entonces la necesidad de que, desde el área de capacitación, se combatiera esa práctica, una vez explicitada como problema amplio y actuante, no como un fenómeno compuesto por casos aislados.

Sin embargo, la resolución híbrida de conflictos y la transnormatividad que se encarnaba en la persona de cada miembro, también estuvo constituida e impregnada por el *estar en la vida* de la comunidad. Los asociados no eran súper personas ni entes aislados de la vida. Tenían

trabajos, siembra, hijos, padrinzgos, conflictos personales, deudas, etc., y como tal, ese *estar en la vida* impactó en su trabajo, por lo que la convivencia dentro de la Comisión puede pensarse de varias formas, pero menos como pacífica o idílica.

La Comisión recibió ataques por su trabajo y, además, sorteó muchas contradicciones y conflictos internos. Los primeros en general eran de parte de gente que veía afectados sus privilegios por la labor de difusión de los derechos que hacía la organización. Les llamaban alborotadores, incitadores de las mujeres, etc. En segundo lugar, el hecho de pertenecer a la organización o de defender a los peticionarios no transformaba de manera inmediata y mágica a los propios asociados, quienes algunas veces ejercían también acciones de abuso o tenían ideas contrarias al espíritu de la Comisión.

Por ejemplo, algún miembro solía prestar dinero con intereses altísimos, y otro solía hacer firmar en blanco los recibos para después llenarlos con la cantidad que quisiera. Alguna compañera, después dar pláticas contra la violencia intrafamiliar producto del alcoholismo, llegaba a vender refino⁵² en su casa; cuando se la cuestionó, únicamente mencionó: es que es para *pajti*⁵³.

Estas prácticas, dolorosas, fueron tratadas por el cuerpo colegiado de la Comisión. Algunas veces la conducta cesaba y otras los miembros renunciaban a su pertenencia a la organización. Generalmente en las reuniones se reiteraba mucho que la forma de vida en la comunidad debía sostener lo que se predicaba desde la organización, por lo que estas conductas eran severamente cuestionadas.

⁵² También llamado aguardiente.

⁵³ Del náhuatl, medicina.

El carácter interétnico del grupo también posibilitó la emergencia de conflictos, subyacentes en la visión del Otro que algunos miembros de la organización traían de tiempo atrás. Hubo un miembro de la Comisión que, desde una postura claramente racista, propuso como punto de acuerdo que él debía ganar más dinero pues, dijo, “yo como soy *koyot*, no tengo las mismas necesidades que un *maseual*”. Además, otras tensiones emergían constantemente en torno al dinero, pues algunos miembros no se sentían contentos con el apoyo económico que la organización les otorgaba.

Adicionalmente, otros problemas, quizás de tiempo más atrás, emergieron. Me comentaba una asociada que llegó un punto en el que la Comisión se dividió en dos bandos; la razón: algunos indígenas miembros, según su dicho, formaron un pequeño grupo con el fin de hostigar a los mestizos que integraban la Comisión:

...el grupo indígena [...] de la comisión (no todos los indígenas de la Comisión) empezaban a atacar a los que éramos *koyomej*, que creo que nada más era yo, u otro compañero y yo, que éramos los *koyomej*, y entonces empezaban a, como todas esas heridas que se les han hecho desde hace 500 años, como empezar a... nosotros éramos el blanco, como si quisieran desquitarse de los que se les hacho, en nosotros, bueno en mí en lo particular, y a lo mejor este otro compañero, no sé, pero de que hubo conflictos, muchísimos, muchos conflictos.

Si bien estos conflictos se ventilaban más en las reuniones de trabajo al interior y no impactaban directamente en los servicios ofrecidos como Comisión, sí fueron haciendo mella y, como se verá en el subtema correspondiente, condujeron, en parte, a la diáspora. El nivel de tensión y desgaste que estos conflictos ocasionaron se sumó al que ya se tenía producto de la defensa y la confrontación con los agentes del estado o los infractores dentro de la comunidad.

Finalmente, debo señalar que la Comisión buscó, en diferentes momentos, estudiar y entender de forma sistemática, las formas de resolución de conflictos de San Miguel, así como la mayoría de las redes de resolución y regulación de la convivencia que se han descrito en el capítulo quinto de esta tesis. Se produjeron y difundieron los siguientes trabajos: *La autoridad como solidaridad, vigencia valor y potencialidad de los cargos tradicionales indígenas en una comunidad náhuat como prácticas sustentadoras de la identidad étnica y de la defensa de los derechos humanos* (1991); *Las faltas y reparaciones del daño en la justicia tradicional* (1997); *el papel de los ancianos en la justicia tradicional* (1998) e *Investigación de la ley indígena* (2002). Estos trabajos fueron difundidos por los medios al alcance de la Comisión e incluso en dos proyectos presentado ante organismos fondeadores, en los años 2002 y 2004, se pretendió, más no se logró, realizar una investigación más amplia sobre los derechos culturales y colectivos desde los pueblos indígenas. El interés por conocer más sobre la matriz normativa sobre la que la Comisión se asentaba, pero de la que ocupaba más bien pocos elementos dio origen al establecimiento de un área de investigación dentro de la organización que también se encargaba de documentar las violaciones a derechos humanos reportadas en diarios nacionales, regionales y locales.

A pesar de ello, los proyectos de la organización de 2002 y 2004, que fueron los últimos, ya hacían un fuerte énfasis no sólo en el ejercicio, sino también en el estudio y comprensión profunda de la matriz normativa indígena. Se buscaba, en dichos proyectos, profundizar en el funcionamiento del sistema de justicia indígena, estudiar el significado de “territorio” desde la visión de los pueblos originarios y generar en encuentros con autoridades tradicionales, como el consejo de ancianos que existía en aquel entonces.

El trabajo de mediación, de capacitación y de difusión de la Comisión Takachiualis fue tejiendo prácticas que posibilitaron una hibridación. La resolución de conflictos hibridó elementos técnicos del derecho formal y elementos procedimentales del sistema normativo de San Miguel, articulados con la lengua y con la protección de la cohesión comunitaria. Además, fueron elementos importantes en la acción el dar a conocer y el capacitar, mismas que se daban desde el saber formal y desde la experiencia del contexto de San Miguel.

El ejercicio de la traducción entre actantes que ejerció la Comisión permitió la resolución de conflictos hibridada. La traducción entre matrices normativas conllevó a un ejercicio de la mediación y de la reconciliación que buscaba trabajar desde la cosmoexistencia de la comunidad, pero con herramientas y procesos del derecho positivo.

Sin embargo, este acercamiento no significó una adopción ciega de todos los elementos de la matriz normativa sanmigueleña. Se tomó también una postura crítica ante ella puesto que lo cotidiano mostraba que había elementos con los que mucha gente de la comunidad no estaba de acuerdo. Tal es el caso de la violencia contra la mujer y de la dinámica del grupo doméstico; ante ello, al acercarse a la matriz normativa de San Miguel, se pensó que ésta podía transformarse también.

III. Transformar el sistema normativo de San Miguel: combatir el patriarcado.

A pesar de que, como he explicitado en el capítulo quinto, el patriarcado se ha mostrado como una parte importante del sistema normativo de San Miguel, éste no reviste la característica de ser cohesionador o de generar reconciliación. Y ello es así porque es una situación que, aunque pudiera pensarse que en varios grupos domésticos se encontraba normalizada, lo cierto es

que, al emerger la confianza como cemento de la relación pueblo – Comisión, un gran número de casos se volcó en quejas de mujeres golpeadas o abusadas por los maridos.

El hecho de que, al surgir una organización legitimada por el propio sujeto comunitario para mediar sus conflictos, un gran número de peticionarias buscara evitar este tipo de conflictos, demuestra que el ejercicio del patriarcado, a pesar de estar insertado fuertemente como estructura normativa de la convivencia, era visto como bastante lesivo de la misma, de la integridad del sujeto comunitario y de la mujer misma. Por ello la Comisión, al ir analizando la proliferación de este tipo de casos decidió establecer, como línea de acción, la transformación de las situaciones que generaban este tipo de abusos.

La atención a la violencia en el grupo doméstico contra la mujer se convirtió en un eje o área de trabajo importante que agrupó, además del ejercicio del área de defensa para parar los casos concretos y buscar la reparación, un fuerte trabajo del área de capacitación, puesto que era necesario entender e influir de manera preventiva tanto en hombres como en mujeres, para ir deteniendo los golpes y los insultos.

El grupo doméstico en San Miguel, como se ha explicitado anteriormente, puede llegar a ser bastante amplio, incluyendo, en una misma casa, a los abuelitos, los padres y los hijos que, al juntarse a temprana edad, llegan a vivir a la misma casa con sus esposas. El ejercicio del patriarcado es transversal a los géneros, y muchas veces, si bien el hombre es el golpeador, la mamá de él y suegra de la golpeada, es la que lo alienta y le exige este tipo de trato para con la esposa: “¡Órale, pégale! ¿Qué no es tu mujer?”.

El área de defensa, cuando era posible, dialogaba con los maridos para evitar que siguieran golpeando a las mujeres y, cuando estos no hacían caso, buscaban la colaboración del

Ministerio Público. El área de capacitación tuvo a su cargo generar talleres donde se tuviera como base la participación y la inclusión de las mujeres y donde hubiera un reconocimiento de que la dinámica de pareja y del grupo doméstico, en estas ocasiones, era de violencia.

Y por eso los detractores decían que la Comisión quería alzar a las mujeres y hacer que se rebelaran. Claramente a más de un marido golpeador le caló hondo que se le dijera que no había nada de normal ni de justo en golpear a su esposa, que ésta no era de su propiedad para hacer con ella lo que quisiera y que ambos eran iguales ante la ley y que por lo tanto los problemas de pareja no se arreglaban con golpes y que él no siempre tenía la razón.

He de anotar aquí que el combate al patriarcado se dio desde los parámetros de la ley positiva. No se ahondó nunca en buscar una base propia en la concepción de dignidad, de sujeto y de norma de la matriz indígena para combatir el patriarcado, sino que se utilizaron los preceptos más prácticos como el derecho a la igualdad y los de la mujer, ya legislados, para poder ejercer la transformación de esa situación amplia de violencia.

Aquí podría parecer que se ejercita, de hecho, una imposición de parte del sistema formal que podría devenir epistemicida. Considero que, más que ello, existió una voluntad de cambio inspirada no sólo en la idea de que las culturas no son perfectas ni pétreas, sino en las propias peticiones de las mujeres que acudían a la Comisión y que con sus relatos problematizaban la idea de un patriarcado cohesionador dentro del sistema normativo de San Miguel. Había una petición reiterada de las mujeres de cambiar elementos como el ejercicio de la violencia en el grupo doméstico que no podían ser ignorados, y el derecho positivo, que nunca fue negado como herramienta, parecía un instrumento que, con la debida traducción, podía servir como pauta de cambio para esas peticiones.

En esta línea, me platicaba un asociado:

...las gentes de la población que pedían a veces a las organizaciones y bueno en general a los que quisieran estar en el taller, participaban sobre todo mujeres, en ese entonces que todavía no se conocían sus derechos de las mujeres, entonces en esos tiempos se fue conociendo poco a poco, les dimos talleres a las personas del programa en ese entonces progresa, que actualmente es prospera. (Se manejaban temas como) violencia, violencia doméstica, los derechos de las mujeres, se daban a conocer también, qué derechos tiene las mujeres sobre todo para tomar decisiones [...] ellas mismas fueron reconociendo que tienen sus derechos y poco a poco los que se sentían como víctimas después fueron reconociendo que ellos estaban pisoteando algunos derechos de las mujeres.

El principal objetivo del uso del derecho positivo, más allá del ámbito estricto de la defensa a las mujeres víctimas de violencia, era establecer que había una igualdad ante tal sistema normativo y que, por lo tanto, se podían tomar decisiones, y que una de ellas era decidir denunciar al marido golpeador, decidir dejar el hogar si se era maltratada o decidir si ya no se quería seguir viviendo bajo un régimen violento.

Posteriormente, este diálogo de saberes llegaría a otro nivel cuando, reconocida la importancia del ejercicio y conocimiento indígena dentro de la Comisión, los talleres se orientaron a buscar una revalorización y profundización en el saber de las mujeres mismas. Así, los talleres viraron a temas como el trabajo de las mujeres, la cultura de las mujeres indígenas, la salud reproductiva y derechos de la mujer, cuidados del embarazo y mujer y maltrato a la mujer, sin descuidar el conocimiento de los derechos para exigir el cese de la violencia, y, con ello, transformar el sistema de Tzinacapan combatiendo, junto con las mujeres y los hombres, el patriarcado.

Los resultados, hasta la fecha, han sido dispares pero perdurables. Se frenó en alguna medida la cultura generalizada de los golpes, y de la brutalidad con que algunos hombres se ensañaban con sus esposas. Las organizaciones del pueblo, como PRADE, buscaron, con el ejemplo, desmitificar los roles de género, refieren Sánchez y Almeida (2005) que la sorpresa de algunos habitantes era mayúscula al ver a miembros hombres del equipo lavando trastes, por ejemplo.

La propia Comisión buscó predicar con el ejemplo. La Comisión siempre fue mixta, tuvo una presidenta y todas las áreas de trabajo estaban compuestas por mujeres y hombres; en el área de defensa, que, como he mencionado, llevaba un trabajo bastante pesado y agresivo con cuerpo y espíritu, jamás se tuvo la idea de que no era un trabajo de mujeres o que era sólo de hombres fuertes por los riesgos. Una de las miembros de dicha área era una de las más valientes defensora en la Comisión.

Aun así, el temor al marido y al surgimiento de la violencia siguen existiendo. Al entrevistar a una mujer que fue víctima de violencia y que acudió a la Comisión Takachiualis, ella negó completamente haber usado alguna vez los servicios de la organización; la razón: su marido, aquel que la había golpeado en aquel entonces, se encontraba, no presente, pero sí en la casa en aquel momento.

IV. Nuevos tiempos y espacios para viejas tensiones.

Al igual que sucedió con la transformación del derecho positivo ejercido por habitantes de San Miguel, el ejercicio de la defensa y la asesoría en la Comisión Takachiualis fueron volviéndose como una especie de cargo perpetuo, en donde el carácter de defensor no se apartaba

de la persona cuando esta dejaba el local de la organización. El carácter de defensor se detentaba y ejercía en todo momento y lugar.

Al igual que en el cargo del agente o del juez de paz, todos los miembros de la Comisión eran consultados cuando alguien de la comunidad lo requería, no importaba si se encontraba camino al trabajo, descansando en su casa o era de noche. Ésta era una de las grandes excepciones a la regla del *takuajtok*⁵⁴, y, claro está, los miembros de la Comisión nunca se negaron a atender a quien los solicitaba con tal urgencia. La diligencia y la inmediatez en la atención eran prácticas cotidianas en la organización; y a veces la premura era tal que no se medían las consecuencias o los riesgos para la vida propia que representaba intervenir en tal o cual asunto urgente.

Recuerdo una ocasión en que, ya caída la noche, alguien llegó a tocar muy fuerte en la puerta de mi casa. Mi papá subió y una persona le pidió, bastante agitada, que la acompañara, que un señor, muy borracho, había golpeado a su esposa y posteriormente la había amarrado a un poste y amenazaba, hacha en mano, con decapitarla, ante la mirada incrédula e impotente de más de veinte hombres. Gritaba que, si alguien se acercaba la mataría a ella y al que lo hiciera; así, sin que hubiera terminado de saber la situación, mi padre salió corriendo hacia el lugar en el que eso estaba sucediendo; después del momento de tensión que representó encarar al agresor y lograr que dejara ir a la mujer, él nos comentó que no había medido ni riesgos ni hora, únicamente salió y no pensó que era también posible que le hubiera tocado un hachazo.

⁵⁴ Generalmente, el tiempo de la comida en San Miguel es muy respetado; cuando uno va a buscar a alguien a su casa y, al preguntar por él o ella se le contesta "*Takuajtok*", es decir, está comiendo, la persona sabe que debe volver más tarde.

Esta premura en la atención era muchas veces compensada y se articulaba con la dinámica de “tiempo sin tiempo” de San Miguel, donde muchos horarios son relativos; se pone una hora, pero es normal que sólo sea una referencia, la junta, el ensayo, el rezo pueden empezar media o dos horas después; se empieza cuando se debe empezar. Así, la Comisión se fue insertando en el ejercicio de la temporalidad sanmigueleña.

Lo espacios de defensa, de capacitación, de investigación y de difusión fueron cambiando y expandiéndose. El aniversario de la Comisión, celebrado cada mayo, se convertía en un espacio de difusión; la cotidianidad en el pueblo y con el pueblo era un espacio de investigación conjunta, cualquier área era susceptible de ser un espacio de capacitación y la defensa y asesorías tenían lugar más allá del local de la organización, en la casa de cada miembro, en la calle. La Comisión era todo ese espacio ampliado; no estaba en el espacio, sino que era el espacio.

La organización y el pueblo transformaron sus espacios en unos donde también pudiera ejercerse la defensa, la capacitación y la acción; se construyeron espacios dialógicos donde vivificar el ejercicio de la normatividad y de la protección del sujeto comunitario. Estos espacios eran la Comisión y también eran el pueblo, eran la dinámica comunicativa de ambos, y la praxis de ambos también; era el espacio material donde se resolvían los conflictos y donde la relación entre actantes se materializaba.

Si la relación con la comunidad era intensa, la relación con las instituciones no lo era menos. Buscando no romper la relación con sus instituciones, la organización generó mecanismos para mantener una relación que permitiera el apoyo, pero también la criticidad y la denuncia de los abusos.

V. Evitar la ruptura: dialogar en tensión con el Estado.

La Comisión tuvo una constante relación de tensión con el Estado. La acción de una comisión de derechos humanos indígena en la década de los noventa no pasaba desapercibida, era algo novedoso y quizás hasta transgresor de quienes creían que los pueblos indígenas no podían defenderse por sí mismos.

Relacionarse con un Estado que ejerce el derecho y el castigo con prácticas racistas y discriminatorias es bastante complicado. Las organizaciones, para acceder a fondos y subsidios necesarios para trabajar deben tener una personalidad jurídica, misma que se reconoce desde el derecho del Estado; además, muchas veces a quien se tiene que enfrentar en el ejercicio de la defensa de los pueblos es a ese mismo Estado.

La relación entonces es de un diálogo en permanente tensión. Esta tensión surgió primero con los transgresores a los que la Comisión enfrentó; pues percibieron como un ataque personal a sus privilegios o a las situaciones de desigualdad o violación que perpetraban el que la Comisión combatiera dichos abusos o que incidiera en la formación para que quienes eran abusados levantaran la voz y no permitirán más transgresiones.

Había personas que se sentían con el poder y la legitimidad para abusar y manipular a las personas, y fueron las primeras en reaccionar. Uno de los ataques favoritos tanto de estos actores como de la autoridad local, sobre todo la policía, el gobierno municipal y los caciques, que eran a quienes la Comisión enfocaba frecuentemente, era el tildar de alborotador el trabajo de la organización. Así me lo refirió un asociado:

...bueno al principio como que todavía la gente no, como que algunos nos decían como alborotadores. Que estábamos invitando a las mujeres a que se rebelaran, pero no fue así.

Fue donde empezó el ataque a la Comisión por parte de la autoridad porque este pues, ya nos tachaban de defensores de delincuentes en vez de defensores de derechos humanos.

Ello generó que los atacantes difundieran un discurso, que algunos miembros de la Comisión internalizaron, acerca de que realizan un trabajo ilegal. Difundían la idea de que la labor de la Comisión respecto de defender personas ante instancias judiciales sin que los defensores fueran abogados era ilegal; algunos miembros comentan que esta situación hacía que se sintieran verdaderamente ilegales, sobre todo porque la organización no estaba reconocida por ninguna autoridad formal.

Algunos miembros veían como indispensable para un correcto ejercicio de defensa de los derechos humanos el reconocimiento como organización formal por parte del Estado. Así, estos ataques, dirigidos a ese punto sensible, lograron hacer mella y atacar el ánimo de muchos asociados.

Estos ataques surgieron muy al inicio de los trabajos de la organización, cuando ésta aún no se constituía ni como Comisión Takachiualis ni como Comité de Defensores Populares. Existieron campañas locales para desacreditar a los cursos y desanimar a la gente de acudir a los siguientes que se organizaran.

Así, conforme pasó el tiempo y la organización se consolidó, los niveles de problemas enfrentados por la misma se concretizaron en tres (Almeida Acosta, The creation of a human rights movement, 2002): los relacionados con la dinámica interna, los generados por la envidia y las habladurías de las gentes de la comunidad que sentían perder sus privilegios y los problemas propios del ejercicio de la defensa y el acompañamiento. Algunos de estos ataques, como se ha

visto, también provenían de los agentes del Estado, pero, a pesar de ello, no era posible ni conveniente cortar la relación con él o realizar una confrontación abierta en todos sus niveles.

Estos ataques se tradujeron muchas veces en un hostigamiento e intimidación a la Comisión, una discriminación y humillación de los defensores en el ejercicio del acompañamiento, así como en un racismo explícito a los mismos cuando acudían con sus defendidos ante las instancias judiciales. Mucho de este hostigamiento incluyó la vigilancia por parte del Estado y el correr de rumores que relacionaban a la organización con actividades guerrilleras. El tesorero de la organización me contó:

...incluso tuvimos problemas por parte de Gobernación, hubo, así como, nos tenían vigilados, incluso venían los policías, el ejército y hacían preguntas, a veces no directamente, pero con la gente, ¿tienen armas o qué están haciendo?, ¿cómo se están organizando?, entonces no sé, creo que nos confundían un poquito con el Ejército Zapatista o con ser un grupo rebelde, entonces pues sí hubo intimidación por parte de las fuerzas pues.

Respecto de la discriminación, algunos asociados me contaron que ellos veían como se discriminaba a los miembros de la comunidad en los juzgados o ante las autoridades. Éstas, dada la condición de indígena de los peticionarios, y que muchas veces no entendían el español, los obligaban a firmar documentos donde los comprometían a pagar dinero; les leían muy rápido los documentos, a fin de que no entendieran a qué se estaban obligando.

Cuando los defensores populares, también indígenas, acudían a acompañar y asesorar a las víctimas para que no les sucedieran este tipo de situación, se convertían a su vez en víctimas

de la discriminación racial. Los estereotipos de quién podía ser defensor hacían su aparición de boca de los ejecutores de la justicia; dos asociados lo refirieron así:

...bueno cuando era acompañar a alguien nos enfrentábamos con la problemática de que la autoridad estaba acostumbrada a recibir gente de pantalón, de corbata para defender a alguien, entonces nos decían ¿quién eres tú para que vengas a defender a tal persona? Entonces como que ahí nos sentíamos humillados más que nada, bueno para mí sí, que estaba haciendo esto, que te digan eso pues como que decían que estabas haciendo algo indebido, como una usurpación de funciones, que no te corresponde hacer, pero lo estás haciendo.

Fue un inicio difícil, aun no se hablaba mucho de los derechos humanos, no existía ni la CNDH, por lo tanto, en la práctica ¿qué atención se le podía prestar a una organización compuesta por una mayoría de indígenas? Cuando nos presentábamos ante el M.P. o ante el Juez acompañando a alguna persona que quería denunciar algo, la pregunta de la autoridad era ¿cuánto traes? Y los de la Takachiualis, con miedo, decíamos que éramos de una organización de Derechos Humanos y que ya sabíamos que no tenían que cobrarles. No nos hacía mucho caso. Cuando a la policía judicial le pedíamos que se identificara, nos mostraban la pistola, en ocasiones no sabíamos qué contestar. Nunca nos desalentamos.

La comisión combatió los agravios de los que también era víctima. Aun así, es necesario aclarar que, durante el periodo de mayor vigencia de la organización la mayor confrontación fue con las autoridades de Cuetzalan. A nivel regional existió una colaboración más o menos regular y la obtención de la personalidad jurídica se tradujo en una relación con algunas instancias del Gobierno Federal, como el Instituto Nacional Indigenista (INI), que apoyaron con subsidios o

capacitación. Los subsidios representaban un elemento importante, pues posibilitaban el poder remunerar a quienes daban su tiempo a la organización. Hasta la fecha muchos asociados refieren que los subsidios eran un elemento clave para el buen funcionamiento de la organización.

El diálogo con el Estado, tensionado por estas situaciones, se dio, en mayor medida, al nivel de la justicia regional. La cabecera distrital más importante en la región es Zacapoaxtla, ahí se encuentra un agente del Ministerio Público, los juzgados del Distrito Judicial, que conocen de casos de mayor cuantía que los municipales y de paz, y es también el enlace más cercano con la policía ministerial.

Con esas autoridades la Comisión tuvo un diálogo en casos bastante específicos. Eran vistos, en su mayoría, como el último recurso; cuando los demás medios de resolución de conflictos en los límites locales no eran suficientes o no eran elegidos por las víctimas y las autoridades de Cuetzalan eran consideradas no eficientes, parciales o impedidas. Varias veces se requirió el apoyo del agente del Ministerio Público de Zacapoaxtla, y, en menor medida, el uso de su policía.

Usualmente, ellos ya conocían el trabajo de la Comisión; sabían del probado compromiso de los defensores, así como de las carencias de las que adolecían. Por ello algunas veces accedían a la mediación de la misma entre derechos; era posible dialogar con ellos para encontrar caminos cuando los conflictos se resolvían en la comunidad y el delito era perseguible de oficio. También cuando la Comisión, a pesar de requerir su intervención, buscaba que la forma de ejecución respetara tanto la integridad del infractor como las normas y formas de la comunidad, o de la propia Comisión.

En ocasiones no era la Comisión la que acudía a las instancias judiciales; eran los peticionarios quienes, habiendo solicitado la intervención de las autoridades formales, acudían a la Comisión por la falta de acción o apoyo que de las mismas recibían. Entonces, no por una decisión propia sino por las necesidades de los peticionarios, era necesario que los defensores de la Comisión acudieran ante dichas instancias.

Algunas veces también algunos peticionarios buscaban el apoyo de la Comisión para escapar de la responsabilidad contraída por el ejercicio de un delito. Entonces la organización, sabedora de que el infractor buscaría sustraerse de la acción de cualquier tipo de justicia, de la comunidad o externa, debía acudir a la justicia positiva.

Este turno al sistema positivo por parte de la Comisión fue una práctica algo común por parte de algunos de los miembros. Las tensiones internas se manifestaban en que, si bien el trabajo de defensa era discutido en colegiado, cada defensor tenía asignados algunos casos, y cuando alguno no podía resolver o no encontraba el modo, podía pedirle a otro que lo hiciera; algunos de estos defensores optaban por acudir al consejo o ejercicio del agente del Ministerio Público, por ejemplo, una defensora me dijo:

Roberto, me dijo ¿sabes qué? Ven porque aquí mañana te necesitamos, pero te necesitamos, porque vino un señor que nos dice que lo anda buscando la judicial, que se llama Juan P., quien sabe cómo se llama, dice, lo anda buscando la judicial y dice que no sabe por qué, pero nos medio comentó, dice que le achacan que está violando su niña, y entonces les digo: qué esperan, háganle a la judicial y que vengan por él, pues como creen que está violando a sus hijas. Me dijeron: pero no queremos hacer eso, bueno, pues ahí voy mañana. Entonces yo fui y le digo citen al señor, porque ahí lo tenían y me hablaron por teléfono y otra vez regresaban a ver al señor, y entonces él dice, dijeron que

al otro día volviera a ir con todos los niños, y ya llegamos allá, te digo, ya lo vi al señor, le platiqué, lo conocí que es de acá, y me dice, mire usted sí vine, ah bueno, entonces ya le empecé a ver su problema, le digo qué pasó, no dice pues es que no sé, entonces le dije al señor, me prestas tu niña, voy a hablar con ella en privado, en el cuarto donde estaban las computadoras, ya me metí con ella ahí, con la niña, y ya le empecé a preguntar, y era una chamaquita como de doce años y la otra ya más grandecita, y ya le empecé a preguntar, qué pasa, qué te hace tu papá, no pues me está violando todo, cuando llega borracho, más me viola, dice, y yo ya no quiero estar ahí, dice, ya no quiero, pues ya para que quiero más, si me está diciendo todo la niña, entonces lo que hice, le digo al señor, mire señor ahorita espéreme tantito, me salí, me fui al teléfono, le digo no, que no se vaya el señor, ahorita vengo, voy a traer unos refrescos para las niñas, y me vine al teléfono, me comuniqué con el licenciado Martín Guerra Montiel, que era el agente de Zacapoaxtla y ya le dije, mire licenciado hay este problema, le digo está grave, para mí que está grave, dice sí, dice, ahorita bajan los judiciales, le digo no, no, porque hay niños de por medio, le digo, y yo no quiero que asusten los niños, porque es él solito el papa porque había muerto la mamá, y había, estaba un niño así que era su hijo del señor, estaba otra chiquita así, y aparte sus dos hijas, le digo no, porque tiene a las niñas, dice bueno, digo y que yo llego mañana con él allá a Zacapoaxtla, dice de veras, si, entonces le dije al señor, mire mañana nos vamos a ir a Zacapoaxtla porque, para que arreglemos un documento ahí con el agente que no lo anden molestando, bueno yo así desgraciadamente le mentí, porque no le pude decir la verdad, y nos fuimos, se llevó todos los niños, y ya llegando allá luego lo retuvieron, ya lo detuvieron, declaró y todo y ya lo detuvieron, en eso nosotros ya los niños se quedaron con una hermana más grande ya de los niños, ahí que iba también con

ellos, y así fue como yo pues lo detuvimos, yo propiamente lo llevé, y ya ahí se quedó el señor y me amenazó feo el señor, ya cuando estuvimos ante el juez, porque yo tuve que declarar, haz de cuenta como si yo lo hubiera acusado, me dijo voy a salir y te voy a matar, le dice el juez, si sales vivo, porque como tú, no creo que salgas vivo de acá. Ya salió, y no me ha matado.

Como podemos ver, la elección de colaboración con las autoridades ejecutoras no era arbitraria, y se hacía tomando en cuenta las afectaciones que podían producirse tanto si se recurría a ellas como si no. Aun así, la tensión con el Estado también se dio en la esfera positiva; hubo varias ocasiones en que el propio derecho formal fue utilizado por la Comisión para confrontar los abusos del Estado.

La colaboración se tensaba cuando lo que se necesitaba mediar era un delito que el Estado debía perseguir de oficio. Muchas veces se sometieron asuntos de lesiones graves o de homicidio ante la Comisión, a pesar de que estos delitos no pueden ser negociados y el Estado debe castigarlos de oficio.

En cuanto el agente del ministerio público de Cuetzalan tenía conocimiento del hecho delictivo, procedía a solicitar la orden de aprehensión y las investigaciones. Sin embargo, tal como he sostenido en el capítulo quinto, la integridad individual algunas veces no reviste tanta importancia como la integridad comunitaria. Así, para la familia de la víctima y del agresor, estos conflictos también podían ser mediados, con el fin de conseguir el mayor beneficio, pues consideraban, la cárcel no le aportaba nada a la familia de la víctima o a la comunidad.

Por ello, iban ambas familias a la Comisión, y pedían que se hiciera un convenio para que el responsable pagara el daño, ya fuera una operación, los días que no se podría laborar o

mantener a la familia de quien había muerto. Lo más complicado era lograr la inacción de la autoridad formal.

Aquí se ejercía un diálogo entre la Comisión y la autoridad. No había ley en la que basarse, así que se buscaba una negociación fuera del derecho; se intentaba convencer al agente de que las partes se habían arreglado y de que estaban conformes, que enviar al agresor a la cárcel no traería beneficios a nadie. Y algunas veces se logró.

En una ocasión un sanmiguelero agarró a otro a golpes, y en la riña uno perdió un ojo. Mientras el agente del ministerio público iniciaba las investigaciones, las partes llegaron a un arreglo: el agresor le pagaría a quien había perdido el ojo. Cuando supieron que no podían detener la acción persecutoria a pesar de haber llegado a un arreglo, acudieron a la Takachiualis para que ésta interviniera.

Después de varias reuniones con el agente del ministerio público de Cuetzalan, la organización logró que éste les aconsejara que las partes no acudieran más a las citaciones y que no impulsaran el procedimiento de alguna forma. Así se hizo, pero esto en general requería de mucho trabajo, pues era una obligación de la autoridad el actuar.

Todo ello constituía la dinámica de la Comisión. La mediación con base legal, la mediación sin ella, el uso de la lengua en talleres y eventos, el diálogo en tensión con el Estado y la relación, a veces también de tensión con el pueblo.

Y ello también era un tiempo. Era el tiempo de la Comisión Takachiualis, del pueblo de “pinches revoltosos” y su comisión. La organización se compenetró tanto de la comunidad que hubo una época en que eran indisociables, pensar en uno era referirse al otro; el tiempo del inicio de la resistencia contra el ejercicio opresor e indigno del poder y de la autoridad; el tiempo de un

caminar juntos, tensándose y reconociéndose, descubriendo lo que cada uno sabía y podía hablar, y las posibilidades de articulación entre saberes.

Fue el tiempo de la Comisión Takachiualis de San Miguel; una época que se vivió intensamente, corriendo y llorando, pero también gozando las celebraciones, las interrupciones de la vida cotidiana y la espesura de la misma; tiempos de juzgados y de las reuniones mensuales que mi hermana y yo vivimos entre las mesas del local de la Comisión. Y como en el relato bíblico, cuando el Templo fue destruido, cuando las tensiones y la situación económica se tornaron insostenible, llegó la diáspora.

VI. Diáspora: prácticas articuladoras más allá de la Comisión.

De acuerdo con los asociados, el conseguir fondos y subsidios era una parte importante del funcionamiento de la Comisión, pues al trabajo de la misma se le dedicaba mucho tiempo, y era necesario tener una remuneración para poder dedicar el tiempo que antes era únicamente para el trabajo de subsistencia. Desde el año 2000, las políticas para que las organizaciones pudieran acceder a fondos gubernamentales cambiaron y se ponía, como requisito, la modificación de los estatutos para permitir que, en caso de inactividad de la organización, el inmueble de su propiedad quedara a disposición del Estado.

La Comisión Takachiualis no estuvo de acuerdo y no modificó sus estatutos, por lo que ello significó el cierre de todo apoyo gubernamental. Adicionalmente, entrado el nuevo milenio, en palabras de un asociado, la idea de una organización de defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas ya no sonaba tan “bonita” ni “atractiva”, por lo que las organizaciones que antes habían apoyado financieramente a la Comisión empezaron a apoyar otro tipo de proyectos “más de moda”.

Adicionalmente, los conflictos en la Comisión habían ido haciendo mella en la dinámica interna. Había dos grupos, por así decirlo, en conflicto al interior de la organización, y cada reunión se mostraba más tensa y cansada que la anterior, donde los problemas, más personales que operativos, en lugar de retroceder parecían ir haciéndose más agudos.

Ello motivó que algunos de los asociados, relacionados con uno de los grupos en pugna, fueran abandonando la organización. Ambos grupos estaban conformados de forma mixta, tanto por mestizos como por habitantes de la comunidad, y generalmente los puntos de tensión giraban alrededor de quién componía la mesa directiva, de la necesidad de congruencia personal con lo que la asociación predicaba y otras actividades que algunos realizaban, unilateralmente, pero a nombre de la organización.

Además, conforme algunos miembros abandonaban la organización, el número de casos se mantenía o aumentaba, y ello comenzó a hacer bastante difícil el manejo del tiempo y de los recursos restantes. El trabajo parecía demasiado, y las manos, cada vez menos, y cada vez menos remuneradas, lo que hizo que la organización fuera limitando sus tiempos y espaciando sus reuniones.

El último evento grande que organizó el cuerpo colegiado de la Comisión Takachiualis fue el recibimiento a la Otra Campaña del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y del Subcomandante Marcos en San Miguel en febrero del 2006. La organización coordinó, junto con el equipo de logística de Puebla, la seguridad de la comitiva, el recibimiento, los discursos y los diálogos que se entablaron. Y hasta ahí quedó el trabajo formal de la organización. Dos asociados lo contaron así:

Era una época y nos rebasó; tanto la atención de casos y la capacitación, ya no fueron posible. Las fuentes de financiamiento se cerraron, se modificaron condiciones o requisitos y por otro lado la supervivencia de los miembros de la Takachi estaba en juego. No quedaba tiempo para atender sus siembras, su café, su pimienta, entonces empezó a darse un conflicto de tiempo. Aunque siempre se dijo que por medio tiempo se daba de pago una cosa mínima, los compañeros querían atender más sus siembras

...pues primero tres años estuve de tesorero, después me eligieron para presidente otros tres años, después otros tres años para tesorero, pero es cuando ya empezamos a irnos para abajo, que ya no había recursos, financiamientos, ya no nos aprobaban los proyectos, entonces poco a pocos nos fuimos separando de la Comisión, hasta que terminó. Dejamos de acompañar, dejamos de ir a las reuniones, así es.

Después de eso, las juntas se espaciaron y el local cerró. La organización, como tal, en sentido más formal y estricto, dejó de existir. Sin embargo, como decimos en San Miguel, las cosas mueren para renacer.

Esta frase tiene un sentido más amplio de lo que pudiera parecer a simple vista y es pertinente explicarla porque aplica perfectamente para describir e interpretar el receso de la Comisión Takachiualis. Esta frase no se refiere a una muerte definitiva; el renacer es parte de la muerte, y la muerte no es tal en tanto que la vida es latente, permanente; la vida es siempre.

Parte del saber sanmiguelero sostiene que todo es cíclico y que la vida misma forma parte de un tiempo que acaba, pero que no termina de abandonarnos nunca. Cuando decimos que todo muere para renacer quiere decir que, quizás, para todos los sentidos, para lo que podemos percibir, tal o cual cosa ha muerto, pero que puede renacer porque en realidad quedan cenizas

subyacentes de vida, pequeñas prácticas y pequeñas relaciones que hacen posible el resurgimiento.

Con la Comisión Takachiualis pasó algo similar. Murió es cierto, como organización formal; no se disolvió ni terminó su “vida jurídica” pero las actividades propias de una organización, reuniones, actas, acciones colegiadas y conjuntas, cesaron. A los ojos de la mayoría es una muerte formal, ya no se existe como organización; pero sí se existe, aunque es común escuchar que, aunque en papel aún está vigente, ya no funciona como antes.

La existencia actual de la Comisión Takachiualis se da en sus miembros, algunos de los que dejaron de ser formalmente asociados y otros que lo siguen siendo. La Comisión hoy vive en sus miembros, y lo hace porque han internalizado, como un deber y como una memoria de la Comisión el seguir trabajando, el ejercer lo que aprendieron en la Comisión en su vida diaria; a pesar de la diáspora, los asociados manifiestan que el seguir defendiendo es parte de seguir en una Comisión en receso, es una forma de ejercer y de hacer justicia a lo aprendido y a su propio trabajo, a esa labor que tantas lágrimas y tensiones costó. El aprendizaje, todo lo visto y vivido, se volvió la herramienta principal para la autodefensa y para seguir ejerciendo un servicio.

Al parecer, como en el caso del sistema de cargos, la cualidad de defensor se queda para siempre; en San Miguel eres mayordomo, teniente o defensor de derechos humanos para la eternidad, y no resulta tan relevante la inacción del cuerpo colegiado como organización. La gente sigue inscribiendo el carácter de Takachiualis a quienes pertenecieron a ella, los sigue consultando como en la época del tiempo – Comisión y ellos siguen sin negarse a apoyarlos en lo que puedan. El trabajo de investigación, de difusión y de capacitación ha cesado casi completamente, y la Comisión vive hoy en sus orígenes: un grupo de defensores populares diaspóricos, con poca comunicación entre sí que, en el ejercicio autónomo de su saber

hibridados, tradicionales y positivos, sigue inscribiendo la existencia de la Comisión. Dos asociados me contaron:

...para mí me sirvió mucho porque conocí mucho acerca de ese trabajo porque hoy ya no me pueden despojar, ya no pueden abusar de mí, porque sé qué derechos tengo y sé a dónde me puedo ir para defenderme, para que me defiendan, y a veces gentes que nos conocieron, que trabajamos en esa organización y vienen gentes y preguntan: como le hago en este caso, me dificulta, tú que trabajaste en esta Comisión, danos una asesoría o algo así, dinos como lo vamos a hacer, y yo sí voy atendiendo gentes así, los asesoro cuando es fulano de tal, háganlo de esta manera, empiecen por este lado para que no se les complique. Ahí platicando con los amigos, con los conocidos, pues platicando, me sacan las preguntas o a veces ¡ayúdanos!, ¿con quién vamos a ir?, ¿a quién vamos a recurrir? pues no sabemos; pues vayan con fulano, y ese es el que los va a apoyar, a veces hasta por casos de terrenos, nosotros no podemos medir nuestro terreno, pues vayan con el juez, y que el juez les va a cobrar, el juez no les debe de cobrar porque él tiene su paga, su quincena.

...y ya después el compañero que es mi vecino, también me dejó, dijo que ya no quería trabajar, pues yo seguí yendo, seguí trabajando, seguí trabajando y hasta la fecha sigo apoyando a las personas, aunque sea sin económico, porque tampoco les puedo pedir un dinero porque la verdad no hay, entonces yo sigo acompañando, apenas fui en estos días a ver un terreno, y así fue la forma en que me anexé, y sí me gustó bastante porque aprendí mucho, y gracias a eso me he sabido defender. Pero sí me gustó mucho porque me se defender, en cualquier forma, sea con doctores, sea con mi terreno, sea en lo que sea, todos siempre, aprendí a defenderme y a no tener miedo, porque dice uno, nadie está por

encima de la ley, si se trata de ley vamos por leyes, si se trata de defenderse, pues así, por amor propio de uno, su dignidad, su valor de uno pues lo defiende uno. Pero sin titubear, sin tener miedo, si a mí me pareció.

Era y es un deber seguir trabajando, porque la diáspora no puede ser pretexto para evadir un trabajo que, considero, los defensores y miembros de la Takachiualis eligieron como una opción de vida. Su persistencia es muestra de ello y por eso la separación y la no organización no son obstáculos para seguir trabajando. La Comisión Takachiualis es hoy el espacio que queda en los corazones de sus defensores; es la práctica de la defensa en la casa, en el campo, en los linderos que sus miembros, dispersos, ejercen, y vive también en el conocimiento que se hibridó y que sigue aplicándose, sigue viviendo en los saberes que no fueron destruidos y que se fortalecieron en su práctica, y sigue viviendo en las organizaciones que tomaron su ejemplo; sigue viviendo como fermento.

...se puede decir que nosotros abrimos brecha para todo lo que después ya empezaron a hacer la Tosepan, y o sea todos ellos nos copiaron a nosotros todos los estilitos, las CADEM pues fueron mucho después que nosotros, se abrió brecha en el pueblo y si a nivel nacional fuimos la primera, hasta antes de las formales, entonces al empezar a oírse eso de derechos humanos aquí en San Miguel pues la gente sí empezó a interesarse, poco a poco fue permeando.

Este es el fermento en que hoy vive la Comisión Takachiualis. Es el saber, la práctica, el ejemplo y, sobre todo, el impacto que tuvo y que hoy sigue actuante. Permanece la práctica de la defensa en sus asociados y, sobre todo, permanece en el pueblo, permanece viva la historia de lo que fue, permanece vivo el ardor del reclamo ante la injusticia; permanece el recuerdo de que, si uno puñado de personas pudieron caminar junto con el pueblo para defenderse de lo arbitrario, el

pueblo puede seguir haciéndolo; y permanece porque algunos profesores siguen siendo etnocidas, porque no garantizar el derecho a la educación, porque aún en las clínicas se discrimina a indígenas por no hablar español y porque aún hay policías que buscan detener sin orden. Y cuando esto sucede, cualquiera de los defensores se presenta, y, en su carácter de Takachiaulis y de pueblo, defiende.

Y también es fermento actuante cuando los saberes se consideran injustos, epistemicidas. Cuando se debe luchar contra la autoridad del conocimiento del médico, del profesor o del político; cuando intentan decirles a los indígenas que su conocimiento no vale, que no puede dialogar con el conocimiento “legítimo” y el pueblo les contesta que no, que han visto que sus saberes pueden dialogar, a la par, con los de occidente y que por eso mismo sabe que su conocimiento no es inferior ni menos válido o legítimo. Es este el fermento que descansa pero que hoy, a raíz de nuevas asambleas, reuniones y faenas realizadas en los últimos dos meses del presente año por los asociados, presenta nuevos horizontes para que, como sucede en San Miguel, una Comisión que ha muerto, renazca.

Capítulo de conclusiones

No sólo derechos humanos: una respuesta articuladora y dialógica al epistemicidio.

El objetivo principal de esta investigación era conocer cómo, a través de los ojos y la praxis de la Comisión Takachiualis, era y es vivida la tensión – confrontación de matrices normativas en San Miguel Tzinacapan, buscando encontrar, desde la historia de dicha organización, elementos que posibilitaran el diálogo entre ambas matrices o, al menos, mecanismos de traducción. Para ello, la teoría de Boaventura de Sousa Santos respecto del epistemicidio y la producción de ausencias, así como la Teoría del Actor – Red de Bruno Latour, resultaron iluminadoras, pues me permitieron abordar elementos de la matriz indígena y de la matriz occidental en igualdad de condiciones, más allá de la línea abismal encarnada en las fronteras del conocimiento “verdadero” (Santos, 2009).

La Teoría del Actor – Red me permitió, alternativamente, clarificar, en temas como el sistema de brujería – curandería, la ubicación y operación de la línea abismal del conocimiento científico, así como interactuar con ese sistema como un conocimiento en igualdad de condiciones, eliminando las preconcepciones que le permiten a las ciencias sociales tradicionales tratarlo como objeto de estudio, más no como conocimiento plenamente válido y operativo. Ello, a su vez, me permitió articular el cómo algunos elementos de la matriz normativa sanmigueleña, tales como ese mismo sistema, los delitos contra la naturaleza o el papel reconciliador de la curandería, son continuamente producidos como inexistentes al ser considerados como un no derecho, siendo ello un acto epistemicida.

Fue visible una continua relación de tensión entre el sistema normativo de San Miguel y el sistema normativo positivo. El capítulo sexto enfatiza cómo algunas instituciones como la

laicidad, la temporalidad – espacialidad y la impartición de justicia misma se ven problematizadas por la cualidad de indígena de la comunidad, por su relación con el cosmos y con la divinidad, por su propio manejo del tiempo y por el racismo y la continua denigración que impregna la labor de jueces, policías y ministerios públicos.

Sin embargo, la necesidad de interpretar las relaciones intersubjetivas que sostienen a la matriz sanmigueleña para saber cómo se había insertado en ella la Comisión Takachiualis me llevaron a profundidades inesperadas. Emergió un tema más amplio y profundo: el de los procesos de subjetivación que permiten la emergencia del actor – red comunitario, así como de las relaciones y redes comunicativas y de relación con la naturaleza y con el cosmos que sostienen al actor – red denominado San Miguel Tzinacapan. Y así, a la par de un choque de matrices normativas, emergió la existencia de dos procesos de subjetivación y cosmoexistencia en conflicto.

I. Sistemas normativos y subjetividades.

Al momento de describir los elementos del sistema normativo de San Miguel, o matriz normativa sanmigueleña como también le denomino, emergió la idea de un sujeto *maseual*, un sujeto comunitario. A la luz de la Teoría del Actor – Red, pude ver que lo que yo llamaba estructuras de la matriz normativa sanmigueleña, como son el ciclo ceremonial, el sistema de cargos, el sistema de brujería - curandería, el patriarcado, la reconciliación y los delitos contra la naturaleza, eran, efectivamente, actantes, y que constituían una red de relaciones intensa y vivificante de una cosmoexistencia basal para un *sujeto – red* que articula, mediante canales comunicativos, comunidad, individuo, naturaleza y cosmos.

Esta profundización en el cómo devenir sujeto en San Miguel me permitió desarrollar una descripción densa de cómo cada actante en el sistema normativo es sostenido por una cosmoexistencia náhuatl híbrida, con elementos católico – coloniales articulados a elementos mesoamericanos, y cómo genera una red de relaciones que, al producir acción, producen sujeto, y cómo el bien tutelado del sistema normativo es, entonces, esa red de relaciones entre actantes que unen y permiten una comunicación entre comunidad, individuo, naturaleza y cosmos. Y ello se convirtió en el eje de la investigación, puesto que el concepto de actante y de estar entre me situó para esbozar que las matrices normativas entraban en conflicto y podían ser traducidas en tanto estaban sostenidas por subjetividades propias que, como actores – red, podían entrar en contacto por medio de la acción, del *estar entre*.

Así, en el caso de San Miguel Tzinacapan, es posible afirmar que la idea de comunidad no es lo que sostiene a estos actantes juntos, sino que las relaciones entre la comunidad, el individuo, la naturaleza y el cosmos son lo que sostiene a San Miguel Tzinacapan. Esta densa red de relaciones hace emerger un sistema normativo compuesto de *actantes – institución*, y que regula la vida por medio de tres registros, con el fin de mantener la cohesión que vivifica la red entre la comunidad, la naturaleza y el cosmos.

Estos tres registros son el público, que regula el cronotopo de la comunidad, a través del ciclo ceremonial y la mediación de los ancianos y padrinos, el clandestino, que regula, ajusticia y reconcilia por medio del sistema de brujería - curandería, y el escondido, que regula las obligaciones por medio de los sueños. Al permitir la repetición de acciones u omisiones, estos actantes se constituyen como sistema normativo y como un *actor – red institución*.

La matriz normativa sanmigueleña salvaguarda la red comunicacional antes mencionada y el ejercicio de una cosmoexistencia. Es por ello por lo que, al entrar en contacto con el derecho

positivo, que emerge desde otra forma de experimentar el mundo, tal matriz ha sido negada e invisibilizada.

El derecho positivo emana desde una subjetividad moderna, en donde el sistema de castigo y regulación de la convivencia está centrado en el individuo como límite corporal, separado de la naturaleza y de un cosmos cuya existencia se niega. Y por ello existe una relación de tensión – confrontación, pues para el derecho formal es ontológicamente imposible tutelar desde la existencia de un *sujeto – red* que fluctúa entre el individuo, lo colectivo, la naturaleza y el cosmos. Así, en el ejercicio de la regulación, debe mutilar la existencia para aplicar el derecho, encerrando a los sujetos protegidos en los límites de la corporalidad.

Al imponerse el uso del derecho positivo entran en conflicto y en diálogo tenso dos procesos de subjetividad, y se produce, además, epistemicidio y traducción limitada en forma de hibridación. El derecho formal es parte de la dinámica de regulación, y su contrapeso válido se da dentro de una práctica de emancipación; todo dentro de los límites de existencia de este lado de la línea. Las matrices normativas de los pueblos indígenas no regulan ni emancipan para el pensamiento abismal, por lo que son producidas como no derecho, como conocimiento – práctica no existente.

Así, se profundiza un epistemicidio producto de la globalización hegemónica (Santos, 2002) de un saber normativo. El derecho y los derechos humanos, con su intrínseca negativa del sujeto comunitario fluido y de la matriz normativa de que se sirve para regular su convivencia, fomentan el epistemicidio y la profundidad de la línea abismal.

Esta tensión - confrontación ha hecho emerger la posibilidad del ejercicio de un contrapoder de aquellos a quienes les ha sido impuesto, que, con la vida cotidiana como

“resistencia de los débiles” (Beaucage & Taller de Tradición Oral, 2012), han podido hacer emerger puentes comunicativos que, en esa misma cotidianidad, han ido transformando el derecho formal. La cotidianidad y las contradicciones dentro del *actor - red* comunitario han permitido el diálogo con una matriz que no ha querido dialogar, que fue impuesta sin una forma dialógica y que incluso hoy avanza agendas de despojo material, tales como los “proyectos de muerte”, que son, entre otros, fracking, minería a cielo abierto e hidroeléctricas.

Este proceso de establecer, a fuerza del ejercicio cotidiano, puentes comunicativos ha permitido el compartir de elementos de diálogo que han generado hibridaciones. Estas hibridaciones, a veces contradictorias para algunos elementos de las matrices, tales como la tensión con el laicismo dada por la relación fluida y cooperativa entre el ejercicio de la religiosidad y de poder civil o la negación de la brujería, representan un proceso de diálogo en tensión – confrontación.

La Comisión Takachiualis, en tanto actante – institución, tuvo una relación con los demás actantes del sistema normativo de San Miguel sin insertarse plenamente en él. Ello le permitió articular elementos de las formas de resolución de conflictos nacidas del sujeto comunitario, tales como la mediación y la reconciliación, con elementos propios del sistema positivo, para ofrecer un servicio de asesoría y acompañamiento que fue primero pragmático y, después dialógico y traductor.

II. La hibridación compleja y el patriarcado.

Los cargos del derecho positivo que se ejercen dentro de San Miguel fueron hibridados de forma compleja por la comunidad y por sus ejecutores. La agencia del ministerio público subalterno, la presidencia auxiliar y el juzgado de paz han cambiado sus temporalidades a las de

la comunidad, así como el ejercicio de la espacialidad; además, dadas sus relaciones con actantes como el ciclo ceremonial o el sistema de cargos, han problematizado la idea de la laicidad al interior del ejercicio de tales cargos.

Ello no ha sido fácil, y muchas veces han reproducido prácticas propias de las autoridades de fuera de la comunidad. Un agente del ministerio público subalterno fue confrontado por la Comisión Takachiualis una vez dado que cobraba por servicios que la ley mandata como gratuitos. Tampoco ha sido fácil porque estos cargos no son autónomos, así que están sujetos a la evaluación y aprobación de los superiores del exterior.

Sin embargo, no sólo han sido los cargos del sistema formal los que se han transformado. Fruto de la traducción entre el sistema formal y el sistema de San Miguel al interior de la Comisión, fue transformado un elemento del sistema normativo de Tzinacapan que, de acuerdo con las peticionaras que acudían a la organización, era considerado lesivo: el patriarcado.

La Comisión, como he apuntado en el capítulo séptimo, buscó transformar el sistema normativo de San Miguel al combatir el patriarcado. Es cierto que existe la posibilidad de que éste sea también un actante, y de que jugara en algún momento histórico la función de cohesionador, sin embargo, ello queda como tema para otra investigación y, además, no impide advertir que, al momento de tener vigencia la Comisión, las peticionarias consideraban que la única función que tenía era la de permitir los golpes y el maltrato en el grupo doméstico.

Dicha transformación, empero, no deviene epistemicida. El epistemicidio, concepto generado por Boaventura de Sousa Santos (2016), entraña una fuerza destructora de saberes y de las bases ontológicas que permiten la generación de dichos saberes y es también una subalternización de los mismos. La aniquilación de la posibilidad ontológica de los saberes se

da en la esfera de las relaciones comunitarias y con la naturaleza; trastocadas estas, se destruye la posibilidad de generar un conocimiento desde otra cosmovisión o matriz civilizatoria.

La matriz normativa de San Miguel se inscribe como conocimiento porque tiene su base en las relaciones comunicativas y relaciones entre el sujeto comunitario, la naturaleza y el cosmos; y el derecho positivo es epistemicida cuando busca no sólo desacreditar o producir como inexistente el saber normativo ya generado, sino cuando busca sustituir esas relaciones por medio de las generadas a través de otra concepción de sujeto y de sociabilidad, en este caso, la occidental moderna. Como he señalado en el apartado teórico, el ejercicio de colonialidad cognitiva de la matriz civilizatoria occidental es lo que ha hecho que devenga en epistemicida.

Aun así, ello no quiere decir que los saberes y las cosmovisiones relacionales de las que emanan sean estáticos o pétreos y que la única relación que puede haber entre matrices sea el epistemicido y la producción de no existencia. Se pueden dar relaciones híbridas producto de la creatividad, que reconvierten un patrimonio para reinsertarlo en nuevas condiciones.

El hibridaje intentado para transformar el sistema normativo de San Miguel a través del combate al patriarcado se dio en el ámbito cognitivo y de la praxis. Nunca se defendió a la mujer víctima sin un diálogo con el infractor, y en los talleres, más que imponer estándares de respeto, se buscaba dialogar el conocimiento generado de la matriz normativa occidental con lo que las y los asistentes pensaban; qué cosas se podían traer a la vida comunitaria para evitar tal problema y cuales no eran necesarias.

No se era epistemicida por traer, para combatir una práctica que parte del sujeto comunitario consideraba lesiva, otro tipo de derecho; más que el contenido, el problema era la forma de socialización del mismo. Utilizar el derecho positivo como un saber con el que dialogar

y no como el marco obligatorio e impositivo que realmente es, por cuestión de la obligatoriedad de la estructura legal “legítima” emanada de la unicidad pretendida de la Nación, es un buen inicio para tender puentes inter-cognitivos, pues se trata de despojar a un saber de su pretensión de verdad.

III. La Comisión Takachiualis, defensa y reconciliación transnormativa.

La Comisión Takachiualis, como *actante – institución*, tuvo una relación intensa y comprometida con el sujeto comunitario de San Miguel, con sus actantes. Emergió como respuesta a las situaciones de abuso y discriminación de que eran víctima los habitantes de San Miguel por parte de los acaparadores y de las instancias locales de procuración de justicia, y se consolidó como un actor – red capaz de estar entre dos matrices normativas en tensión.

Hubo una transformación de elementos de ambas matrices, y la Comisión se convirtió en actante capaz de ejercer traducción para tal fin. La organización vivió también la tensión de matrices en su interior, y ello le permitió ejercer un papel dialógico entre algunos elementos de los sistemas normativos; el ciclo ceremonial, la mediación que busca la reconciliación y el sistema de cargos se volvieron una parte importante de la praxis y de la reflexión de la organización, así como el ejercicio de la defensa penal, el combate a las violaciones a los derechos fundamentales individuales y la capacitación en diversas áreas jurídicas.

La Comisión, inclinada más hacia el positivismo, fue insertándose, de a poco y con los años, en la dinámica del pueblo del que emanó y, si bien la matriz sanmigueleña siempre estuvo dentro de ella, ésta fue floreciendo e impregnando el trabajo; fue dialogando dentro de ella con el derecho positivo y el trabajo de los miembros permitió la emergencia de otros puentes comunicativos.

Ello por supuesto, no estuvo exento de tensiones. Algunos miembros ejercían un racismo subyacente y las necesidades de dinero o de ejercicio del poder dentro de la organización fueron minando algunos de esos puentes; además, las relaciones también eran tensas con algunos miembros de la comunidad y, por supuesto, con el Estado.

La tensión identitaria fue bastante palpable; el hecho de constituir una Comisión plural con miembros indígenas de San Miguel, miembros indígenas de otras comunidades y miembros del ámbito mestizo no garantizó una convivencia armoniosa. Los conflictos estuvieron latentes y se agudizaron cuando la tensión con el Estado alcanzó la esfera económica y los subsidios comenzaron a escasear.

Aun así, la relación Comisión – Pueblo se muestra como una de tensión, de intenso compartir cognitivo y de permanente diálogo y de articulación entre actantes - institución. Este ejercicio de traducción, de resolución híbrida de conflictos, permitió la emergencia de un diálogo entre saberes, y la posibilidad de nuevas formas de relación entre la comunidad y el derecho formal.

Este ejercicio de traducción por medio del estar entre, considero, es una condición esencial para avanzar hacia una alternativa al epistemicidio, hacia hibridaciones y pisos comunes en lugar de destrucciones cognitivas. De acuerdo con Boaventura de Sousa Santos (2002), la alternativa a lo que él denomina derechos humanos hegemónicos, y yo considero al derecho en general, es la construcción de derechos humanos contrahegemónicos.

El derecho hegemónico emana de lo que Boaventura de Sousa Santos (2002) denomina globalización hegemónica, y que se compone de localismos globalizados y de globalismos localizados; es decir, discursos, prácticas y saberes que emanan de un lugar y se convierten en un

discurso que busca aplicación global por medio de la idea de universalidad y, que, al imponerse, de forma empístemica entre otras, en diversas latitudes del globo, se localizan; esto es la globalización “desde arriba”. El derecho formal es, primero, el localismo que entraña una concepción de sujeto y de normatividad que se ha globalizado, y que, aparte, se ha localizado en latitudes donde la construcción de sujeto y matriz normativa es distinta.

El ejercicio de una globalización hegemónica se relaciona ampliamente con la línea abismal y la producción de inexistencia. Los localismos que no pueden globalizarse, en este caso conocimientos y prácticas normativas, son producidos como inexistentes o destruidos por aquellos que sí se globalizan, como la matriz occidental del derecho y su concepción de sujeto.

Es necesario construir un derecho, contrahegemónico, cuya base sean derechos fundamentales sí, pero no universales. Para ello, el autor recurre a la idea de un cosmopolitismo subalterno, una globalización, desde abajo. La globalización es un proceso, que, a quinientos años de iniciado, sería bastante complicado y quizás hasta ingenuo, pretender detener o destruir. Los aspectos positivos de la globalización se centran en los procesos de redes subalternas que se tejen entre los actores marginados al otro lado de la línea alrededor del mundo; ello representa la posibilidad de un diálogo intercultural de potencia inusitada.

El ejercicio y creación de estas redes de relación y traducción interculturales no es sólo deseable sino necesario puesto que, como he señalado, no sólo se trata de una confrontación de matrices normativas sino también una confrontación de concepciones del sujeto. Y esa es la marca más profunda de la línea abismal.

El diálogo de matrices es necesario porque negar la matriz de San Miguel es negar todas las posibilidades de reproducción y cohesión de la vida; es negar la posibilidad de ser de los

canales comunicativos con la naturaleza y con el cosmos que permiten que el sujeto comunitario sea. Un derecho hegemónico que niega y busca destruir o suplantar las matrices cognitivo – normativas está negando y destruyendo a un sujeto; es necesario abrir caminos comunicativos que permitan no sólo el diálogo y emergencia de derechos contrahegemónicos, sino de una pluralidad o ecología de sujetos.

Este derecho contrahegemónico y la pluralidad de sujetos, que puede permitir un dialogo de matrices civilizatorias y normativas, no puede emanar de la imposición sino de la construcción consensuada. Sin entrar a detalle, esta no es fácil ni exenta de tensión, y es precisamente la posibilidad de este diálogo horizontal de matrices humanizantes lo que plantea las preguntas que deja esta tesis.

Dejo sobre la mesa ciertas cuestiones que tiene que ver con lo visto como elementos fundamentales del sistema normativo de San Miguel tales como la brujería, los delitos contra la naturaleza y los sueños. No se resolverá aquí, pero es necesario plantear cuestiones sobre cómo abordar un diálogo con esas prácticas.

La brujería es, por la propia dinámica prehispánica y colonial de la misma y por el choque con la matriz católica en la Conquista, una actividad clandestina. Pertenece a los subsuelos de la vida; la comunidad en público refiere que ya no existe y desde el paradigma científico – positivista de occidente es una superstición sin ninguna base empírica; así, ¿cómo abordarla como una red inscrita existente cuando ambas matrices, una para proteger y otra para destruir, la han inscrito como un sistema clandestino o inexistente?

A la vez, ¿es posible y es deseable reconocer a la brujería como un medio legítimo de ajusticiamiento?, si es así, ¿para quién?

¿Cómo y por qué sería necesario traer al diálogo el sistema de brujería – curandería, los sueños como forma de regulación y el papel de la envidia como generador de equilibrio económico?

¿Es, incluso, conveniente visibilizar el sistema de brujería – curandería?

La resolución híbrida de conflictos que la Comisión Takachiualis generó representa un acercamiento a estas preguntas y a posibles respuestas desde la praxis. La Teoría del Actor – Red representa una posibilidad teórica para acercarse de manera horizontal a los saberes y entender la potencialidad de la traducción, a pesar de ser Latour bastante cercano al relativismo cultural; y la sociología de las ausencias de Boaventura de Sousa Santos puede hacer de ello una propuesta emancipatoria y de justicia cognitiva.

Responderlas, claro está, no será tarea fácil o exenta de tensiones. Como ejemplo, la Comisión no pudo articular, ni dialogar incluso, con el sistema de brujería – curandería, ni con los delitos contra la naturaleza y el combate al patriarcado, aunque intensamente dialógico, fue también bastante tensionante. Ello demuestra que la ecología de saberes y de sujetos no es plena, y no es siempre exitosa al primer intento.

La mayoría de los resultados articuladores de la Comisión visibles en la praxis se fueron con ella, y ya no se ven porque la Comisión está en receso. Pero los intentos y puentes cognitivo – comunicativos han dejado huella en forma de fermento, y es ahí en donde siguen operando algunas de las hibridaciones y algunas contrahegemonías en forma de dignidad.

Referencias

- Acevedo Calderón, B. (2002). Crónica de un desastre anunciado. Septiembre - octubre de 1999. En V. H. Valencia, & L. Mellado May, *Cuetzalan memoria e identidad* (págs. 115 - 123). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Acevedo Calderón, B. (2005). *Innovación educativa intercultural bilingüe en la Sierra Norte de Puebla*. México D.F.: Coordinación de Educación Intercultural y Bilingüe.
- Akrich, M., & Latour, B. (1992). A summary of a convenient vocabulary for the semiotics of human and nonhuman assemblies. En W. Bijker, & J. Law, *Shaping technology/building society. Studies in sociotechnical change* (pág. S/P). Cambridge: MIT Press.
- Almeida Acosta, E. (1987). Don Inocencio Flores de la Cruz de San Miguel Tzinacapan, Puebla. En J. Grinberg-Zylberbaum, *Los chamanes de México. Psicología autóctona mexicana* (págs. 111 - 127). México D.F.: Alpa-Corral.
- Almeida Acosta, E. (2002). The creation of a human rights movement. *Concepts and transformation. International Journal of Action Research and Organizational Renewal*, 7(3), 261-276.
- Almeida Acosta, E., & Sánchez Díaz de Rivera, M. E. (2014). *Comunidad: interacción, conflicto y utopía, la construcción del tejido social*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Ameigeiras, A. R. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En I. Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de investigación cualitativa* (págs. 107 - 151). Buenos Aires: Gedisa.
- Aramoni, M. E. (1990). *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*. México D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bajtín, M. (1989). *Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela*. Madrid: Taurus.
- Beaucage & Taller de Tradición Oral. (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México, D.F.: Plaza y Valdés.
- Beaucage, P. (1997). Integrating innovations: the traditional nahua coffee-orchard. *Journal of Ethnobiology*, 1(17), 45-67.
- Besserer, F. (2000). Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes: hacia una nueva ciudadanía. En D. Barrera Bassols, & C. Oehmichen Bazán, *Migración y relaciones de género en México* (págs. 371-387). México: UNAM.
- Bloor, D. (1976). *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Gedisa.

- Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- Buñuel, L. (Dirección). (1950). *Los Olvidados* [Película].
- Clastres, P. (1981). *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa.
- Comisión Takachiualis. (2002). *Reflexión y acción para el fortalecimiento de los derechos colectivos en los pueblos náhuatl y totonaco de la Sierra Norte de Puebla*. San Miguel Tzinacapan: Inédito.
- Comisión Takachiualis. (2004). *Capacitación - acción en educación, salud, recursos naturales y resolución de conflictos por conciliación como derechos colectivos por los pueblos indígenas en el municipio de Cuetzalan*. San Miguel Tzinacapan: Inédito.
- Comité de Derechos Humanos de Tzinacapan y Centro de Investigación de PRADE A.C. (1991). *La autoridad como solidaridad*. San Miguel Tzinacapan, Puebla: Comisión Takachiualis A.C.
- Correa Muñoz, M., & Saldarriaga Grisales, D. (2014). El epistemicidio indígena latinoamericano. Algunas reflexiones desde el pensamiento crítico decolonial. *Revista CES Derecho*, 5(2), 154-164.
- De los Santos Castañeda, P. (2009). Sentiopil, el hijo del maíz. En T. d. CEPEC, *Maseual Sanilmej. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan* (págs. 13 - 27). Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Bosque de Letras.
- Duquesnoy, M. (2016). Talokan: matriz de la cosmovisión chamánica de los nahuas en la Sierra Norte de Puebla, México. *Andes*, 26(1), S/P.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Escalante Betancourt, Y. (2015). *El racismo judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*. Ciudad de México: Juan Pablos Editor.
- Fanon, F. (1999). *Los condenados de la tierra*. Pamplona: Txalaparta.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. México: Akal.
- Fernández Christlieb, P. (2014). *Justicia Autónoma Zapatista Zona Selva Tzeltal*. México, D.F.: Estampa Artes Gráficas.
- Flick, U. (2012). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- García Canclini, N. (2009). *Culturas híbridas*. México D.F.: Debolsillo.

- García Martínez, B. (1987). *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México D.F.: El Colegio de México.
- García Maynez, E. (1992). *Introducción al estudio del derecho*. México, D.F.: Porrúa.
- Gómez Izquierdo, J., & Sánchez Díaz de Rivera, M. E. (2011). *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Grinberg-Zylberbaum, J. (1987). *Los chamanes de México*. México: Alpa-Corral.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 31-58.
- Guba, E., & Lincoln, Y. (2012). Controversias paradigmáticas, contradicciones y confluencias emergentes. En N. Denzin, & Y. Lincoln, *Paradigmas y perspectivas en disputa* (págs. 38 - 78). Barcelona: Gedisa.
- Guerrero Arias, P. (2011). Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad. Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación*, 6(1), Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.
- Gutiérrez, R. (2014). Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas. En M. Millán, *Más allá del feminismo, caminos para andar* (pág. s/p). México, D.F.: Red de Feminismos Descoloniales.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Hernández Cruz, A. (2010). *Los derechos económicos, sociales y culturales y su justiciabilidad en el derecho mexicano*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.
- Hidalgo Hernández, V. (2005). Cultura, multiculturalidad, interculturalidad y transculturalidad: evolución de un término. *Universitas tarraconensis revista de ciències de l'educació*(1), 73-83.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2010). *Compendio de información geográfica municipal 2010. Cuetzalan del Progreso, Puebla*. México, D.F.: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Knab, T. (1991). Geografía del inframundo. *Estudios de cultura náhuatl*, 31 - 57.
- Knab, T. (1998). *La guerra de los brujos de la Sierra de Puebla. Un viaje por el inframundo de los aztecas contemporáneos*. México, D.F.: Diana.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An introduction to Actor - Network Theory*. Oxford, U.K.: Oxford University Press.
- Lindón Villoría, A. (2008). Las huellas de Lefebvre sobre la vida cotidiana. *Revista Veredas*, 5(8), 39 - 60.
- Lipovetsky, G. (2011). *El reino de la hipercultura: cosmopolitismo y civilización occidental*. Madrid: Anagrama.
- López Bárcenas, F. (2009). *Legislación y derechos indígenas en México*. México, D.F.: Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria.
- Maldonado Torres, N. (2008). *Against war: views from the other side of modernity*. Durham: Duke University Press.
- Malinowski, B. (1995). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Península.
- Marx, K., & Engels, F. (2011). *Manifiesto del Partido Comunista*. México, D.F.: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx.
- McAllan, F. (2010). Colonial sovereignties and the self-colonizing conundrum. *Alternative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 6(3), 222-234.
- Mella, O. (1 de Enero de 1998). *Naturaleza y orientaciones teórico - metodológicas de la investigación cualitativa*. Santiago de Chile: CIDE. Obtenido de Red Latinoamericana de Información y Documentación en Educación: <http://www.reduc.cl/wp-content/uploads/2014/08/NATURALEZA-Y-ORIENTACIONES.pdf>
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2005). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 55-85). Buenos Aires: CLACSO.
- Morales-Hudon, A. (2012). La voix des femmes autochtones sur les débats entre droits individuels et droits collectifs au Mexique. *Sociologie & Sociétés*, 44(1), 287-309.
- Osorio Sierra, M. (2001). Movimientos organizativos en la Sierra Norte. En E. Almeida Acosta, & M. E. Sánchez Díaz de Rivera, *Conocimiento y Acción en Tzinacapan* (págs. 195 - 212). Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Pachón Soto, D. (2008). Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. *Ciencia Política*, 3(5), 8-35.

- Panikkar, R. (1970). *El silencio de Dios*. Madrid: Guardiana.
- Prior, D. (2007). Decolonising research: a shift toward reconciliation. *Nursing Inquiry*, 14(2), 162-168.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (págs. 201-242). Buenos Aires: CLACSO.
- Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de Trabajo*(19), 1 - 15.
- Rabotnikof, N. (1998). Público-Privado. *Debate feminista*, 50-61.
- Ramírez Alpírez, N. L. (1997). *Análisis del trabajo desarrollado por la Comisión Takachiualis desde su fundación a la fecha*. San Miguel Tzinacapan: Inédito.
- Reguillo, R. (2016). Primavera política en el otoño civilizatorio. Paisajes insurrectos. En Ó. Soto Badillo, & M. E. Sánchez Díaz de Rivera, *El poder hoy* (págs. 173 - 194). Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Reynoso Rábago & Taller de Tradición Oral. (2006). *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Ritzer, G. (2001). *Teoría sociológica clásica*. Madrid: McGraw Hill.
- Sánchez Acevedo, E. F. (27 de Julio de 2016). Diario de campo. *Diario de campo*. San Miguel Tzinacapan, Puebla, México: Inédito.
- Sánchez Aviña, J. G. (2006). *El proceso de la investigación de tesis: un enfoque contextual*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Sánchez Díaz de Rivera, M. E. (2016). Pensamiento crítico e identidad nacional. En EZLN, *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista, Vol. II* (págs. 96 - 106). México, D.F.: EZLN.
- Sánchez, M. E., & Almeida, E. (2005). *Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna*. Puebla, Pue.: UIA Puebla; UASLP; UAS; UV; UJAT; ELPAC; COLPUE; CNEIP.
- Santos, B. d. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *El otro derecho*(28), 59-83.
- Santos, B. d. (2009). *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Santos, B. d. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Santos, B. d. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- Santos, B. d. (2016). Pensamientos y poderes. La construcción de horizontes civilizatorios. En Ó. Soto Badillo, & M. E. Sánchez Díaz de Rivera, *El poder hoy* (págs. 41 - 69). Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Sautu, R. (2005). *Todo es teoría. Objetivos y métodos de investigación*. Buenos Aires: Lumiere.
- Segato, R. (2009). La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En A. Alonso, *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (págs. 41 - 81). Buenos Aires: CLACSO.
- Sera Vázquez, M. (1974). Los límites del principio de autodeterminación de los pueblos. En C. García Bauer, *Veinte años de evolución de los Derechos Humanos* (págs. 474 - 478). México, D.F.: Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.
- Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC. (1994). *Tejuan Tikintenkakiliayaj In Toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós.
- Tirado Serrano, F., & Domènech i Argemí, M. (2005). Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la teoría del actor - red. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 0(Esp), 1 -26.
- Toumi, S. (1984). *Vocabulario mexicano de Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla*. París: Chantiers Amerindia.
- Touraine, A. (2000). *Crítica de la modernidad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1967). *La política como vocación*. Buenos Aires: Alianza Editorial.