

ICIP WORKING PAPERS:
2012/2

Autonomía comunitaria y caciquismo: identidad étnica, control social y violencia en una comunidad mixe de Oaxaca

Ignacio Iturralde Blanco

INSTITUT
CATALÀ
INTERNACIONAL

PER LA PAU

Autonomía comunitaria y caciquismo: identidad étnica, control social y violencia en una comunidad mixe de Oaxaca

Ignacio Iturralde Blanco

Universitat de Barcelona

iturralde@ub.edu

Institut Català Internacional per la Pau
Barcelona, May 2012

Institut Català Internacional per la Pau

Gran Via de les Corts Catalanes 658, baixos · 08010 Barcelona

T. +34 93 554 42 70 | F. +34 93 554 42 80

recerca.icip@gencat.cat | <http://www.icip.cat>

Editores

Javier Alcalde y Rafael Grasa

Consejo editorial

Pablo Aguiar, Laia Balcells, Alfons Barceló, Gema Collantes-Celador, Caterina Garcia, Abel Escribà, Tica Font, Antoni Pigrau, Xavier Pons, Alejandro Pozo, Mònica Sabata, Jaume Saura, Josep Maria Terricabras y Léonie Van Tongeren

Compaginación

Atona, sl

Impresión

gama, sl

ISSN

2013-5793 (edición en línea)

2013-5785 (edición en papel)

DL

B-17.176-2012



EL AUTOR

Ignacio Iturralde Blanco es licenciado en Antropología Social y Cultural (UB), en Filosofía (UNED), en Administración y Dirección de Empresas (URL), máster en Antropología y Etnografía (UB) y Master in Business Administration (ESADE). Actualmente disfruta de una beca FI-ICIP del ICIP y está realizando su trabajo de campo sobre los «usos y costumbres», el derecho consuetudinario y la resolución de conflictos violentos entre los indígenas mixe del estado de Oaxaca (México). Forma parte del Grupo de Estudios sobre Reciprocidad y sus principales líneas de investigación son la antropología política y jurídica en el marco de los derechos indígenas, el pluralismo legal, la coordinación de sistemas jurídicos estatales y no estatales, así como las formas comunitarias de control social, resolución y prevención de conflictos.

RESUMEN

La etnografía de la comunidad mixe de Salto de la Tuxpana y del grave conflicto que se produjo entre 2005 y 2007 es el punto de partida del presente artículo. La investigación realizada arrojó como resultado más destacado el descubrimiento de un violento cacicazgo, legitimado ideológicamente en la autonomía comunitaria, la identidad étnica y el reclamo de una jurisdicción propia, y asentado firmemente sobre tres mecanismos de control social: protección a través de la Policía Comunitaria Armada, acceso a la tierra y acceso a los programas de «desarrollo». El caciquismo se define como el régimen político personalista, basado en estructuras clientelares, que monopoliza y controla recursos y votos. También se propone la hipótesis de que la mayor parte de la violencia desplegada por los caciques es el resultado del proceso de reproducción social del mismo sistema político, cuando se genera una faccionalización simétrica de la comunidad, después de un periodo de estabilidad complementaria.

Palabras clave: Caciquismo, autonomía comunitaria, «usos y costumbres», indígenas mixes, mecanismos de control social, violencia.

RESUM

L'etnografia de la comunitat mixe de Salto de la Tuxpana i del greu conflicte que es va produir entre 2005 i 2007 és el punt de partida d'aquest article. La investigació realitzada va donar com a resultat més destacat el descobriment d'un violent cacicatge, legitimat ideològicament en l'autonomia comunitària, la identitat ètnica i el reclam d'una jurisdicció pròpia, i assentat fermament sobre tres mecanismes de control social: protecció a través de la Policia Comunitària Armada, accés a la terra i accés als programes de «desenvolupament». El caciquisme es defineix com el règim polític personalista, basat en estructures clientelars, que monopolitza i controla recursos i vots. També es proposa la hipòtesi de que la major part de la violència desplegada pels cacics és el resultat del procés de reproducció social del mateix sistema polític, quan es produeix una faccionalització simètrica de la comunitat, després d'un període d'estabilitat complementària.

Paraules clau: Caciquisme, autonomia comunitària, *usos y costumbres*, indígenes mixes, mecanismes de control social, violència.

ABSTRACT

The ethnography of the Mixe community Salto de la Tuxpana and the serious conflict that arose between 2005 and 2007 is the starting point of this article. The research carried out yielded the discovery of a violent *caciquismo* system, ideologically legitimated on community autonomy, ethnic identity and the claim for its own jurisdiction. It is firmly grounded on three mechanisms of social control: protection through Armed Community Police, access to land and access to «development» programs. *Caciquismo* is the personal political rule, based on patronage structures, which monopolizes and controls resources and votes. Finally, the following hypothesis is proposed: most of the violence produced by *caciques* is the result of the social reproduction of this regime, when a symmetrical factionalization of the community occurs after a period of complementary stability.

Keywords: *Caciquismo*, community autonomy, *usos y costumbres*, Mixe indians, mechanisms of social control, violence.

SUMARIO

1. INTRODUCCIÓN	7
2. LA REGIÓN MIXE Y SALTO DE LA TUXPANA	12
2.1. LOS MIXES	12
2.2. LA COMUNIDAD DE SALTO DE LA TUXPANA	16
3. MÉTODO ETNOHISTÓRICO MULTIDIMENSIONAL	19
4. COMUNIDAD, «USOS Y COSTUMBRES» Y AUTONOMÍA	24
4.1. COMUNIDAD Y «COMUNALIDAD»	25
4.2. LOS «USOS Y COSTUMBRES»	27
4.3. AUTONOMÍA REGIONAL Y AUTONOMÍA COMUNITARIA	30
5. CACIQUISMO Y CONTROL SOCIAL	33
5.1. CACIQUISMO	33
5.2. MECANISMOS DE CONTROL SOCIAL	38
6. CONCLUSIONES	40
7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	51
8. ANEXO	56

1. INTRODUCCIÓN*

Los estudios sobre la paz no pueden llevarse a cabo sin hacer referencia directa e inmediata a la resolución de conflictos, la seguridad y el control de la violencia. De igual forma, la paz y la violencia no pueden ser entendidas ni conceptualizadas de una manera abstracta y general. Es decir, en ningún caso se deben obviar las circunstancias sociales e históricas de cada situación, pacífica o de conflicto, así como los diferentes actores, las diversas contrapartes y el balance específico de las fuerzas e intereses en juego. Si los investigadores sociales no tenemos en cuenta dicha especificidad social y cultural en la explicación de estos fenómenos sociales se corre el riesgo de bien promover una nueva forma de deducción lógica, basada en una reducción al absurdo, donde todo puede ser justificado con el fin último de mantener la paz y evitar a toda costa la violencia, o, alternatively, concluir erróneamente que la violencia, en su variada multiplicidad de causas y expresiones, puede ser englobada bajo el mismo rubro de la conducta humana: una respuesta cultural a una oscura lujuria sanguinaria dentro de una lógica mecanicista de ofensa y venganza.

La violencia se impone así como la gran contradicción racional de nuestros días. Según el discurso político imperante, especialmente en México, a partir de su aparición, generalización y aceptación cotidiana es posible deducir y poner en marcha una serie de políticas públicas centralistas que conllevan todo tipo de actuaciones «de excepción», actuaciones que ponen en solfa los límites jurídicos del Estado de Derecho. Se vuelve así imperativo revisar los conceptos de paz, conflicto y violencia como manifestaciones de una relación social subyacente

* Este texto está basado en la tesis de maestría en Antropología y Etnografía del autor y trata de sintetizar algunas cuestiones teóricas que se encuentran, junto con todo el material empírico, en *Abusos y costumbres: la interacción entre el caciquismo y las instituciones locales en una comunidad mixe de Oaxaca* que se presentó el 1 de julio de 2011 en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Facultad de Historia y Geografía de la Universitat de Barcelona, bajo la dirección del catedrático Dr. Ignasi Terradas Saborit (Iturralde Blanco, 2011a). Dicha investigación fue realizada con el apoyo del Institut Català Internacional per la Pau (ICIP).

que puede ser descrita etnográficamente y explicada antropológicamente. Al volver a insertar las circunstancias sociales, culturales e históricas, todas ellas profundamente arraigadas en el concepto de relación social, tanto la violencia como el conflicto y la paz se convierten en objeto de estudio de la Antropología. Se trata, en definitiva, de resituar estos conceptos, de localizarlos temporal y espacialmente, para entender tanto los valores como las estructuras que los motivan y promueven.

Desde la Antropología, se pueden hacer tres grandes aportaciones a la llamada cultura de la paz: en primer lugar, aprovechar la potencia del método etnográfico para hacer aflorar la lógica social concreta que motiva el enfrentamiento y subyace a la violencia; segundo, analizar la paz, el conflicto y la violencia como relaciones sociales concretas antes que como conceptos sustantivos y esenciales, relaciones que se dan entre actores situados y que son capaces de articular políticamente grupos humanos; y, en tercer lugar, salvaguardar la investigación y la promoción de la paz del etnocentrismo y, al mismo tiempo, del relativismo ético.

Sin el trabajo de campo etnográfico y la posterior reflexión etnohistórica, las tesis que presenta este artículo serían muy diferentes de las que finalmente son y la hipótesis inicial, con la que se llegó al campo, muy probablemente se habría validado. Esta hipótesis partía de lo relatado por los abogados indígenas de la organización SERvicios del Pueblo Mixe,¹ representantes jurídicos de las autoridades locales ante los tribunales del Estado, y está recogida en toda la documentación del extensísimo fardo legal. Una hipótesis que se basaba en la existencia de una autonomía étnica real, de base comunitaria, con un sistema político-normativo de corte igualitario en Salto de la Tuxpana.² Así,

-
1. SERvicios del Pueblo Mixe, A. C. es la organización no gubernamental (ONG) fundada por el antropólogo mixe Floriberto Díaz Gómez. Da apoyo a las autoridades civiles y agrarias de las comunidades de la región mixe en cuestiones políticas, jurídicas, económicas, medioambientales y de género. A la organización se la conoce indistintamente por este nombre, como SER Mixe o, solamente como SER. En adelante, se usará únicamente SER Mixe.
 2. El nombre real de la comunidad así como el de todos los habitantes de la misma que aparecen en este artículo se van a mantener en el anonimato mediante el uso de seudónimos.

parecía que en esta comunidad mixe y a través de su peculiar forma de gobierno local, se había resuelto un grave conflicto provocado por una familia insolidaria que había intentado instaurar un cacicazgo a la fuerza. Se trataba, en gran medida, de cómo, mediante los «usos y costumbres» tantas veces criticados, y desde la base, se había hecho frente y solucionado uno de los problemas más graves y actuales del México de Calderón: la lucha contra el narco.

Por si fuera poco, varias peculiaridades hacían que *a priori* el caso de Salto de la Tuxpana resultara antropológicamente muy peculiar a la par que teóricamente relevante: la existencia de la ya mencionada Policía Comunitaria Armada, cuyos cargos se desempeñan por tres años de forma gratuita, por un lado, o la vigencia de un Consejo de Ancianos muy numeroso, activo y eficaz, por otro, algo que en otras poblaciones mixes ha desaparecido o está en vías de hacerlo. Además, el estudio en profundidad de esta comunidad permitía ampliar el conocimiento etnográfico de los mixes de la zona baja, junto al Istmo de Tehuantepec, puesto que la práctica totalidad del que existe está muy concentrado en la parte alta de la región, con hábitat, costumbres, sistemas normativos y variantes dialectales diferentes a los de Salto de la Tuxpana.

Realizado en una estancia de once meses, durante los años 2010 y 2011, el trabajo de campo se repartió entre periodos en la propia comunidad de Salto de la Tuxpana y periodos de colaboración voluntaria en la ONG SER Mixe de la ciudad de Oaxaca, junto a los abogados del departamento de derechos indígenas. La conclusión de esta doble investigación fue descubrir que lo que se explicaba como un conflicto motivado por una familia criminal dedicada al cultivo y tráfico de marihuana, resultó ser una contienda entre dos facciones, la ascendente y la establecida, parapetada esta última tras el sistema normativo indígena, la identidad étnica y el discurso autonómico comunitario. Así, lo que se presentaba como un sistema jurídico-político, autónomo y legítimo, analizado y teorizado después de la labor etnográfica, aparece en realidad como un cacicazgo injusto y criminal, asentado en la violencia desde hace décadas y apoyado desde el exterior por políticos, ONGs y cárteles narcotraficantes.

Una vez recogida la información etnográfica de primera mano, se pudo constatar que, hasta donde la memoria de sus pobladores alcanza a recordar, la comunidad de Salto de la Tuxpana siempre ha estado articulada políticamente de una forma muy particular por los graves conflictos internos en los que se repiten la presencia de caciques, tanto locales como regionales, facciones enfrentadas, armas de fuego, crímenes de sangre y, más recientemente, delitos relacionados con el narcotráfico. Los últimos hechos violentos que han transformado profundamente la organización socio-política local, y que explican en gran medida lo que la comunidad es en 2011, se sucedieron durante tres años a partir de 2005. Antes de ese periodo, por ejemplo, no existía el cuerpo de Policía Comunitaria Armada, con licencia colectiva de armas de fuego e inscrita en el Registro Único de Policía de Oaxaca (RUPO),³ como tampoco estaba controlado permanentemente el acceso a la población mediante el puesto de vigilancia que localmente se conoce como «la cadena».

En este contexto, el reclamo por los derechos indígenas muestra su reverso. El resultado de la aplicación del método etnohistórico multidimensional, como el que se expone más adelante, fue que ahí donde efectivamente parecía haberse dado un ejemplo de puesta en práctica de autonomía comunitaria, con un cuerpo del orden organizado desde las bases pero reconocido por el Estado, ahora emerge un sistema normativo que ejerce de barrera jurisdiccional frente a la injerencia externa y las facciones rivales, al tiempo que la propia Policía Comunitaria Armada se convierte en un cuerpo represor, sometido a los designios del cacique D. José Ramírez Facundo. Se trata, en definitiva, de un caso de autonomía comunitaria en el que un cacique se ha servido tanto del imaginario de la etnicidad y la comunidad indígena, la «comunalidad», como de los «usos y costumbres» para justificar una solución criminal a un conflicto que amenazaba su régimen y que ha acabado por reforzarlo.

3. Otras experiencias de Policías Comunitarias organizadas desde las propias comunidades indígenas son las de la Costa Chica y La Montaña del estado de Guerrero, aunque estas, a diferencia de la de Salto de la Tuxpana, no cuentan con el reconocimiento oficial del Estado.

La resolución definitiva del enfrentamiento entre las facciones rivales, con la victoria de la liderada por el propio D. José Ramírez y la expulsión de la de Camilo Enríquez Antúnez, se basó en el empleo de la violencia, las amenazas y el hostigamiento, desde la jurisdicción comunitaria y las instituciones locales, así como en el uso de falsos testimonios, presiones y amenazas, en el consiguiente proceso judicial positivo.

El saldo final de este enfrentamiento ha sido dos homicidios calificados, la muerte de un niño en condiciones sin esclarecer, cuatro tentativas de homicidio denunciadas e investigadas, la expulsión de numerosas familias y el desposeimiento de todos sus derechos, además de varios tiroteos, robos, daños y amenazas.

Las siguientes páginas presentan una versión abreviada de la monografía etnográfica de Salto de la Tuxpana (Iturralde Blanco, 2011a). Se trata de un conflicto y una forma de explotación que muestra las dos caras de la contienda política alrededor de la autonomía comunitaria y los «usos y costumbres». Un caso que descubre la cruz del reclamo de los llamados derechos indígenas, entre los mixes, revelando cómo unos objetivos loables y una ideología de resistencia pueden, en una comunidad concreta y por la intermediación asimétrica de un cacique, tornarse en contra de los oprimidos y acabar por servir a los intereses de la oligarquía dominante. Una realidad social, en definitiva, que ilustra cómo unas pocas personas, mediante instituciones y estructuras políticas injustas y corruptas, pero que se insertan plenamente y se reproducen en el seno del Estado mexicano, pueden manipular unos derechos cuyo fin original era dotar de esferas de libertad y proveer de ciertos beneficios concretos a poblaciones históricamente sometidas y colonizadas. Y, lamentablemente, en una situación tal, la relación sagrada con el territorio, la autonomía y el sujeto colectivo «comunidad», todos ellos puntales de la lucha por el reconocimiento de estos derechos indígenas, en lugar de favorecer a las poblaciones locales, sirven para perpetuar el control y dominio de los indígenas por los caciques e, indirectamente, por los oligarcas criollos y mestizos. Así, el empoderamiento que resulta de la autonomía comunitaria y del «etnodesarrollo», por la injerencia del caciquismo, reproduce los peores

mecanismos de discriminación, exclusión, dominación y control social de nuestras sociedades en las propias comunidades rurales.

2. LA REGIÓN MIXE Y SALTO DE LA TUXPANA

El pueblo mixe ha sido y sigue siendo muy atractivo para los investigadores. Varios elementos hacen que esto sea así. En primer lugar, su concentración geográfica en una región montañosa y de difícil acceso. Asimismo, como grupo, los mixes poseen una fuerte identidad étnica resultado de una larga tradición de reivindicación y un alto grado de organización política, aspectos que han despertado el interés de algunos científicos sociales (Castro Rodríguez, 2000; Hernández-Díaz, 2001; Kraemer Bayer, 2003; Nahmad Sittón, 2003; Recondo, 2001; Vargas Collazos, 2001). Son también uno de los grupos indígenas de México que más ha conservado sus prácticas rituales, por lo que han sido objeto de numerosos estudios de antropología religiosa (Beals, 1973; Castillo Cisneros, 2009; Kuroda, 1984; Lipp, 1998; Münch Galindo, 2003). También, la relativa proximidad de municipios mixes importantes de la zona alta, como Tlahuitoltepec o Ayutla, a grandes núcleos como Mitla y Oaxaca, hace que sea muy conveniente para los antropólogos sumergirse en la cultura *ayuuik*.⁴

2.1. LOS MIXES

En términos absolutos, la población indígena de México, de casi 12 millones,⁵ es la más numerosa de todos los países de América Latina.

4. *Ayuuik* es el autónimo que se dan los individuos de este pueblo indígena, mientras que «mixe» se trata del exónimo con el que se les conoce en otras lenguas, entre ellas la española e inglesa.
5. Las estimaciones del Consejo Nacional de Población de México (CONAPO) con base en el XII Censo General de Población y Vivienda 2000 indican que «casi 11,9 millones de habitantes del país habrían sido indígenas de acuerdo con nuestros criterios de inclusión, 10,8 millones bajo la perspectiva de la lengua y 1,1 millones que se recuperaron

En Oaxaca, en particular, dicha población suma casi 2 millones de personas, siendo en este sentido el estado líder del país. Además, con un 55,7%, el indígena se trata del grupo mayoritario.⁶

Comparado con estas magnitudes, el pueblo mixe es relativamente pequeño. Está compuesto por algo menos de 130.000 habitantes,⁷ muy poco más del 1,09% del total nacional indígena y apenas 0,13% de la población total mexicana.

Los mixes habitan un territorio de orografía montañosa y de una extensión relativamente reducida, unos 5.000 km², al noroeste del estado de Oaxaca, en la Sierra Norte y en el Istmo de Tehuantepec. Esta región está dividida en 19 municipios, alrededor de los cuales se distribuyen 240 comunidades.

La región mixe, además de compacta geográficamente, está reconocida a nivel administrativo como distrito rentístico y judicial, con sede en el municipio de Zacatepec. La coincidencia entre grupo indígena y división política del territorio, desde la creación del distrito en 1938, es un caso único en todo México. Ello supone que a la autonomía de base comunitaria, muy desarrollada entre los mixes por el aislamiento de sus asentamientos y por las deficientes comunicaciones, se le añade otro tipo de autonomía, regional y de corte étnico. Por tanto, los mixes cuentan con un elevado nivel de autonomía política tanto regional como comunitaria. Su poder de resistencia como grupo político, unido a una fuerte identidad, han promovido que el pueblo mixe haya conseguido reconocimientos muy superiores a los de otros grupos étnicos mucho mayores, como son los mixtecos o los zapotecos. Los logros políticos más destacados abarcan desde la propia educación y cultura,

gracias a la pregunta de pertenencia en la muestra censal» (Consejo Nacional de Población (CONAPO), 2005). Por lo tanto, el criterio de determinación de este total es el de autoidentificación, como promueve el Convenio 169 de la OIT y la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

6. Solo superado, en términos porcentuales, por Yucatán, donde la población india representa el 65,5%.
7. Según los datos del mismo censo del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática de México (INEGI), pero siguiendo en esta ocasión un criterio de residencia en los municipios de la región mixe. Si, por el contrario, el criterio es lingüístico, esta cifra desciende hasta las 115.000 personas (Instituto Nacional de Estadística (INEGI), 2000).

hasta programas de «desarrollo» económico, así como todo lo concerniente a sus diversas instituciones político-jurídicas. Ejemplos de ello se hallan en abundancia en las diversas comunidades. Así, en términos de educación, existe el bachillerato integral comunitario, en Tlahuitoltepec, Alotepec o Tepuxtepec, entre otros; también la Universidad Indígena Intercultural *Ayuuk* (UIIA), en la comunidad de Jaltepec de Candayoc, o, más recientemente, la licenciatura en Educación Media Superior Comunitaria, en Alotepec. En cuanto a la administración de justicia, el estado de Oaxaca reconoce cierta jurisdicción comunitaria, pero limitada en términos formales a un tipo de delitos leves. Existen, en algunas comunidades como la etnografiada, experiencias de Policía Comunitaria Armada con reconocimiento oficial. Los mixes, asimismo, disponen de potentes organizaciones etnopolíticas propias, de tipo no gubernamental, con gran influencia en toda la región, como es el caso de SER Mixe.

La creación y reconocimiento del distrito administrativo, fiscal y judicial de la región en 1938, remite a otra de las características propias y duraderas de la vida política mixe: el caciquismo. Fue en la ciudad de Oaxaca, durante la segunda mitad de los años treinta del siglo xx, que a petición de dos caciques mixes, Daniel Martínez de Ayutla y Luis Rodríguez Jacob de Zacatepec, el gobernador Constantino Chapital se planteó la creación de un distrito que agrupara a la mayoría de los municipios mixes. La elección de la sede del mismo, desde varios meses antes de la aprobación del decreto 203 que reconocía la nueva división geopolítica, fue motivo de violentas disputas entre los dos caciques, en un momento en que el poder de Rodríguez entraba en liza con el de Martínez por sucederle como cacique regional máximo. Finalmente, Rodríguez Jacob convenció al gobernador, que designó como sede distrital a Zacatepec, su pueblo de origen y residencia, que no era ni es el municipio con el mayor en número de habitantes, ni el más accesible, ni tan siquiera el más céntrico de la región. «En 1938, Luis Rodríguez consiguió convertir a su pueblo natal, Zacatepec, en centro de poder político regional con el establecimiento de las oficinas judicial, civil y de recaudación distrital» (Díaz Gómez, 1994: 556). Simplemente se trataba del municipio de Luis Rodríguez Jacob, quien sería a partir de

entonces y hasta su muerte, el intermediario último y máximo representante político de los mixes ante las instancias gubernamentales.

La presencia en el territorio mixe de la violencia perpetrada por diversos cuerpos armados, muchos de ellos organizados por los propios indígenas, ha sido constante en el último siglo. Se trata de grupos armados con algún tipo de relación con los gobiernos estatal o federal, creados en las comunidades, pero que mantienen una apariencia oficial, una disciplina militar y cierta formalidad jurídica, elementos todos ellos que han servido de justificación hacia afuera de la región. Estos cuerpos paramilitares de orden público han sido la base de la violencia sanguinaria de los caciques en sus luchas intestinas, revanchas y *vendettas*, y han servido en último término para afianzar el poder absoluto del caciquismo mediante asaltos, secuestros, incendios, robos, trabajos forzados, torturas y asesinatos. Dicha violencia, desde sus inicios, se ha fundamentado en la ubicua presencia de armas de fuego en la región.

Es posible, por tanto, hablar de la persistencia en la región mixe, de igual forma que en la comunidad de Salto de la Tuxpana, de cacicazgos con grupos armados que no dudan en emplear la violencia para someter a la población. Y estos grupos de guardia de los caciques han mantenido cierta semejanza formal con la Policía y el Ejército del Estado, buscando estos patronos, incluso, el reconocimiento y sanción oficiales. Tal es el caso de Daniel Martínez, con su grupo de 400 hombres armados, como el de D. José Ramírez con la Policía Comunitaria Armada de Salto de la Tuxpana. También en la misma dinámica política debe entenderse el nombramiento de Luis Rodríguez Jacob como comandante de la Policía del distrito mixe, en 1956. Estos caciques mixes, tanto regionales como comunitarios, necesitan de estos cuerpos paramilitares para protegerse de sus enemigos y para someter y controlar a la población de sus comunidades.

Aunque los caciques son periódicamente eliminados como individuos y raras veces consiguen sucederse hereditariamente, sí que tiene el caciquismo una gran capacidad de reproducción social como sistema político. Su presencia continuada por más de un siglo en la región, así lo atestigua. Cambian las personas que detentan el cargo político

de cacique, pero no lo hacen las estructuras de poder, tanto intracomunitarias como exógenas, que permiten su existencia. Y la cantidad y ubicuidad de las armas de fuego es uno de los factores más importantes que posibilitan esta situación y su mantenimiento.

2.2. LA COMUNIDAD DE SALTO DE LA TUXPANA

La comunidad de Salto de la Tuxpana está situada en la zona baja de la región mixe. Se trata de una comunidad rural en la que casi todos los habitantes tienen una doble ocupación. Por un lado, los hombres cultivan la milpa, especialmente maíz, frijol, chile y calabaza para autoconsumo y, por otro, muchos comuneros tienen también pequeñas explotaciones minifundistas de ganado bovino, de cinco a 20 cabezas, destinadas a la venta para el mercado externo de carne.⁸ Además, en Salto de la Tuxpana existen una gran cantidad de pequeños negocios, regentados por mujeres que combinan estas actividades comerciales con las labores del hogar y el cuidado de los numerosos hijos. En concreto, además de una pequeña papelería, se encuentran en la comunidad hasta 14 tiendas de alimentación, un negocio de Internet vía satélite y la caseta telefónica, con las únicas líneas del poblado.

Por contra, no hay en Salto de la Tuxpana ningún tipo de hospedaje donde alojarse, como tampoco hay ningún mercadillo semanal cercano donde se concentren los comerciantes y compradores locales, lo que se suple, en parte, mediante un gran número de vendedores ambulantes y el mercado de la ciudad más próxima, a unas dos horas en coche todo terreno. El transporte mixto de carga y pasajeros, una vez se expulsó a la familia Enríquez Antúnez, lo realizan camionetas de la empresa comunitaria dirigida desde el Comisariado de Bienes Co-

8. Como no hay matadero en la comunidad, los intermediarios, en su mayoría mestizos, vienen de ciudades próximas y compran los animales que se llevan en camioneta a sacrificar. Paradójicamente, aunque Salto de la Tuxpana se ha convertido en un centro ganadero, no hay apenas consumo interno de carne y, el poco que hay, se realiza adquiriéndola y transportándola desde otras poblaciones cercanas. Tan solo cuando hay celebraciones civiles o religiosas, los mayordomos, los capitanes de bandas o las autoridades entrantes o salientes matan a una o dos reses, para festejar e invitar a toda la población a caldo y tamales.

munales y conducidas por chóferes nombrados también por «usos y costumbres».⁹

En cuanto a equipamientos comunitarios, la comunidad cuenta con una unidad médica rural, tres escuelas (preescolar, primaria y secundaria) y un instituto de bachillerato.

A nivel de población, Salto de la Tuxpana ha sufrido un fuerte descenso a consecuencia del conflicto etnografiado y las expulsiones que se produjeron a raíz de él. Según los últimos datos consultados del censo de la clínica,¹⁰ de diciembre de 2010, la comunidad la componen 976 habitantes. En 2006, antes del destierro del clan rival Enríquez Antúnez y de buena parte de su clientela, vivían en la agencia municipal 1.239 personas y, al año siguiente, esta cifra descendió repentinamente a 1.040, lo que supone una reducción superior al 16%.

Por otro lado, el sistema normativo de la comunidad, y la solución que se le dio al conflicto desde él, está considerado por los abogados de SER Mixe como un ejemplo paradigmático de autonomía. Concretamente, la vigencia y poder del Consejo de Ancianos es algo que quiere darse a conocer desde la propia ONG, ya que se considera un órgano prehispánico y «esencialmente» indígena, que debe «reconstituirse» en las comunidades donde haya perdido su vitalidad o simplemente haya desaparecido. Otro punto que desde esta instancia se resalta es la autoridad máxima e inapelable de la «Asamblea General», denominación que omite la composición de la misma. La Asamblea General de Comuneros de Salto de la Tuxpana está formada en su práctica totalidad por varones cabeza de familia, los mismos que ocupan en exclusividad todos los puestos de responsabilidad. Dichos cargos comunitarios por «usos y costumbres» son anuales en el caso de las autoridades civiles, mientras que tienen una duración de tres años tanto en las agrarias como en el cuerpo de Policía Comunitaria Armada. Salvo con-

9. Siendo esta una de las excepciones en las que sí se recibe una pequeña remuneración por el desempeño del cargo.

10. Cada año el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), a través de sus unidades médicas rurales, realiza un pormenorizado censo al que está ligado el programa de «desarrollo» conocido como «Oportunidades» y vinculado, en último término, con los indicadores del Índice de Desarrollo Humano (IDH) de la ONU.

tadas excepciones, no existe remuneración alguna por el desempeño de los cargos, pues se considera un servicio a la comunidad y se rinden con orgullo, dentro de una lógica de prestigio y reconocimiento.

Los cuerpos normativos de Salto de la Tuxpana se hallan parcialmente reglamentados en las Ordenanzas y el Estatuto Municipal de 1993, siendo esta una de las peculiaridades formales de los «usos y costumbres» locales. En cuanto a las normas, destacan la prohibición de la venta de toda bebida alcohólica y el toque de queda de las 10.00 h de la noche, normas todas ellas de ordenanzas anteriores al conflicto de 2005-2007.

La práctica extendida en la mayor parte del estado de Oaxaca de no permitir la presencia de partidos en las elecciones locales también se da en Salto de la Tuxpana. Asimismo, se toma la decisión en Asamblea General de Comuneros del voto de toda la comunidad a un único partido en el resto de elecciones. En la práctica, esta población ha votado siempre en bloque al Partido Revolucionario Insitucional (PRI). Este hecho, que bien pudiera parecer un acto de reivindicación y resistencia política, pasado por el tamiz del caciquismo, significa que comunidades enteras son obligadas a votar por un único partido político, lo que se descubre, por tanto, como un mecanismo de interacción entre los caciques y el Estado.

Además, para realizar una caracterización en profundidad de los «usos y costumbres» locales es preciso mencionar que se trata de una comunidad muy dividida religiosamente. A raíz de la entrada de diversas sectas protestantes, en Salto de la Tuxpana se está produciendo un proceso de secularización de las autoridades y del escalafón, hasta el punto de que se han escindido los cargos religiosos como las mayordomías, las capitanías de banda y otras funciones relacionadas con celebraciones de la religión católica. Por la misma razón, se han ido perdiendo bastantes redes de relación, tradicionalmente muy relevantes en México y en entornos indígenas, tales como las basadas, por ejemplo, en el parentesco ritual o compadraje.

3. MÉTODO ETNOHISTÓRICO MULTIDIMENSIONAL

Así las cosas, el objetivo de describir la organización social y la configuración jurídico-política de Salto de la Tuxpana en 2011, a partir de la constatación empírica de que ambas cuestiones son el resultado de un proceso histórico que ha permitido la manipulación por parte de un cacicazgo moderno de dos sistemas jurídicos, el local y el estatal, no es posible solo haciendo referencia al presente etnográfico o solamente a un tipo de actores sociales. Este régimen político de dominación, que si se analiza sincrónicamente aparece como un sistema político asimétrico y basado en un poder absoluto, es producto asimismo de largas y complejas dinámicas históricas, en gran medida supracomunitarias, que culminan con el grave conflicto violento acaecido entre 2005 y 2007, en el contexto étnico, político, económico y social muy particular de Salto de la Tuxpana. Por ello, ha sido necesario llevar a cabo un tipo de análisis que dé cuenta de esta polifonía y multidimensionalidad, cuestión para la cual se desarrolló un método de investigación conocido como *multi-layered ethnography* o etnografía multidimensional. Se trata de una etnografía que se adapta a la realidad social y política actual de la comunidad rural mexicana, que no solo es procesual, global y dinámica, sino que es también el resultado de la interconexión de múltiples niveles, centros dispersos y una gran variedad de actores y voces.

Como es habitual en antropología jurídica, el punto de partida para el análisis de la información recogida han sido las normas y el contexto socio-político en que se produjeron. Dicho contexto, por su parte, es fruto asimismo del encaje de diversas estructuras, la interacción de múltiples fuerzas y la negociación entre diversos actores que no se circunscriben a lo meramente comunitario. Por otra parte, para dar cuenta de la realidad social en que se produjeron estas normas que articulan política y jurídicamente la comunidad en el presente etnografiado, y llegar así a entender la lógica de la voluntad política que las produjo, no solo es necesario rebasar lo jurídico y lo local, conectando

estas instancias con lo político y lo supracomunitario, sino que es de vital importancia remontarse en el pasado de la comunidad y de sus instituciones.

Así, en el campo, se procedió a realizar una reconstrucción etnohistórica, en gran medida oral, de la comunidad de Salto de la Tuxpana, desde principios del siglo xx hasta el momento entonces presente. Posteriormente, una vez analizados los testimonios y complementadas las fuentes directas con otras documentales, se subdividió esta etnohistoria comunitaria en las etapas más significativas tanto para dicho régimen histórico como para los hechos que se fueron descubriendo y, por supuesto, los objetivos teóricos de la investigación. Este fue el primer eje que se definió de la matriz de análisis (véase Anexo).

Para comprender los procesos políticos locales de Oaxaca, tanto a nivel municipal como comunitario, es «imprescindible reconocer la “normalidad oaxaqueña”, es decir, la forma de dominación subyacente que, por un lado, enraíza en antiguas prácticas y costumbres autoritarias, pero, por otra parte, da contenido, sentido y dirección a instituciones emergentes» (Bautista Martínez, 2010: 19). Y esa «normalidad oaxaqueña» es la que remite a la historia del caciquismo, algo especialmente relevante en la región mixe, en tanto es la principal causa de la conformación geopolítica y económica del distrito. Particularmente, en Salto de la Tuxpana, la evolución de este sistema clientelar, con sus diferentes manifestaciones, patronos, etapas e instituciones, ha sido capaz de irse adaptando a los diferentes retos y desafíos de cada periodo histórico, consiguiendo explotar los recursos más importantes en cada uno de ellos. Es, por tanto, la historia de los caciques, tanto locales como regionales, desde los albores de la Revolución hasta las consecuencias posteriores al conflicto de 2005 a 2007, lo que ha servido de base para complementar la reconstrucción oral de la historia de esta comunidad mixe.

Un resultado fundamental de aplicar un enfoque histórico como el que se describe ha sido poder analizar el caciquismo de forma diacrónica, es decir, como un proceso de faccionalización dinámica en las comunidades, de lucha constante por ocupar una posición política

que, aunque muy estable en un análisis sincrónico, así como por las estructuras que la posibilitan, no es de ninguna manera segura ni permanente para los caciques que las detentan. Y ha sido precisamente este aspecto evolutivo el que introduce en la reflexión antropológica el elemento de la interconexión del caciquismo con el exterior de la comunidad y su integración en el Estado.

A continuación, se analizaron las diferentes dimensiones y temáticas supracomunitarias, precisamente en estas etapas más relevantes de la historia de la comunidad, con el fin de descubrir posibles conexiones entre los diversos planos de análisis. Así, se construyó la matriz conceptual en la que se fueron clasificando las diversas fuentes documentales y etnográficas. En otras palabras, el segundo paso en el diseño de la metodología fue establecer el segundo eje de análisis, esto es las múltiples dimensiones y planos jurídico-políticos, con lo que aparecieron una gran cantidad de celdas en el cruce con los segmentos de la historia comunitaria. Este ejercicio sirvió no solo de guía para reflexionar sobre todas las posibles intersecciones, si no que también obligó a profundizar en algunas cuestiones que habían pasado por alto, justamente por la distancia conceptual y física que parecían guardar con Salto de la Tuxpana. Dicha parrilla, recogida en el anexo, es la base metodológica sobre la que se sustenta todo el desarrollo teórico y conceptual posterior.

En definitiva, se trata de una doble aproximación metodológica, etnohistórica y multidimensional o *multi-layered*. Como se ha explicado con detenimiento en los párrafos anteriores, fueron establecidas, primero, las épocas más destacadas de la etnohistoria local y reconocidos, en segundo lugar, los temas más relevantes para el objetivo de la investigación. A continuación, se procedió a realizar un cruce entre ambos planos de análisis. De la aplicación de este proceder analítico, los temas que se descubrieron como relevantes, y que fueron analizados en profundidad y relacionados con la situación actual de la comunidad, resultaron ser múltiples y no necesariamente locales. Además, el empleo de este método permitió analizar cuestiones que, en apariencia, pudieran parecer muy alejadas espacial, temporal, conceptual y hasta filosóficamente del pequeño poblado oaxaqueño. Todo ello,

además, ha posibilitado emplear una óptica teórica mucho menos romántica y mucho más crítica al origen y fundamento de algunos discursos indianistas, comunalistas y ancestralistas.

Sin la pretensión de realizar una enumeración pormenorizada de todos los datos contenidos en el anexo, ni de todo el detalle empírico de la tesis por superar el alcance del presente artículo,¹¹ sí que es necesario resaltar los temas que a priori se consideraron más relevantes. Estos temas son, en gran medida, una elección personal del investigador y, es preciso admitir, al mismo tiempo determinaron en parte las conclusiones de la investigación. Las tres dimensiones que se tuvieron especialmente en cuenta fueron:

1. En primer lugar, la emergencia del movimiento indígena y de sus nuevos líderes, sobre todo a partir de la década de los setenta del siglo xx, se vuelve crucial para entender la configuración de los nuevos sujetos políticos, como son las comunidades y pueblos indígenas, así como todo el lenguaje y el andamiaje conceptual de lo que debe entenderse como una contienda política (Roseberry, 1994). Contienda que culminó, aunque no se agotó, con los acuerdos de San Andrés de 1996 y la reforma constitucional de 2001, en México, y, a nivel internacional, con la declaración de la ONU de 2007 sobre los derechos de los pueblos indígenas. Además de la historia de estos líderes políticos, la de sus reclamos y la de los reconocimientos, hay que prestar especial atención a las organizaciones indígenas mixas. No en vano, la resolución del conflicto a nivel de los tribunales de justicia del Estado y la Comisión de Defensa de los Derechos Humanos se facilitó por el apoyo de una ONG de segundo grado (OSG),¹² SER Mixe, una organización creada y gestionada por los propios mixes, resultado del «etnodesarrollo» y la teoría del capital social y la *self-reliance*, propias de lo que se ha convenido en llamar el Postconsenso de Washington (Bretón, 2007). En el contexto oaxaqueño es preciso también

11. Para consultar todo el material empírico y el detalle pormenorizado, consúltense la tesis de maestría (Iturralde Blanco, 2011a).

12. Se consideran OSGs a las ONGs fundadas y promovidas por los propios miembros de las poblaciones «objetivo» y cuyo fin es mejorar el nivel de vida de las mismas desde su propia óptica cultural.

analizar el propio rol de los antropólogos, sobre todo partiendo de la idea del papel de los etnógrafos como creadores de conceptos, intermediarios culturales y, sobre todo, productores de localidad y de ideología de comunidad (Appadurai, 1996). De esta forma, al mantener a los intelectuales también como objetos de estudio, es más sencillo aprehender las implicaciones políticas de la antropología y su papel como creadora de conciencias duales, cuando no múltiples, al ir reconfigurando el sujeto de su estudio en base, también, a las cambiantes tendencias teóricas (Hale, 1997: 569).

2. En segundo lugar, no es posible realizar una descripción etnográfica completa sin tener en cuenta el entorno económico, tanto a nivel nacional como internacional. La integración en los mercados externos y la valoración económica de los diversos recursos naturales explican en gran medida la organización social de Salto de la Tuxpana. La economía, por tanto, influyó en el conflicto, en la resolución del mismo y en el reajuste posterior de las relaciones políticas, económicas y sociales. Por ello, se ha tenido muy en cuenta los principales paradigmas económicos, las políticas macroeconómicas que de ellos se derivan, la situación y presiones de los mercados internacionales, así como los movimientos más destacables de los capitales transnacionales. Además de las relaciones comerciales capitalistas, estos procesos se traducen en políticas de asistencia, «desarrollo» económico y combate de la pobreza, todas ellas claros ejemplos de cómo lo global impacta en lo local. Más aun, como demuestra el caso de Salto de la Tuxpana, estas «ayudas» se pueden convertir en mecanismos de opresión y exclusión, si no van acompañados de algún tipo de evaluación institucional eficaz.

3. En tercer lugar, el sistema político es uno de los grandes determinantes en toda etnografía jurídica. La situación política, tanto internacional como del estado de Oaxaca y México, con sus peculiares características y avatares, ha sido una de las dimensiones más fecundas con las que se ha relacionado la realidad social local, para conseguir así una mejor y más profunda descripción etnográfica de la misma. Como se ha apuntado ya, los procesos políticos trascienden los límites de la propia comunidad, de la entidad federativa y, en muchos casos, el propio Estado mexicano. Más concretamente, estos se dan en cinco jurisdicciones, que son a las

que se ha prestado especial atención: la local de la agencia de Salto de la Tuxpana y las que están por encima de ella, es decir, la regional mixe, donde se ha incluido la municipal, la estatal de Oaxaca, la federal del Estado mexicano y la internacional.

En cuanto a la información documental que se ha usado para esta investigación, tres son los archivos donde se ha recopilado: el de la Agencia Municipal, el del Comisariado de Bienes Comunales, ambos en Salto de la Tuxpana, y el de SER Mixe, donde se guarda el fardo legal. Para entender todo el dilatado proceso jurídico de las instituciones legales del sistema judicial del Estado se ha estudiado en profundidad una selección de 1.700 fojas de un total de más de 4.000 que lo componen. Este complejo y abultado expediente legal contiene 14 averiguaciones previas, cinco expedientes penales, ocho tocas penales (juicios de segunda instancia, según la terminología legal mexicana), cuatro juicios de amparo y cuatro quejas a la Comisión Estatal de Defensa de los Derechos Humanos del estado de Oaxaca.

Por su parte, para la caracterización de la forma de gobierno local de Salto de la Tuxpana, los «usos y costumbres», así como del conflicto de 2005-2007, se han revisado 107 actas de Asambleas Generales de Comuneros y 210 casos iniciados y en su mayoría resueltos en el ámbito jurisdiccional de la comunidad.

4. COMUNIDAD, «USOS Y COSTUMBRES» Y AUTONOMÍA

En el caso de esta pequeña comunidad mixe, la autonomía comunitaria, a través de los «usos y costumbres» locales, se erige en frontera política y étnica; en una auténtica barrera jurisdiccional, que debe ser analizada en su doble dimensión interna y externa. Así, los discursos tales como la autonomía local, la «comunalidad» y el sistema normativo propio sirven, hacia afuera de Salto de la Tuxpana, de ideologías

de la resistencia frente a la potencial injerencia del Estado y a través de los cuales se vehiculan unas reivindicaciones muy concretas hacia el mismo. En cambio, de cara al interior de la comunidad y con sus pobladores, estos discursos se configuran como fuentes de legitimidad del poder del cacique y, por ende, en mecanismos injustos de contención social y de opresión de las posibles oposiciones internas.

4.1. COMUNIDAD Y «COMUNALIDAD»

La primera acepción de la palabra «comunidad», en México, es la de poblado o población. Se emplea, fundamentalmente, para designar núcleos de asentamiento humano, de diverso tamaño y clasificación administrativa. En este sentido, es importante destacar que el estado de Oaxaca se encuentra dividido en 570 municipios, un número que representa casi el 25% del total nacional, cuando México cuenta con 32 entidades federativas. Además, estos 570 municipios, a su vez, albergan varios miles de comunidades que administrativamente pueden ser cabeceras municipales, agencias municipales o agencias de policía.¹³

Por otro lado, «comunidad» también se refiere una forma de sociedad. En esta línea, un tipo ideal que sirve para caracterizar las comunidades indígenas mesoamericanas, como es la de Salto de la Tuxpana, es el concepto de comunidad corporativa cerrada (Wolf, 1955; Wolf, 1957; Wolf, 1986). «La característica que distingue a la comunidad campesina corporativa es que representa un sistema social cerrado con unos límites claros, tanto en relación con los foráneos como con sus integrantes. Tiene asimismo una identidad estructural que se mantiene a lo largo del tiempo. Vista desde fuera, la comunidad en su conjunto lleva a cabo una serie de actividades y mantiene ciertas “representaciones colectivas”. Vista desde dentro, define los derechos y deberes de sus miembros y prescribe una gran parte de su comporta-

13. Según la Ley Municipal para el estado de Oaxaca, de 2001, las agencias son entidades municipales dependientes de una cabecera con ayuntamiento. Existen agencias municipales y agencias de policía, según la cantidad de habitantes de cada comunidad.

miento» (Wolf, 1955: 456).¹⁴ Desde esta perspectiva, por tanto, la comunidad campesina es en parte sociedad y en parte cultura, es decir, en parte vínculo social y en parte representación.

Por su parte, el líder, ideólogo y antropólogo mixe Floriberto Díaz establece una división similar, aunque lo hace en términos más filosóficos. Distingue entre la dimensión fenoménica-visible y la esencial-inmanente de la comunidad, acuñando un nuevo concepto para esta última que bautizó con el nombre de «comunalidad». Los principios que lo definen son lo comunal, la colectividad, la complementariedad y la integralidad, mientras que se compone de los siguientes cinco elementos: la especial relación con la Tierra, el consenso en Asamblea, el servicio gratuito y el trabajo colectivo en beneficio de la comunidad y, por último, los ritos y ceremonias como expresión del don comunal (Díaz, 2007: 40). La «comunalidad» es, ante todo, una ideología de la comunidad que debe entenderse como una estrategia de resistencia política y epistemológica frente al Estado; un dispositivo simbólico con el que hacer frente y poder negociar ciertos beneficios para el pueblo mixe.

Por último, «comunidad» tiene también una dimensión económica, el colectivismo, recogido tangencialmente en el primer elemento de la «comunalidad». Este punto es especialmente relevante en Oaxaca, donde más del 75% de la tierra es de propiedad comunal, y constituyó uno de los puntales de la lucha de Floriberto Díaz a raíz de la modificación, en 1992 por el Gobierno de Salinas de Gortari, del artículo 27 de la Constitución Federal. Fue a raíz de este cambio en el estatuto de propiedad de las tierras ejidales y comunales que Díaz ideó y puso en marcha una campaña para dotar a las comunidades mixas de Estatutos Comunales, un instrumento jurídico de la Ley Agraria que desbordó para incorporar en ellos los diversos «usos y costumbres» locales.

14. Traducción del autor. El texto original de Eric Wolf es como sigue: «The distinctive characteristic of the corporate peasant community is that it represents a bounded social system with clear-cut limits, in relations to both outsiders and insiders. It has structural identity over time. Seen from the outside, the community as a whole carries on a series of activities and upholds certain “collective representations”. Seen from within, it defines the rights and duties of its members and prescribes large segments of their behavior» (Wolf, 1955: 456).

Se demuestra, en definitiva, que «comunidad» es un concepto tremendamente multifacético, al que se le debe prestar especial atención desde la Antropología. Tanto a su genealogía como a los diversos significados que puede transmitir. Asimismo, es fundamental tener siempre en cuenta que los rasgos estructurales de «comunidad», en su triple dimensión relacional, económica e imaginaria, son el «resultado de ciertos ambientes sociopolíticos de la sociedad más amplia» (Greenberg, 2002: 132).

4.2. LOS «USOS Y COSTUMBRES»

Los sistemas normativos indígenas, conocidos tanto por la opinión pública mexicana como en las propias comunidades bajo la denominación de «usos y costumbres», constituyen uno de los pilares de la autonomía indígena así como de la forma de vida comunitaria. Estos «usos y costumbres» están constituidos por el sistema de relaciones legales, socio-culturales y políticas, producto de la historia, cosmovisión y aspiraciones de los pueblos y comunidades indígenas en los ámbitos del ejercicio de su autoridad, gobierno y representación política. Incluyen las normas, principios, autoridades y procedimientos a través de los cuales estos sujetos colectivos ejercen su jurisdicción en su ámbito territorial.

Sobre la difusión de este sistema de organización político-jurídica, en Oaxaca son 418 municipios los que se rigen por «usos y costumbres», lo que representa más del 70% del total estatal. De ellos, tan solo en 250 municipios la mayoría de la población es hablante de una lengua indígena, lo que, de hecho, supone que cabeceras de poblaciones mayoritariamente mestizas también escojan sus autoridades, dicten sus normas y administren justicia según sus propios sistemas locales. Por su parte, la práctica totalidad de los 19 municipios y las 240 comunidades mixtas también se rigen por ellos.

Los «usos y costumbres» de cada comunidad son ligeramente diferentes y están adaptados a la idiosincrasia local. Guardan entre ellos, eso sí, ciertas similitudes generales. Así, todos se basan en un sistema de cargos político-religiosos ordenados en un único escalafón. Esto es así,

como ya se mencionó anteriormente, a excepción de aquellas comunidades en las que las sectas protestantes se han asentado con la suficiente firmeza para modificar las normas locales. Lo más habitual, como ocurre en Salto de la Tuxpana, es que se hayan separado los cargos en dos escalafones, el civil y el religioso. Así, deja de ser necesario, en estas comunidades, el haber desempeñado funciones religiosas para acceder a las posiciones más importantes del gobierno municipal y agrario.

Otra característica común es que dichos cargos se desempeñan gratuitamente y de forma sucesiva a lo largo de la vida social de los comuneros. En concreto, en Salto de la Tuxpana, los jóvenes empiezan a servir a la comunidad a los 18 años y los mayores dejan de hacerlo a los 55, momento en el que son elegibles para acceder al Consejo de Ancianos. La duración de estas funciones es mayoritariamente anual, aunque se pueden encontrar algunos casos en los que la duración de algunos cargos es de tres años. Cuando esto ocurre, o bien se percibe un pequeño salario, o sigue siendo una obligación comunitaria no remunerada, como es el caso etnografiado.

Además de las religiosas, la composición típica de los equipos de gobierno de los municipios y agencias municipales mixtas está dividida entre autoridades municipales y agrarias. Ambas «son nombradas en asambleas públicas, según criterios de elegibilidad ligados al servicio comunitario gratuito. Las personas que acceden a los puestos municipales lo hacen tras haber cumplido con una serie de comisiones o cargos de manera escalafonaria» (Recondo, 1999: 86). El sistema de elección de las autoridades es un proceso anual que se basa en nombramientos propuestos por órganos locales y refrendo por votación en Asamblea General. Los candidatos a desempeñar los distintos cargos son propuestos bien por la autoridad saliente o bien por un Consejo de Principales y Ancianos, como ocurre en Salto de la Tuxpana. En todos los casos, la decisión última de los nombramientos es tomada por votación en Asamblea General de Comuneros, donde se reúnen la mayoría de los ciudadanos con derechos sobre los bienes comunales y que casi exclusivamente son varones. Como puede apreciarse, por tanto, los partidos políticos no tienen presencia oficial en estos ayuntamientos y, en la gran mayoría de los casos, son percibidos como fuentes de disputas y divisiones.

Por otra parte, el propio término «usos y costumbres», que tanto se emplea para referirse al sistema político de elección de cargos municipales como para el sistema jurídico de administración de justicia y de gobierno local de las propias comunidades, tiene una raíz colonial. Posee asimismo una pesada carga ideológica, pues lleva implícito, frente a la ley, la idea de subordinación, en cuanto esta es la fuente primaria del Derecho y, solo en su ausencia, se debe recurrir a la costumbre o al Derecho consuetudinario. Por lo tanto, el empleo de «usos y costumbres» para referirse a la jurisdicción comunitaria tiene una connotación carencial, de algo incompleto, parcial e imperfecto, que a duras penas sirve de sustituto de otra norma de rango superior. En este sentido, siguiendo a la peruana Raquel Yrigoyen: «el término [“usos y costumbres”] se define en oposición a la ley escrita y general producida por el Estado. Alude a prácticas sociales repetidas y aceptadas como obligatorias por la comunidad. La doctrina distingue tres tipos de “costumbres” con relación a la ley: a) a falta de ley, b) conforme a ella, c) contra ella. La ley permite las costumbres de los dos primeros tipos y pueden constituir fuente del derecho. En cambio, si una práctica jurídica o costumbre es *contra legem* incluso puede configurar delito y ser castigada» (Yrigoyen Fajardo, 1999: 6).

En parte por la raíz colonial del término y en parte por el actual discurso indianista de algunos líderes y académicos, pareciera que la concepción de la costumbre como fuente del Derecho arraiga con algo muy lejano en el tiempo, con unas prácticas que se remontan a un pasado prístino y original. En este sentido, se hace imperativa una revisión antropológica de este concepto consuetudinario, especialmente cuando la etnografía realizada demuestra que los «usos y costumbres» de Salto de la Tuxpana tienen mucho más que ver con un conflicto que se produjo entre 2005 y 2007 que con supuestas costumbres ancestrales, sean estas prehispánicas o más recientes. Así, se demuestra que la configuración actual del vínculo social de la comunidad es resultado directo de la violencia, estructural y simbólica, así como de las estrategias políticas que siguieron los diferentes actores sociales, muy especialmente el cacique D. José Ramírez y su contrincante Camilo Enríquez.

Otra implicación adicional de esta terminología tiene que ver con la

idea de que los sistemas normativos indígenas son algo asentado en la tradición y las supersticiones, que no se pueden separar de la moral y la religión y que responden a unas normas antiguas, que se reproducen idénticas desde un pasado remoto. Esta representación, que poco o nada se ajusta a la realidad y que también promueve una desventaja ante los ideales ilustrados del Código, la Razón y la Igualdad, es muchas veces alentado por los propios líderes indígenas, preocupados por rescatar lo supuestamente prehispánico que pueda haber resistido al colonialismo o de establecer clasificaciones entre diferentes sistemas normativos, según un supuesto grado de pureza original. Pero el colonialismo distorsionó o simplemente eliminó el ordenamiento jurídico original, por lo que, el indianismo y su reivindicación de salvar lo que quede de estos sistemas legales debe entenderse como una forma de conseguir alguna ventaja por y para las sociedades indígenas en el marco de los Estados-nación (Terradas Saborit, 2008: 485).

La lucha por un Derecho propio frente al sistema jurídico hegemónico del Estado cobra mayor significado englobada en un proyecto político de autonomía indígena, reivindicación de la cual la cuestión jurídica es parte integrante y medular, cuyos objetivos son tanto políticos y jurídicos, como sociales y culturales (Iturralde Blanco, 2011b). Algo que, de nuevo, apoya el empleo de un método como el definido con anterioridad y aboga asimismo por analizar en profundidad el concepto de autonomía.

4.3. AUTONOMÍA REGIONAL Y AUTONOMÍA COMUNITARIA

La «autonomía», como ocurre con el caso de los «usos y costumbres» y también con el de «comunidad», tiene más de una acepción. Además de la práctica real en las comunidades, es decir, del autogobierno que se da a nivel municipal, la autonomía es parte integrante de un discurso ideológico de reivindicación política frente al Estado. Sin ir más lejos, el proyecto de SER Mixe, a nivel político, reivindica la construcción de la autonomía a nivel regional, configurando el sujeto colectivo del pueblo mixe (Vargas Collazos, 2001: 117).

Como práctica social de autonomía de las comunidades, no ya como un derecho sino como una realidad efectiva, tiene, de igual forma a los «usos y costumbres» un origen colonial, en tanto que, para evitar los costes de la administración directa, la corona española otorgó esa relativa capacidad de autodeterminación política a los poblados indígenas para que gobernasen sus asuntos internos: «Aunque estas políticas de gobierno indirecto cargaron los costos administrativos a las mismas comunidades campesinas, estas también propiciaron el espacio cultural necesario para desarrollar mecanismos de defensa - que a menudo modificaron las mismas instituciones que se les impusieron - para hacer frente a las nuevas formas de explotación derivadas de su integración a la economía de mercado» (Greenberg, 2002: 132). Este hecho, a su vez, bien pudiera ser la razón de que el proceso de aculturación no fuese total y definitivo.

La autonomía, cuando se pretende definir sustantivamente en el contexto mexicano, tiene una gran complejidad y para hacerlo se debe adoptar una posición política, en tanto se la considere un medio o un fin. Como objetivo político es a la vez contradictorio e inalcanzable. A nivel filosófico, la autonomía es un término relativo, que hace referencia, aunque sea por elipsis, a otro poder mayor, el del Estado, a partir del cual poder ser autónomo. Se trata, como medio, de la capacidad de reivindicar y hacer efectivos derechos y poner en práctica políticas de forma independiente, sin injerencia de instancias externas a la comunidad o al grupo étnico. Los «usos y costumbres» locales, en su función de sistema político real, son una demostración de esta capacidad autónoma. Sin embargo, la solución no es tan sencilla. La autonomía indígena no se reclama como una forma de conseguir algo concreto, sobre todo desde el discurso de los líderes indios, sino como un fin en sí mismo. Así, la autonomía se convierte en un sesgo positivo, en el sentido de que se negocia constantemente un extra de independencia, de autogobierno, sobre un punto de referencia móvil. De esta forma, como en una de las paradojas de Zenón, no es posible alcanzar nunca el fin por mucho que se vayan dando pasos en la dirección de las reivindicaciones autonómicas. Esta es la gran virtud de la autonomía como reclamo político: un proyecto inagotable, atemporal y que, jus-

tamente por ser inalcanzable, sobre todo en la lógica del Estado-nación, tiene la capacidad automática de renovarse y actualizarse constantemente.

Además, siguiendo a Juan Pedro Viqueira, la autonomía es un objetivo contradictorio. Lo es en tanto que políticamente supone una integración en el Estado de Derecho, es decir, la autonomía comunitaria se fundamenta en el derecho a tomar las decisiones propias en el ámbito local con el fin de integrar a sectores perjudicados de la población. Se trata de una forma de democracia cuyo objetivo sería una suerte de integración positiva o preferencial. Por lo tanto, la autonomía se opondría al «usocostumbrismo» por cuanto el acatar la tradición, y el determinismo cultural que ello supone, implica recortar los derechos de los indígenas y está, en definitiva, en contra de esa libertad y democracia adicionales (Viqueira, 2001).

Para Laura Nader, por su parte, la autonomía supone resolver los problemas de la comunidad exclusivamente de forma interna y no tener que recurrir a instancias externas. Con este fin postrero, lo que se promueve desde las propias comunidades es una ideología armónica que tiende a minimizar la trascendencia hacia el exterior de los conflictos que se dan en el seno de estas sociedades indígenas (Nader, 1998). Pero este hecho no se verifica en el caso del conflicto de Salto de la Tuxpana, ya que la coordinación de las acciones internas por «usos y costumbres» con las acciones legales externas, con el asesoramiento de los abogados indígenas de SER Mixe, fue fundamental para resolver el enfrentamiento, despojando de todos los derechos y expulsando a las familias contrincantes. Ello, no sólo ayudó internamente a reforzar los lazos comunitarios y las instituciones políticas, sino que también ha aumentado la autonomía comunitaria externa de Salto de la Tuxpana, a nivel efectivo, puesto que ahora se dispone de una nueva fuerza de orden público indígena, la Policía Comunitaria Armada, organizada por «usos y costumbres» y reconocida oficialmente.

El proyecto político de autonomía regional mixe está liderado desde el exterior de las comunidades, por unos intelectuales indígenas, sobre todo maestros, antropólogos y abogados, que han recibido formación superior y que dominan tanto el idioma español como las normas

y procesos legales del sistema jurídico del Estado. Por un lado, entonces, tenemos una cultura política que se está desarrollando entre líderes jóvenes y organizaciones indígenas, como SER Mixe, y, por otra parte, esta cultura y reivindicación contrahegemónicas se insertan en la mencionada «normalidad oaxaqueña» y en la tradición política del Estado mexicano.

Recapitulando, los conceptos de «comunidad», «usos y costumbres» y «autonomía» tienen múltiples significados. Por una parte, responden a una realidad local de las comunidades, como son una forma de vínculo social, la organización jurídico-política de los cabildos, la relativa independencia jurisdiccional y una cierta capacidad normativa. Así es como se perciben y son entendidos internamente por los ciudadanos de estas poblaciones. Por otra parte, tanto los caciques como otro tipo de actores relacionados con la sociedad más amplia realizan un uso político de estos mismos conceptos, cargándolos de una interesada ideología política, con lo que acaban por alejarlos de esa realidad local. La vida en comunidad, de esta forma, se cosifica en «comunalidad», los «usos y costumbres» se convierten en académicos sistemas normativos propios y la idiosincrasia local se debate como el derecho a la autonomía, sea esta comunitaria o regional. Son estos conceptos, en esta dimensión simbólica, una tecnología discursiva a disposición de estos intermediarios políticos, bien sean caciques, líderes indígenas, políticos o antropólogos, que está casi siempre más relacionada con los interlocutores externos a las comunidades que con sus propios habitantes.

5. CACIQUISMO Y CONTROL SOCIAL

5.1. CACIQUISMO

Siguiendo la definición clásica de Ernest Gellner, la relación patrón-cliente se basa en la asimetría, en el desigual reparto de poder. El caciquismo se fundamenta en la tendencia a formar un sistema extendido,

basado en este tipo de relación asimétrica, y permanente en el tiempo, es decir, con pretensiones que superan una transacción única. Aunque se encuentra fuera de la moral de la sociedad más amplia, en este caso la mexicana, y es por ello un *ethos* entre otros, sí que llega a convertirse en el principio dominante de organización social de estas sociedades menores. El patrón se convierte así en un intermediario (*broker*) entre su clientela e instancias políticas y económicas en las que existe una carencia o un defecto de interacción. Ejemplos de estas instancias son el Estado incompletamente centralizado, el mercado deficitante o la burocracia defectuosa (Gellner, 1977: 4).

Por su parte, Joaquín Costa denunciaba una situación muy similar a la de Salto de la Tuxpana, aunque en la España de fines del siglo XIX. Según el jurista aragonés, todavía entonces existía un feudalismo inorgánico de los caciques que, amparados por la autonomía que permitía la Ley Municipal, superponían al Estado de Derecho otro «consuetudinario», a cambio de los votos. De esta forma, consideraba que no existía Parlamento, ni partidos políticos, sino solo oligarquías escondidas bajo el ropaje ideológico del Gobierno representativo, y, por tanto, la realidad política la definía como un régimen oligárquico servido por instituciones aparentemente parlamentarias (Costa, 1969).

Partiendo de las anteriores aproximaciones teóricas, unidas a la historia sobre los diversos caciques de la región mixe y la etnografía de la comunidad de Salto de la Tuxpana, se define el caciquismo como un régimen político personalista basado en clientelas, con una estructura clásica de patronazgo, en el que se integran el núcleo de parientes del grupo patrilineal¹⁵ y los clientes en una relación de reciprocidad asi-

15. Los grupos patrilineales, coloquialmente «papá y sus hermanos», son la base del núcleo de parentesco de los cacicazgos estudiados. Es conveniente asimismo reflexionar sobre el papel de las «hermanas y tías», en una comunidad tan pequeña como es Salto de la Tuxpana. Si se casan algunas de estas mujeres, como realmente ocurrió, con varones del grupo rival y su clientela, se pueden dar casos como los siguientes: que dos hermanas se encuentren enfrentadas y ocupen el puesto de «primeras damas» de cada una de las dos facciones en liza; que una tía se presente, junto a un grupo numeroso de ciudadanos armados, para expulsar de sus casas a su hermano y sus sobrinos; o que un hermano obligue a su hermana a salir de la comunidad y le dé la espalda a ella y sus sobrinos. Todos estos son casos que se dieron en el transcurso del grave conflicto de Salto de la Tuxpana, entre 2005 y 2007.

métrica. Además de los votos, tiende a controlar los recursos económicos disponibles y las relaciones comerciales, como fue el caso del transporte, la madera y la mariguana en Salto de la Tuxpana. Basado en la violencia, suele ir acompañado de procesos de faccionalización y de división simétrica de las comunidades.

Asimismo, los cacicazgos actuales como el de Salto de la Tuxpana, no existen fuera del Estado o en ausencia de él. Antes bien, dependen de su relación con la oligarquía política y la élite nacional. Por lo tanto, forman parte del Estado, integrándose con él a través de relaciones con funcionarios, políticos, organismos, instituciones y empresas paraestatales, convirtiéndose, en muchas ocasiones, en los intermediarios y gestores locales de los programas de «desarrollo» y las ayudas del Gobierno. De igual manera, estos patronazgos dependen de los mercados capitalistas, especialmente los urbanos, a través de los cuales estos recursos naturales son valorados y monetarizados.

El caciquismo se demuestra, entonces, como una estructura fuerte, justamente por esta articulación con la oligarquía y su papel de mediador entre las comunidades, por una parte, y esta élite política y los mercados capitalistas, por otra. Una estructura sistémicamente fuerte pero débil para el cacique, es decir, para las personas que instauran o reproducen estos regímenes políticos. En contra de lo que sostiene Iñigo Laviada sobre la sucesión por herencia de los cacicazgos (Laviada, 1978: 152), la capacidad de reproducción social se basa fundamentalmente en la reproducción estructural de las posiciones políticas, no así en la de reproducción física y transmisión hereditaria dentro de las familias de los propios caciques. Por un lado, la progenie de los mismos no suele mostrar interés en continuar con las actividades y relaciones de sus padres, tras haber pasado por un proceso de ladinización, en parte por haber dispuesto toda la vida de abundantes recursos económicos y por haberse formado, en muchas ocasiones, fuera de las comunidades. Por otra parte, los caciques, siempre temerosos por su vida, no permiten que nadie en su círculo cercano se prepare y crezca para sucederles. Ya sean hermanos o sobrinos, el cacique se siente obligado a desconfiar y eliminar a todos los contrincantes que le intenten disputar el puesto, como ocurrió con el caso D. José y de su sobri-

no Camilo Enríquez.¹⁶ Y es preciso recordar que estas disputas son a muerte, como también queda patente en los enfrentamientos sucesorios de los caciques regionales mixes Daniel Martínez y Luis Rodríguez. Además, estos individuos procuran eliminar a su competencia para evitar así dejar de ser imprescindibles para la oligarquía a la que se hallan subordinados.

Los caciques corren, además, otro riesgo, que es el de generar demasiada publicidad y verse en la tesitura de tener que acudir a instancias externas a la comunidad para resolver sus propios conflictos, punto, este sí, que encaja con la concepción de la ideología armónica de Nader (Nader, 1998). A la oligarquía con la que están conectados estos líderes autoritarios no le importa qué tipo de prácticas lleven a cabo en su comunidad, siempre y cuando estas no trasciendan y no obliguen a autoridades supralocales a intervenir. En caso contrario, los caciques pueden ser abandonados a su suerte y finalmente eliminados y sustituidos por estos errores.

Por lo tanto, la muerte violenta es el fin más habitual de estos caciques. Tanto para el caso de los caciques locales como de los regionales mixes investigados, salvo contadas excepciones. Además, raras veces son apresados, ya que pueden convertirse en testigos muy incómodos para diputados, procuradores, empresarios y otras personas con un gran poder político. Tampoco suelen llegar a ancianos, pues, como se defiende a continuación, la fuerza de su régimen depende asimismo de su estado físico y de su vitalidad. Y, finalmente, cuando son eliminados, aparece rápidamente un sustituto, bien de una facción rival o de su propia clientela.

La fuerza del régimen del caciquismo depende de múltiples factores que determinan no solo la vigencia sino el ciclo de vida del mismo. Los más destacados son cinco: en primer lugar, el poder de los caciques proviene de la capacidad de movilización de violencia y, al mismo tiempo, la capacidad de imponer la ley del silencio y manipular los sistemas de justicia, una vez cometidos los actos violentos. En segundo

16. Aunque Camilo no es sobrino de D. José por filiación sanguínea, sí que es hijo de su cuñada, la hermana de su esposa.

lugar, del poder, nivel jerárquico y capacidad de influencia de las personas externas a la comunidad; es decir, los miembros de la oligarquía hegemónica, con los que el cacique se encuentra conectado y con los que mantiene relaciones políticas y comerciales, a cambio de sobornos y otros tratos de favor, y que lo asisten para, por un lado, resolver procesos judiciales que se hayan llevado fuera de la comunidad, como pudo ser el caso de las tres averiguaciones previas de 2006 por la expulsión de la comunidad de los Enríquez Antúnez, y, por otro, para conseguir programas asistenciales del Gobierno y obras públicas, tanto a nivel municipal como estatal y federal, en los que intermediar y con los que mantener contenta a su clientela.¹⁷ En tercer lugar, estos sistemas de patronazgo se encuentran muy determinados por la capacidad física y vitalidad de la propia persona del cacique, no porque deba ser más fuerte que sus contrincantes, algo que puede suplirse con un número suficiente de armas de fuego, sino que, ante muestras de debilidad, el cacique suele ser retado y muchas veces eliminado y sustituido.¹⁸ En cuarto lugar, dependen de la eficacia para producir legitimidad, tanto interna como sobre todo externa, empleando en su beneficio toda la tecnología discursiva que se encuentra a su alcance, desde la cuestión étnica y la «comunalidad» hasta la autonomía y la jurisdicción comunitaria. En quinto lugar, los mecanismos de control social, es decir aquellos dispositivos sociales que consiguen el efectivo cum-

17. El caso de la construcción del instituto de bachillerato de Salto de la Tuxpana es muy probable que sea un ejemplo de este tipo de trato preferencial del Partido Revolucionario Institucional (PRI) a cambio de los votos de la comunidad, como me relataron algunos informantes.

18. Compárese con la noción de muerte-sacrificio del sacerdote-rey: «El peligro es formidable: si el curso de la naturaleza depende de la vida del hombre-dios, ¿qué catástrofes no traerá su debilitamiento paulatino y su extinción definitiva en la muerte? Por ello, hay que matar al hombre-dios tan pronto como muestre síntomas de que sus poderes están empezando a decaer y transferir su alma a un sucesor vigoroso, antes de que sea dañada por la amenaza de la decadencia» (Frazer, 1998: 228) Traducción del autor del original: “The danger is a formidable one; for if the course of nature is dependent on the man-god’s life, what catastrophes may not be expected from the gradual enfeeblement of his powers and their final extinction in death? The man-god must be killed as soon as he shews symptoms that his powers are beginning to fail, and his soul must be transferred to a vigorous successor before it has been seriously impaired by the threatened decay” (Frazer, 1998: 228).

plimiento de las normas y la incorporación de las mismas en la organización de la vida de los habitantes de la comunidad.

5.2. MECANISMOS DE CONTROL SOCIAL

Como es lógico, los mecanismos de control social que emplean los caciques son múltiples y se adaptan a las posibilidades que ofrece el contexto concreto en el que instauran su régimen particular. Los más efectivos, para el caso de Salto de la Tuxpana, son fundamentalmente tres: la seguridad o protección, el acceso a la tierra y el acceso a los programas de asistencia del Gobierno estatal y federal.

El primer mecanismo, la seguridad y protección de los habitantes, deriva de la violencia que desplegó el cacique para deshacerse de la facción contrincante y que se ha materializado en un nuevo cuerpo de orden público, con reconocimiento oficial. Es por todos los vecinos sabido que la Policía Comunitaria Armada está al servicio del cacique D. José, por lo que su presencia, patrullas y control permanente del acceso de la comunidad deben ser entendidos en términos de sometimiento y violencia estructural.

En segundo lugar, el férreo control del Comisariado de Bienes Comunales, el único órgano capaz de otorgar títulos de usufructo de los solares urbanizables y las parcelas cultivables, limita el acceso a la tierra, convirtiéndose en otro importante mecanismo de control de la población. Esta situación, cuanto menos, pone en duda la idea de que la propiedad comunal de la tierra sea siempre beneficiosa para una población indígena. De igual forma, la reivindicación del sujeto colectivo de derecho que hacen los líderes indígenas fuera de las comunidades, tiene aquí también su reverso opresor, al combinarse con la dominación clientelar. En esta línea, la expulsión de casi 200 personas en 2006, lo que representaba más del 16% de los habitantes, junto con el desposeimiento y ocupación de sus tierras y viviendas son demostraciones fehacientes y ejemplares del poder de estos «usos y costumbres» injustos, amparados en la defensa de la cultura mixe y en el respeto de la jurisdicción comunitaria. De igual forma, es importante destacar que esta controvertida decisión, por la que D. José se deshizo

de su competencia, se encuentra doblemente avalada jurídicamente: por el Derecho positivo, al no haberse encontrado motivo alguno de abuso de autoridad o de violación de las garantías individuales, y, asimismo, por los «usos y costumbres» locales, al haberse tomado la decisión en Asamblea General de Comuneros y de conformidad con las normas recogidas en el Estatuto Comunal.

La tercera forma de control indirecto de la población la ejerce el cacique D. José a través de los programas de «desarrollo». Según datos del censo de diciembre de 2010 de la clínica de Salto de la Tuxpana, 825 de los 976 habitantes son perceptores de «Oportunidades» o, lo que es lo mismo, casi el 85% de la población de la comunidad está en situación de pobreza o de pobreza alimentaria y es dependiente de este programa. Dado que para su percepción se requiere de documentos oficiales que se expiden desde la Agencia Municipal, el dominio de la misma mediante las instituciones y «usos y costumbres» locales supone *de facto* un instrumento de subordinación y estratificación autocrática de Salto de la Tuxpana.

Así, la autonomía comunitaria puede llegar a suponer el bloqueo de actuaciones que provienen del exterior, como son ciertos programas de «desarrollo» o actuaciones de las administraciones del Estado. En concreto, en Salto de la Tuxpana se bloqueó el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede) que es un programa federal de delimitación y asignación de tierras de núcleos agrarios, siendo dicha asignación nominal a cada comunero, incluso en el caso de que se trate de una comunidad indígena. Así, allí donde el rechazo a un programa de «desarrollo» del Gobierno, aparecía como una decisión soberana de la comunidad y loable desde la óptica anticapitalista de los derechos indígenas, ahora, eso mismo y por intermediación del caciquismo, se convierte en una forma de sometimiento de la población y la base con la que que hacer efectiva la amenaza de la supresión del principal medio de subsistencia.

En resumidas cuentas, el caciquismo es un régimen político personalista que monopoliza la relación entre el Estado y las comunidades indígenas. Estratifica a estas últimas, separando el grupo de parientes patrilineales del propio cacique, que conforman el cuerpo administra-

tivo del mismo, y el resto de la población, convertidos en clientes, mediante una relación de reciprocidad de tipo asimétrico. El cacique o patrón se convierte, de esta manera, en el intermediario único entre los planos local y supracomunitario, con lo que consigue dominar una serie de recursos y relaciones que le proporcionan importantes réditos personales y le aseguran una articulación beneficiosa con la oligarquía criolla y mestiza. El cacique usa la violencia para someter a su población e imponer una estricta ley del silencio para que los conflictos no trasciendan la comunidad, manteniéndose así una ideología armónica hacia el exterior. Echa mano de diversos elementos simbólicos para producir eficazmente legitimidad, tanto interna como, sobre todo, externa. Y emplea todos los mecanismos de control social a su alcance, con el fin de integrar a todos los clientes mediante la dominación indirecta y la intimidación. Cuando este objetivo no se consigue, el cacique, no así el caciquismo, suele ser retado por un grupo contrincante. Se produce, entonces, una escisión de la comunidad en facciones simétricas que tienden a imitarse las estrategias de resistencia y confrontación. El enfrentamiento armado y el derramamiento de sangre suelen marcar en una comunidad la reproducción del caciquismo o, alternativamente, el reforzamiento del cacique en el poder.

6. CONCLUSIONES

En México, el caciquismo postrevolucionario es el resultado de la combinación de, por una parte, el proyecto homogeneizador de integración cultural nacional surgido de la Revolución mexicana de 1910, arropado por el ideal ilustrado del progreso ilimitado, el objetivo de la extensión de la racionalidad capitalista y el paradigma del «desarrollo» económico, y, por otra, la situación de pobreza, analfabetismo, monolingüismo e incomunicación de ciertas áreas rurales que, a su vez, han contado con ciertos bienes y recursos lo suficientemente atractivos como para que se hayan interesado instancias supralocales, especialmente políticos por los votos y empresarios por los recursos naturales.

La figura del cacique aparece así como un eslabón de la cadena de conexión y transmisión entre las comunidades campesinas e indígenas, por un lado, y el Estado y los mercados, por otro, es decir, un intermediario o *broker* entre sus intereses personales patrimonialistas y los de los políticos regionales y nacionales (Costa, 1969; Gellner, 1977). Su capacidad de perpetuarse en el poder y mantener su autonomía, como ha ocurrido con los cacicazgos regionales mixes, depende de dos cuestiones: de cara adentro, de mantener a sus vasallos sometidos por la violencia, pero sin generar un gran revuelo o ruido mediático, algo que encaja perfectamente con la tesis ya mencionada de la ideología armónica (Nader, 1998); hacia fuera, el poder del cacique le exige interpretar una representación de corte cultural cuyo objetivo es doble: convertirse en interlocutor étnico único y conseguir una base de legitimidad exterior.

Como suele verificarse a través de la etnografía, lo que une es al mismo tiempo lo que separa. Y para el cacique, enlazar lo indígena con lo estatal supone conseguir la exclusiva de esta relación. Y esto es clave. En tal situación, se convierte en una figura necesaria tanto para su comunidad como para el *establishment* político mexicano, algo que le acaba reportando importantes beneficios económicos. Mediante la ficción de la unidad étnica y manteniendo esta ideología armónica hacia el exterior, el cacique convence a sus interlocutores externos de que es posible mantener un control a distancia de los votantes y una explotación ventajosa de los recursos naturales de las remotas comunidades indígenas, mediante su intermediación única. Esto es lo que ocurrió por más de cuarenta años en todo el distrito mixe, con los caciques regionales Daniel Martínez y Luis Rodríguez, y en Salto de la Tuxpana todavía perdura con el régimen impuesto por D. José Ramírez.

Como ya se ha mencionado, en la relación hacia el exterior de las comunidades es importante que los caciques sean capaces de negociar con su identidad. Deben, por tanto, tener la habilidad de representar la imagen que, en cada momento, le interesa a la clase dominante, es decir, a la oligarquía mestiza y criolla. Como sostiene Pedro Pitarch, «el problema de fondo es (...) que esta política de la identidad se basa en una ficción. No requiere de la población indígena, sino de un indígena

irreal. Para citar la expresión de Baudrillard, empleada por Alcida Ramos, el indígena funciona aquí como un “simulacro”, es decir, es base de una operación que proporciona todos los signos de lo real, pero sin que aparezca ninguna de sus contradicciones ni vicisitudes. Es posible que toda política de la identidad necesite de esta ficción. Pero en el caso de Chiapas –como sucede en general con los indígenas americanos– se suma el hecho de que el indígena modelo de la ficción será el resultado de la proyección occidental» (Pitarch, 2001: 5). Así, los «mejores» caciques son los que consiguen ser ávidos psicólogos y expertos ventrílocuos, capaces de reflejar con suficiente verosimilitud esta proyección que desde el mundo occidental y su imaginario cambiante, se hace de lo indígena. En definitiva, estos líderes autocráticos deben ser capaces vestir los ropajes ideológicos étnicos, comunales, autonómicos, democráticos y, más recientemente, medioambientalistas, devolviéndonos la imagen-reflejo de espejo invertido que nosotros proyectamos hacia esas sociedades. En pocas palabras, los «buenos» caciques son los que son capaces de emplear los dispositivos simbólicos para seducir a sus poderosos interlocutores, externos a su grupo, con una puesta en escena y una reivindicación identitaria que pongan de manifiesto ciertas expectativas dramáticas del propio auditorio: elementos bucólicos y romantizantes, un lenguaje preñado de adjetivos naturalistas y conceptos esencialistas y ancestrales, múltiples personificaciones, metáforas panteístas y el empleo de narraciones de tipo parabólico.

Por otra parte, el caciquismo y el faccionalismo parecen ser inseparables. Como afirma con acierto y precisión Alan Knight, la faccionalización es un proceso producto de «la organización de conflictos sociales y políticos en torno de redes clientelistas de cierta longevidad» (Knight, 2000: 17) y propone dos tipos, que, a mi opinión, no deben considerarse excluyentes: el faccionalismo espacial es aquel que se da dentro de una misma estructura político-administrativa formal por el control de unos recursos; mientras que el faccionalismo familiar se organiza en torno a algunas familias clave y sus clientelas. El conflicto de Salto de la Tuxpana, por tanto, se debe considerar un caso que encaja en las dos anteriores categorías: un faccionalismo espacial de tipo intrafamiliar, aunque sea dentro de la familia extensa.

Este enfrentamiento y faccionalización, típicos del cacicazgo, asimismo provocan una serie de duplicidades simétricas en las comunidades donde se producen. Este proceso que fue estudiado y teorizado por Gregory Bateson, concretamente a partir de la etnografía de un ritual de la cultura *iatmul*. Esta escisión la denominó cismogénesis y definió dos tipos de procesos: el simétrico y el complementario. El primero, la cismogénesis simétrica, abarca todas aquellas secuencias en las que los individuos A y B poseen las mismas aspiraciones y patrones de conducta, pero con una orientación diferente y competitiva, como ocurrió en Salto de la Tuxpana. La segunda clase, la cismogénesis complementaria, incluye todos aquellos casos en que las conductas de A y B son diferentes, pero que terminan por acomodarse la una a la otra, como, por ejemplo, las relaciones sadomasoquistas, jefe-subordinado, amo-esclavo y similares (Bateson, 1990). Como si de dos células se tratara, en la que la primera se divide y reproduce a partir de sí misma y crea un cuerpo idéntico, la cismogénesis simétrica provoca que una comunidad se escinda en dos grupos o facciones contrincantes muy similares, resultado de que ambas adopten las mismas estrategias y copien las acciones de sus rivales, con el fin de monopolizar los mismos recursos y las mismas relaciones. Un ejemplo claro de ello, durante el conflicto en Salto de la Tuxpana, fue el de las dos empresas de transporte y las dos asociaciones ganaderas, creadas cada una por uno de los grupos rivales y en las que obligaban a registrarse a los miembros de las respectivas clientelas.

Una hipótesis que se propone, a partir de esta teoría, sugiere entender los procesos de faccionalización en las comunidades dominadas por caciques como una forma de reproducción del mismo régimen político. De esta forma, un caciquismo asentado sería el que mantiene un tipo de cismogénesis complementaria, mientras que una situación antagonista de rivalidad, con clanes enfrentadas y contrincantes, produciría una faccionalización de tipo simétrico. Esta situación de confrontación se mantendría hasta la victoria de una de las partes, y pasar, a continuación, de nuevo a un periodo de duración variable de estabilidad complementaria. Una aproximación metodológica de tipo diacrónico permitiría entender estos procesos de faccionalización y división

simétrica como una forma de sucesión local, que promueve la alternancia de los caciques y sus clientelas, aunque con una oligarquía estatal y federal que se perpetúa y, esta sí, se reproduce hereditariamente.

Muchas veces, además de lo anterior, estas luchas faccionalistas suelen encarnar ciertas dosis de identidad colectiva (Knight, 2000). Además del enfrentamiento violento por el control de la comunidad, los caciques promueven cierta estética de la acción que justifica estos enfrentamientos y las prácticas opresoras e injustas. De igual forma que las motivaciones que provocan un proceso de faccionalización, las identificaciones, discursos y símbolos que sirven para este fin ideológico son múltiples. Desde la cuestión étnica hasta la religiosa. Y ello, como se menciona más arriba, obliga a los caciques a «representar» y a presentarse como aglutinadores de estos rasgos identitarios.

En conclusión, los caciques siempre representan algún tipo de valor simbólico para los ciudadanos de sus comunidades. Representan una carga ideológica, por pequeña que sea. Así, D. José Ramírez Facundo legitima su poder remitiéndolo siempre al principio de autoridad y al cumplimiento con el sistema normativo local y las obligaciones comunitarias que este prescribe. Asimismo, es conservador, le gusta presentarse como mixe y es adventista, con lo que la religión también juega un papel en toda esta construcción discursiva.

Todo liderazgo político, aunque sea de carácter criminal, dictatorial o caciquil, necesita legitimarse. Si el caciquismo fuera un régimen político autocrático y autoritario, situado en los márgenes del Estado, tan sólo debería preocuparse por la dominación de sus súbditos. Pero desde la perspectiva teórica aquí defendida, en la que el cacique funciona como un eslabón entre dos planos políticos, el local y el externo, estos líderes también deben preocuparse por justificar su posición hacia fuera de las mismas.¹⁹ Como sostiene Max Weber, la dominación puede fundarse en varias fuentes, desde la comunidad de intereses,

19. Es en esta doble vertiente que deben entenderse prácticas como la descrita en la noticia del periódico *La Jornada* sobre el cartel del narcotráfico conocido como La Familia Michoacana; en él, se sostiene que este grupo criminal ha creado un sistema paralelo de justicia expedita que administra a ciudadanos de esa entidad federativa, ante la retirada del Estado de Derecho (Cano, 2010).

hasta la costumbre o la inclinación psicológica del súbdito, pero la forma más estable es la que se basa interiormente en «motivos jurídicos» y se conoce como legitimidad. La legitimidad de la acción comunitaria se inviste así de un «especial carácter sagrado, inclusive y justamente cuando incluye en su seno la coacción física y el poder de disponer de la vida y la muerte» (Weber, 1964: 663). En Salto de la Tuxpana, siguiendo la clasificación de tipos ideales de Weber, se encuentra la forma de dominación tradicional más pura, la dominación patriarcal, pero que aspira a convertirse, mediante el Estatuto Comunal y la jurisdicción local, en una forma de dominación legal.

Hacia adentro, la aceptación de las obligaciones comunitarias, fundamentalmente las cooperaciones (contribuciones monetarias), el desempeño de los cargos y el cumplimiento del tequio,²⁰ es la base de la legitimidad política en la cultura comunitaria local. Una suerte de condición *sine qua non*. Por tanto, la diferencia entre las dos generaciones del grupo retador Enríquez, la del padre Norberto y la del hijo Camilo, fue justamente la no aceptación de estas obligaciones, algo que convirtió en insostenible el conflicto y sobre lo que se basó la posterior estrategia de defensa de las autoridades afines a D. José, planteada desde SER Mixe. Así, en lugar de respetar los «usos y costumbres» y organizar un nuevo cacicazgo desde su interior, la nueva generación sintió que no debía respetar a las autoridades, los órganos de gobierno y las fuerzas del orden la comunidad. De esta manera, la situación de esta familia se convirtió en ilegítima a nivel político, algo que aprovechó D. José para precipitar el conflicto, la faccionalización de la comunidad y la resolución violenta del mismo.

Hacia afuera, la legitimidad y mantenimiento del caciquismo tienen que ver con la articulación ambigua del imaginario en el que se representa una comunidad indígena como un espacio autónomo, participa-

20. El tequio, del náhuatl *téquitl*, trabajo o tributo, es una forma organizada de trabajo obligatorio en beneficio colectivo y consiste en que los integrantes de una comunidad deben aportar de forma gratuita su fuerza de trabajo para realizar o construir una obra comunitaria, por ejemplo, una escuela, un pozo, una barda, un camino, una instalación de agua corriente, entre muchas otras. Se trata, por ende, de una forma de organización social y política de los pueblos y comunidades indígenas, no sólo de Oaxaca, sino de muchas sociedades del continente americano.

tivo y democrático, donde la identidad étnica se despliega localmente. El cacique, mediante su aparato discursivo, debe fomentar esta misma ambigüedad ideológica, aunque se sepa controlado por el Estado y dependa del exterior política y económicamente. La «comunalidad», los sistemas normativos indígenas y la forma de vida ancestral sirven, por ende, de soporte simbólico de la autonomía comunitaria, un espacio discursivo necesario para que se den las condiciones de existencia de cacicazgos como el de Salto de la Tuxpana.

Uno de los objetivos principales de las estrategias políticas de los cacicazgos estudiados es, como se menciona en la introducción, convertir su fuerza de represión en un cuerpo oficial tanto para los «usos y costumbres» locales como, sobre todo, para el sistema jurídico del Estado. El solo intento de sanción de estos grupos armados vendría a demostrar la incongruencia del objetivo político de la autonomía comunitaria, o, en otros términos, muestra la contradicción de abogar por el autogobierno y la jurisdicción propia, al tiempo que se aspira a un reconocimiento estatal. Además, cuando se consigue finalmente este fin no cabe ninguna duda de que la autonomía comunitaria es una ficción y que el caciquismo está integrado en el Estado. Más aún, el Derecho positivo, al permitir estos regímenes y legalizar sus brazos armados, está en último término albergando y legalizando una estructura política injusta, violenta y opresora.

Por otra parte, la configuración política del espacio físico, del territorio, y que es la base del reclamo autonómico, responde a unos intereses políticos y económicos muy determinados, que más tienen que ver con ciertas voluntades individuales y con los recursos naturales monetarizables, que con los intereses de la población en general. De nuevo, la creación del distrito administrativo en 1938 en la región mixe se convierte en un ejemplo muy ilustrativo en este sentido. La lógica espacial, que algunos autores vinculan primordialmente a las dinámicas acumulativas del capital a nivel internacional (Harvey, 1990), responde de igual manera y consistentemente con los anteriores movimientos, a un acto de poder, a una voluntad política individual. Así ocurre con el trazado de la carretera que lleva a Salto de la Tuxpana, que fue diseñado por unos políticos estatales que, al amparo

de la entonces empresa papelera pública Fapatux, perseguían el interés económico propio y el enriquecimiento ilícito por medio de la explotación de un recurso natural propiedad de los indígenas, en este caso la maderas de Salto de la Tuxpana. Asimismo, el desplazamiento de la propia comunidad, desde el asentamiento de Viejo Salto de la Tuxpana, donde se cultivaba el café, fue el resultado de dos cuestiones exógenas a la comunidad: por un lado, a la fluctuación del precio de ese cultivo en un mercado internacional controlado por unas pocas empresas multinacionales, y, en segundo término y de forma indirecta, por el trazado de esta nueva vía de comunicación.

Como demuestra el caso de Salto de la Tuxpana, los «usos y costumbres» pueden dar cobijo a regímenes políticos autoritarios y corruptos. Imponer autoridades, eliminar a la oposición, convertir el tequio en esclavitud, las cooperaciones en impuesto mafioso, son todas ellas acciones habituales de las que echan mano los caciques mixes sin reparo alguno. Se trata, en definitiva, del empleo de las obligaciones comunitarias para usos personales, obras poco públicas, pago de sobornos, chantajes, etc. El empleo de los dispositivos discursivos de los sistemas normativos y de la comunidad sirve asimismo de justificación y legitimidad para estos sistemas de patronazgo, sobre todo hacia fuera de las propias comunidades.

Desde hace ya varias décadas, es habitual en la región mixe la presencia de organizaciones de base étnica controladas por los propios caciques regionales o, más recientemente, por los nuevos líderes universitarios indígenas. Se trata, en ambos casos, de aquellas personas que han sabido interpretar la ventriloquia ya mencionada y son capaces de ofrecer el espectáculo étnico adecuado para los gustos de cada momento y cada público. Esta reivindicación política como juego de seducción con las instancias gubernamentales se da tanto a nivel nacional y estatal desde la Revolución mexicana, como a nivel internacional a partir la década de los setenta del siglo xx. Si Daniel Martínez de Ayutla impulsó, con el apoyo de la Dirección de Educación Federal, un Comité de Asuntos Culturales y Tradicionales de la Región Mixe, Luis Rodríguez Jacob de Zacatepec, por su parte, presidió el Consejo Regional Mixe Pro-Cultura para, como escribió el propio cacique en

una misiva al presidente del municipio de Tamazulapam, «convenir y cuidar el patriotismo, energía, solidaridad y voluntad que tiene esta raza Mixe de Oaxaca» (Arrijoa Díaz-Viruell, 2009: 42 - 43). A tenor de los testimonios de la época, este cacique regional parece haber estado obsesionado con emplear la cultura y la identidad mixes para impresionar a los políticos que visitaban la región tanto como a los poderosos observadores exteriores (Smith, 2008: 219 y 223). Por su parte, Adelfo Regino Montes, el líder político de la organización SER Mixe y continuador de la senda abierta por Floriberto Díaz, no ha tenido reparo en ofrecer este tipo de representaciones étnicas ante políticos y medios de comunicación.²¹

Por su parte, las organizaciones etnopolíticas indígenas, incluso habiendo surgido en gran medida como resistencia a estos cacicazgos, siguen muchas veces su misma lógica de integración con la élite política, convirtiéndose en trampolines desde los que acceder a posiciones y cargos importantes, y extendiendo también en su seno la lógica política del caciquismo: la intermediación asimétrica y la dependencia del exterior. Mediante este proceso, dichas organizaciones acaban muchas veces por no desempeñar la función por la que fueron creadas y terminan sometidas a los dictados de las clases dominantes. Es este hecho el que nos remite a un segundo tipo de intermediarios, que se originan con posterioridad a los caciques postrevolucionarios rurales, pero que son muy influyentes a nivel regional y estatal en la actualidad: «un nuevo tipo de patronaje aparece cuando un Estado moderno o semimoderno emplea un lenguaje ininteligible para una gran parte de su población, la cual necesita entonces intermediarios (abogados, políticos o característicamente ambas cosas a la vez) para obtener beneficios y evitar la persecución» (Gellner, 1977: 5).²² Un ejemplo de lo anterior lo representa Adelfo Regino Montes, abogado y político, ante-

21. Por ejemplo, Adelfo Regino ofreció en Cancún y ante las máximas autoridades allí reunidas en el mes de noviembre de 2010 un ritual mixe, al que tuve ocasión de asistir, con el fin de que la cumbre del COP-16 sobre el cambio climático fuera un éxito.

22. Traducción del autor. El texto original dice así: «a different kind of patronage arises when a modern or semi-modern state operates an idiom as yet unintelligible to a large part of its population, who then need brokers (lawyers, politicians, or characteristically both of these at once) to obtain benefits and avoid persecution» (Gellner, 1977: 5).

rior máximo dirigente de SER Mixe y cooptado desde finales 2010 a uno de los puestos más relevantes del ejecutivo estatal de Oaxaca del Gobernador Gabino Cué, el de Secretario de Asuntos Indígenas.²³ SER Mixe se fundó en 1988, a partir de otras organizaciones anteriores, con el fin de apoyar a las autoridades comunitarias mixes.

En definitiva, la principal conclusión de esta investigación es la constatación del reverso opresor e injusto del reclamo y reconocimiento de los derechos indígenas. El empoderamiento y «desarrollo» de algunas comunidades, como la etnografiada, tiene como resultado la exclusión y estratificación de las propias poblaciones receptoras, la corrupción de los «usos y costumbres» locales, el uso indiscriminado de la violencia, el fomento local del narcocultivo y el cobijo de regímenes caciquiles.

Así, mediante el trabajo de campo etnográfico de larga duración, donde se presentaba y narraba una comunidad autónoma, con un sistema normativo potente y organizado, ahora se descubre que en realidad responde a un régimen de cacicazgo muy asentado, sobre todo, después de haber vencido a la facción ascendente rival que le disputaba la hegemonía. Así, estas instituciones políticas locales bien definidas y muy activas, son también brazos del sistema clientelista, en el que el Consejo de Ancianos, el único cuyos cargos son vitalicios,²⁴ se ha convertido en un órgano personalista, supremo y absoluto. Es justamente este Consejo de Ancianos, un órgano presentado por los líderes locales y universitarios como prehispánico, una institución local revitalizada recientemente por el propio cacique de Salto de la Tuxpana para perpetuar su dominación. Es el órgano de gobierno desde el que se controla la comunidad y todo lo comunal, se dirige la Policía Comunitaria Armada, se bloquean programas de «desarrollo» y se impide que se expidan títulos nominales de posesión de los solares y las parcelas.

Las instituciones y los cuerpos normativos de Salto de la Tuxpana se convierten así en instrumentos jurídicos de control y dominación polí-

23. Un cargo equiparable al de *Conseller* de la Generalitat de Catalunya o de *Secretary* de un estado de los Estados Unidos de América.

24. Es realmente el único órgano de gobierno local de Salto de la Tuxpana en el que el desempeño de los cargos no es anual (autoridades civiles) o trianual (autoridades agrarias y Policía Comunitaria Armada).

tica de los comuneros y vecindados de la comunidad. Y el Derecho, en lugar de espacio de protección y justicia, se invierte, mostrando su cara más opresora y autoritaria. En un lugar como Salto de la Tuxpana, el tequio, las cooperaciones y el sistema de cargos, mediante la manipulación desde el Consejo de Ancianos por parte del cacique D. José, se convierten en trabajo esclavo, expolio de campesinos pobres y en pesadas obligaciones. Por lo tanto, estos «usos y costumbres», en lugar de acercarse hacia una forma local de democracia radical, se acaban convirtiendo en explotación, autocracia y sometimiento.

Por todo lo anterior, el recurso a la representación de los sistemas normativos indígenas como tradicionales y democráticos sirve para justificar una autonomía comunitaria, que en algunos casos como el actual, permite albergar un régimen político tan nefasto como es el caciquismo. Y ello en parte es debido a algunos discursos promovidos desde la lucha por el reconocimiento de los derechos colectivos del movimiento indígena y en parte por el papel de cierta antropología de corte indianista más acrítica.

Es en estos espacios de negociación política donde lo tradicional, lo precolombino y lo ancestral muchas veces se utilizan como excusas ideológicas para encubrir prácticas injustas y asimétricas, de explotación de conciudadanos y recursos económicos muy del siglo *xxi*. De esta forma, desgraciadamente, la relación con el territorio, la autonomía comunitaria y el sujeto colectivo de derecho, todos ellos puntales de la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas, en lugar de para favorecer a poblaciones históricamente oprimidas y colonizadas, sirven para perpetuar el control y el dominio de los caciques.

Y esta situación, con el paso de los años y por gracia de la ambigüedad inherente a la autonomía comunitaria, se va convirtiendo en «uso y costumbre» que, dentro de la lógica conservacionista que promueven los propios caciques, los líderes universitarios y algunos antropólogos, debería ser respetada como un legado de cultura indígena, cuando, en realidad, debe ser denunciada y de una vez por todas abolida de la forma más radical.

Llegados hasta aquí, es el momento de retomar las reflexiones con que se iniciaba este extenso artículo. ¿Es cierto que la paz y la violen-

cia, los conflictos y la resolución de los mismos no pueden entenderse sin prestar especial interés a las circunstancias locales, situadas social e históricamente? ¿Es, por tanto, la Antropología una de las ciencias sociales más privilegiada para reflexionar sobre la paz? Las respuestas a las dos anteriores preguntas es la misma: sí. Y baste imaginar cómo serían las conclusiones de la actual investigación sin la inmersión y la flexibilidad en el diseño metodológico que la etnografía y el trabajo de campo de larga duración permitieron. O, pensando más en la segunda cuestión, qué se habría relatado del conflicto de Salto de la Tuxpana utilizando tan sólo métodos indirectos, análisis cuantitativos y fuentes secundarias, como pueda ser el fardo legal. En definitiva, una aspiración fundamental de estas páginas ha sido demostrar la idoneidad del método etnográfico, ajustado convenientemente a la historia local y la multidimensionalidad de cada objeto de estudio, para llevar a cabo la importante labor, teórica y moral, que representan los estudios sobre la paz.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Arriola Díaz-Viruell, Luis Alberto. 2009. Entre la horca y el cuchillo. La correspondencia de un cacique oaxaqueño: Luis Rodríguez Jacob (1936-1957). México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bateson, Gregory. 1990. *Naven*. Un ceremonial Iatmul. Barcelona: Júcar.
- Bautista Martínez, Eduardo. 2010. Los nudos del régimen autoritario. Ajustes y continuidades de la dominación en dos ciudades de Oaxaca. Oaxaca: UABJO - Instituto de Investigaciones Sociológicas / Miguel Ángel Porrúa.
- Beals, Ralph L. 1973. *Ethnology of the Western Mixe*. New York: Cooper Square Publishers. Edición original, 1945.

- Bretón, Víctor. 2007. «A vueltas con el neo-indigenismo etnófago: la experiencia Prodepine o los límites del multiculturalismo neoliberal». *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. 29: 95-104.
- Cano, Arturo. 2010. «Crea La Familia un sistema paralelo de justicia expedita». *La Jornada*, 12/19.
- Castillo Cisneros, María del Carmen. 2009. «Una etnografía desde la percepción y concepción del mundo ayuujk». Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Castro Rodríguez, Rosa Angélica. 2000. «La cultura política en Santa María de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca». Universidad Autónoma de Chapingo, Chapingo.
- Consejo Nacional de Población (CONAPO). 2005. *Proyecciones de indígenas de México y de las entidades federativas 2000-2010*. México, D. F.: CONAPO.
- Costa, Joaquín. 1969. «Oligarquía y caciquismo como forma actual de gobierno en España». En *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos*, Madrid: Alianza Editorial. Edición original, 1901.
- Díaz Gómez, Floriberto. 1994. «El caciquismo y la violación de los derechos humanos del pueblo mixe». En *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, editado por Salomón Nahmad Sitton. Oaxaca: CIESAS-Oaxaca / Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Díaz, Floriberto. 2007. «Comunidad y comunalidad». En *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, editado por Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez. México, D. F.: UNAM.
- Frazer, James George. 1998. *The golden bough: a study in magic and religion*. Oxford: Oxford University Press. Edición original, 1890.
- Gellner, Ernest. 1977. «Patrons and clients». En *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, editado por Ernest Gellner y John Waterbury. London: Duckwoth / Center for Mediterranean Studies.

- Greenberg, James B. 2002. «El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada». *Desacatos* 9: 132-147.
- Hale, Charles R. 1997. “Cultural Politics of Identity in Latin America”. *Annual Review of Anthropology* 26: 567-590.
- Harvey, David. 1990. Los límites del capitalismo y la teoría marxista. México, D. F.: FCE.
- Hernández-Díaz, Jorge. 2001. Reclamos de la identidad: la formación de organizaciones indígenas en Oaxaca. México, D. F.: UABJO - Porrúa.
- Instituto Nacional de Estadística (INEGI). 2000. *Censo General de Población y Vivienda 2000*. México, D.F.: INEGI.
- Iturralde Blanco, Ignacio. 2011a. «Abusos y costumbres: la interacción entre el caciquismo y las instituciones locales en una comunidad mixe de Oaxaca». Tesis de maestría, Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Iturralde Blanco, Ignacio. 2011b. «Sistema jurídico dominante y autonomía indígena. El sistema normativo mixe y los conflictos jurisdiccionales». En *Contracorrientes. Apuntes sobre igualdad, diferencia y derechos*, editado por Marco Aparicio Wilhelmi. Girona: Documenta Universitaria.
- Knight, Alan. 2000. «Cultura política y caciquismo». *Letras Libres* 24: 16-21.
- Kraemer Bayer, Gabriela. 2003. Autonomía indígena región mixe. Relaciones de poder y cultura política. México, D.F.: Plaza y Valdés.
- Kuroda, Etsuko. 1984. Under Mt. Zempoaltépetl, Highland Mixe Society and Ritual. Senri Ethnological Studies. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Laviada, Íñigo. 1978. *Los caciques de la sierra*. México, D. F.: Editorial Jus.
- Lipp, Frank J. 1998. The Mixe of Oaxaca: religion, ritual and healing. Austin: University of Texas Press.
- Münch Galindo, Guido. 2003. *Historia y cultura de los mixes*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Nader, Laura. 1998. *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*. Oaxaca: Instituto oaxaqueño de las culturas - CIESAS. Edición original, 1990.
- Nahmad Sittón, Salomón. 2003. Fronteras étnicas. Análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: Proyecto nacional vs. Proyecto étnico. El caso de los ayuuk (mixes) de Oaxaca. México, D. F.: CIESAS.
- Pitarch, Pedro. 2001. «Los zapatistas y la política». *Letras Libres* 1: 50-56.
- Recondo, David. 1999. «Usos y costumbres y elecciones en Oaxaca. Los dilemas de la democracia representativa en una sociedad multicultural». *TRACE (Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre)* 36: 85-101.
- Recondo, David. 2001. «Usos y costumbres, procesos electorales y autonomía indígena en Oaxaca». En *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, editado por Lourdes De León Pasquel. México, D. F.: CIESAS.
- Roseberry, William. 1994. "Hegemony and the Language of Contention". En *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, editado por Joseph Gilbert y Daniel Nugent. Durham: Duke University Press.
- Smith, Benjamin. 2008. "Inventing Tradition at Gunpoint: Cultura, Caciquismo and State Formation in the Region Mixe, Oaxaca (1930-1959)". *Bulletin of Latin American Research* 27 (2): 215-234.
- Terradas Saborit, Ignasi. 2008. Justicia vindicatoria. De la ofensa e indefensión a la imprecación y el oráculo, la vindicta y el talión, la ordalía y el juramento, la composición y la reconciliación. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Vargas Collazos, Mónica. 2001. «Nunca más un México sin nosotros: expresiones etnopolíticas oaxaqueñas». Tesis de maestría, CIESAS, Oaxaca.
- Viqueira, Juan Pedro. 2001. «Los usos y costumbres en contra de la autonomía». *Letras Libres* 27: 30-34.

- Weber, Max. 1964. *Economía y sociedad*. Vol. 2, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, Eric R. 1955. "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion". *American Anthropologist* 57, No. 3, Part 1: 452-471.
- Wolf, Eric R. 1957. "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java". *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1): 1-18.
- Wolf, Eric R. 1986. "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community". *American Ethnologist* 13 (2): 325-29.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel. 1999. Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal. Guatemala: Fundación Myrna Mack.

8. ANEXO

Matriz conceptual - Diseño metodológico

	1910-1959	1960-1976	1977-1992
MOVIMIENTO INDÍGENA			
Reclamos	Indigenismo Progreso e integración nacional	Nacimiento en su seno del indianismo	Defensa de los recursos naturales propios
Reconomientos	Asimilacionismo	Derechos minorías	OIT 169 Derechos pueblos Rigoberta Menchú
Identidad	Peyorativa	Popular	Colonizado
Imaginario	Atrasado - Primitivo	Campesino proletario	Resistente cultural
Líderes	Daniel Martínez Luis Rodríguez	Floriberto Díaz	Floriberto Díaz
Organizaciones	Locales / INI	Campesinas / INI	ONGs / OSGs / INI
Papel de los antropólogos	Manuel Gamio ILV / Beals	Declaración Barbados Etsuko Kuroda	Barbados II Lipp
Autonomía	Creación distrito mixe	Construcción de la carretera local	Nicaragua y Panamá
ENTORNO ECONÓMICO			
Paradigma	Estado intervencionista	Desarrollismo	Ajuste estructural
Mercados	Descolonización Crack 29 Bretton Woods	Sustitución importaciones	Colapso fordismo Fragmentación demanda
Influencias externas	Autosuficiencia y implantación café	Dependencia café y explotación madera	Caída precio café Narcotráfico
Políticas de desarrollo	Riqueza	Modernización	<i>Self-reliance</i> IDH
SISTEMA POLÍTICO			
Internacional	Emergencia USA ONU	Guerra Yom Kippur Petrodólares Crédito	2ª Crisis Petróleo Década Perdida Consenso de Washington
Mexicano	Revolución Ideal nacional mestizo	PRI Grandes infraestructuras	PRI 1982 Crisis Deuda 1992 art. 4 Const y Ley Agraria
Oaxaca	Movimiento por la Soberanía	Desplazamientos poblaciones	Art. Constitucionales Recon. «Usos y Costumbres»
Local	Cacicazgos Cirilo S Bonifacio R	Cirilo MB Fapatux Abandono Viejo Emplazamiento	Michoacanos Mariguana Norberto EA D. José

1993-2004	2005 - 2007	2008 - 2011
Autonomía Relación con el territorio	Autonomía Medioambientalismo	Autonomía Medioambientalismo
Constituciones LATAM Multiculturalidad	Declaración ONU pueblos indígenas '07	Derechos de Consulta
Mexicano original	Sustentable	Sustentable
Resistente cultural armado	Integración ecosistema	Integración ecosistema
SER Mixe	Adelfo Regino	Adelfo Regino
OSGs / INI	OSGs / CDI	OSGs / SAI / CDI
Barbados III Nahmad Sittón	-	-
EZLN Estatuto Comunal	Bloqueo «cadena» Policía Armada	Resolución favorable exp. legal y DH
Neoliberal - Globalización	Neoliberal - Globalización	Consolidación Fiscal
Comercio Privatización NAFTA - EEE	Comercio Internacional BRICs	Crisis Sub-primas Colapso Sistema Financiero
Narcotráfico SAGARPA	Narcotráfico	Narcotráfico
PROCEDE	Combate pobreza «Oportunidades»	Combate pobreza «Oportunidades»
Plan Colombia Guerras al terrorismo	Cambio Climático Evo Morales	Crisis Económica Internacional
«Tequila» - Nuevo peso PAN - Fox '00 los «Zetas» art. 2 Const	PAN - Calderón '06 AMLO impugna Guerra contra narco	PAN - Calderón '06 Guerra contra narco Gripe A (H1-N1)
Ley Indígena '98 Estatutos Comunales	PRI - Ulises Ruiz APPO 2006	Convergencia - Cué '10 Ley Municipal '10
Caciquismo D. José Camilo EA Faccionalización	Conflicto violento Homicidios Expulsiones Expediente Legal	Post-conflicto Rec. Policía Armada Reforzamiento «Usos y Costumbres»

Instituto Catalán Internacional para la Paz (ICIP)

- La finalidad básica del ICIP es promover la cultura de la paz en Cataluña y en el mundo, fomentar la resolución pacífica y la transformación de los conflictos y hacer que Cataluña tenga un papel activo como agente de paz. El ICIP, persiguiendo una coherencia entre medios y fines, está regido por los principios de promoción de la paz, la democracia, la justicia, la igualdad y la equidad en las relaciones entre las personas, los pueblos, las culturas, las naciones y los estados. El objetivo final es trabajar por la seguridad humana, el desarme, la prevención y la resolución pacífica de conflictos y tensiones sociales, así como fortalecer las raíces de la paz y la coexistencia, la construcción de la paz y la defensa de los derechos humanos.

Objetivos de la publicación

- El ICIP desea crear un foro abierto sobre temas relacionados con la paz, los conflictos y la seguridad. Pretende abrir un debate alrededor de cuestiones de carácter teórico, así como de problemas contemporáneos relacionados con la búsqueda y el mantenimiento de la paz en el mundo. Aspira a poner en contacto un grupo ecléctico de voces que incluya académicos, estudiantes de doctorado, representantes de ONG, representantes institucionales, y trabajadores que actúan sobre el terreno a fin de buscar enfoques innovadores y constructivos para la paz y la resolución de conflictos.

Ámbito de la publicación (lista de temas)

- El ICIP está interesado en trabajos relacionados con la investigación para paz, los conflictos y la seguridad. Desea proporcionar una visión innovadora y plural en temas de metodología

de investigación sobre la paz, historia y desarrollo de la paz, formación para la paz, creación y mantenimiento de la paz, resolución de conflictos, seguridad humana, derechos humanos, seguridad global, seguridad medioambiental, estudios de ayuda al desarrollo sobre paz y seguridad, derecho internacional relativo a la paz, democracia, justicia e igualdad, desarme, género, identidad y ética relacionados con la paz, y ciencia y tecnología asociadas con la paz y la seguridad.

Destinatarios

- El ICP desea proporcionar material accesible, útil y elaborado a partir de una adecuada investigación a todos aquéllos que se interesen por la promoción de la paz. Nuestro público incluye académicos e investigadores de ámbitos afines, estudiantes de paz y seguridad, actores que trabajan sobre el terreno, representantes institucionales y gubernamentales, así como el público en general.

Proceso de revisión

- Los ICIP Working Papers se someten a la revisión por pares. Los trabajos deberán enviarse directamente a los editores de la serie (recerca.icip@gencat.cat), los cuales comprobarán si se ajustan a los criterios formales y generales establecidos para los working papers y encargarán una revisión de los mismos.
- El procedimiento de revisión es doble y se realiza mediante evaluadores anónimos, escogidos por los editores entre los miembros del Consejo Editorial, así como entre académicos y expertos que colaboran habitualmente con el ICIP.
- Se pide a los evaluadores que redacten su evaluación en un máximo de cuatro semanas desde la recepción del trabajo. Las evaluaciones indicarán con claridad alguna de estas cuatro opciones: (1) se acepta sin cambios; (2) se acepta con cambios menores; (3) se permitirá una nueva presentación del trabajo

una vez realizados cambios mayores y (4) se rechaza. Las opciones 2, 3 y 4 requerirán comentarios detallados. Si el texto es aceptado (opciones 1 y 2), los evaluadores pueden ayudar a los autores a corregir errores menores. En caso de usar la función del corrector de cambios, se asegurarán de que los comentarios se quedan en el anonimato.

¿Quién puede presentar working papers?

- El criterio principal para la admisión de trabajos es si el texto sería apto para una publicación académica de buen nivel.
- Los colaboradores, internos, externos y visitantes del ICIP deberán presentar un working paper relativo a su campo de investigación durante su permanencia en el ICIP.

Procedimiento de presentación

- Los trabajos podrán enviarse al ICIP, a la dirección electrónica recerca.icip@gencat.cat indicando “Working Papers – presentación” en el asunto.

Nota biográfica del autor

- Los autores deben enviar una breve nota biográfica que incluya el nombre completo, afiliación, dirección electrónica, así como ulterior información de contacto si se considera necesario y una breve historia profesional. Esta información debe ser enviada en un archivo separado con el título del trabajo. Cualquier otra referencia personal debe ser eliminada para asegurar el anonimato del autor.

Resumen

- Todos los trabajos han de incluir un resumen en inglés (máximo 150 palabras).

Palabras claves

- Todos los trabajos han de incluir una lista de cuatro, cinco o seis palabras clave.

Idioma y estilo

- Los textos pueden presentarse en catalán, castellano o inglés. Deben estar escritos con claridad y ser fáciles de seguir mediante encabezados que marquen el comienzo de cada sección. El tipo de letra ha de ser Arial 11, a doble espacio y con las páginas numeradas.
- Los textos tienen una extensión máxima de 15.000 palabras, incluyendo notas al pie y referencias bibliográficas. Los trabajos que superen esa extensión serán devueltos para su reducción. Los trabajos que necesiten una presentación de los datos más extensa pueden añadir un anexo que no contará en el máximo de palabras anteriormente especificado. Estos anexos deberán presentar los datos en un formato condensado y que facilite su lectura.
- Los trabajos que necesiten un trabajo de edición lingüística importante no serán aceptados para su revisión. Las correcciones lingüísticas menores, así como el resto de revisiones sugeridas por los evaluadores deberán ser tenidas en consideración por el autor antes de la edición final del texto.

Notas al pie

- Las notas al pie pueden usarse para ofrecer al lector información substantiva relacionada con el objeto de estudio del trabajo. Las notas al pie se contarán entre el máximo de 15.000 palabras.

Referencias bibliográficas

- El sistema de autor-fecha de Harvard. En este sistema, las fuentes se citan brevemente en el texto, normalmente en paréntesis, con el apellido del autor y la fecha de publicación.

Las citas breves se amplifican en una lista de referencias ordenadas alfabéticamente, en la que se ofrece una información bibliográfica completa. Las referencias bibliográficas deberán seguir el *Manual de Estilo de Chicago* (15 edición).

- Una guía rápida de citas del manual de estilo de Chicago se encuentra disponible en:

http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

Generadores de citas:

<http://www.workscited4u.com/>

<http://citationmachine.net/>.

ICIP WORKING PAPERS

2011/7

Segregation and the onset of civil war
por Lesley-Ann Daniels
(disponible en catalán e inglés)

2011/6

Mechanisms of Neo-colonialism. Current French and British influence in Cameroon and Ghana
por Diana Haag
(disponible en catalán e inglés)

2011/5

Una anàlisi comparativa de la despesa militar espanyola en el molt llarg termini (1850-2009)
por Alonso Herranz, Oriol Sabaté y Gregori Galofré-Vilà
(disponible en catalán e inglés)

2011/4

El foro social mundial y los movimientos antisistémicos
por Jordi Calvo
(disponible en catalán e inglés)

2011/3

Cultural Relativism in the Universal Periodic Review of the Human Rights Council
por Roger Llovet Blackburn
(disponible en catalán e inglés)

2011/2

Nuevas tendencias en la construcción de la paz.
Otra forma de innovación Social
por Paul Ríos y Gorka Espiau
(disponible en español e inglés)

2011/1

La lucha contra la impunidad de los crímenes internacionales en España: de la persecución a Pinochet a la inculpación del juez Garzón
por Claudia Jiménez Cortés
(disponible en español e inglés)

2010/9

The Security Council and the Legitimacy of the Use of Force: Legal, Normative, and Social Aspects
por Matilde Pérez Herranz
(disponible en español e inglés)

2010/8

Conflict, Peace and Security in Africa: an Assessment and New Questions After 50 Years of African Independence
por Rafael Grasa y Oscar Mateos
(disponible en catalán e inglés)

2010/7

La OEA y la promoción de la democracia en las Américas: un objetivo en construcción
por Neus Ramis
(disponible en español e inglés)

**INTERNATIONAL
CATALAN
INSTITUTE**

FOR PEACE

GRAN VIA DE LES CORTS CATALANES 658, BAIX
08010 BARCELONA (SPAIN)
T. +34 93 554 42 70 | F. +34 93 554 42 80
ICIP@GENCAT.CAT | WWW.ICIP.CAT