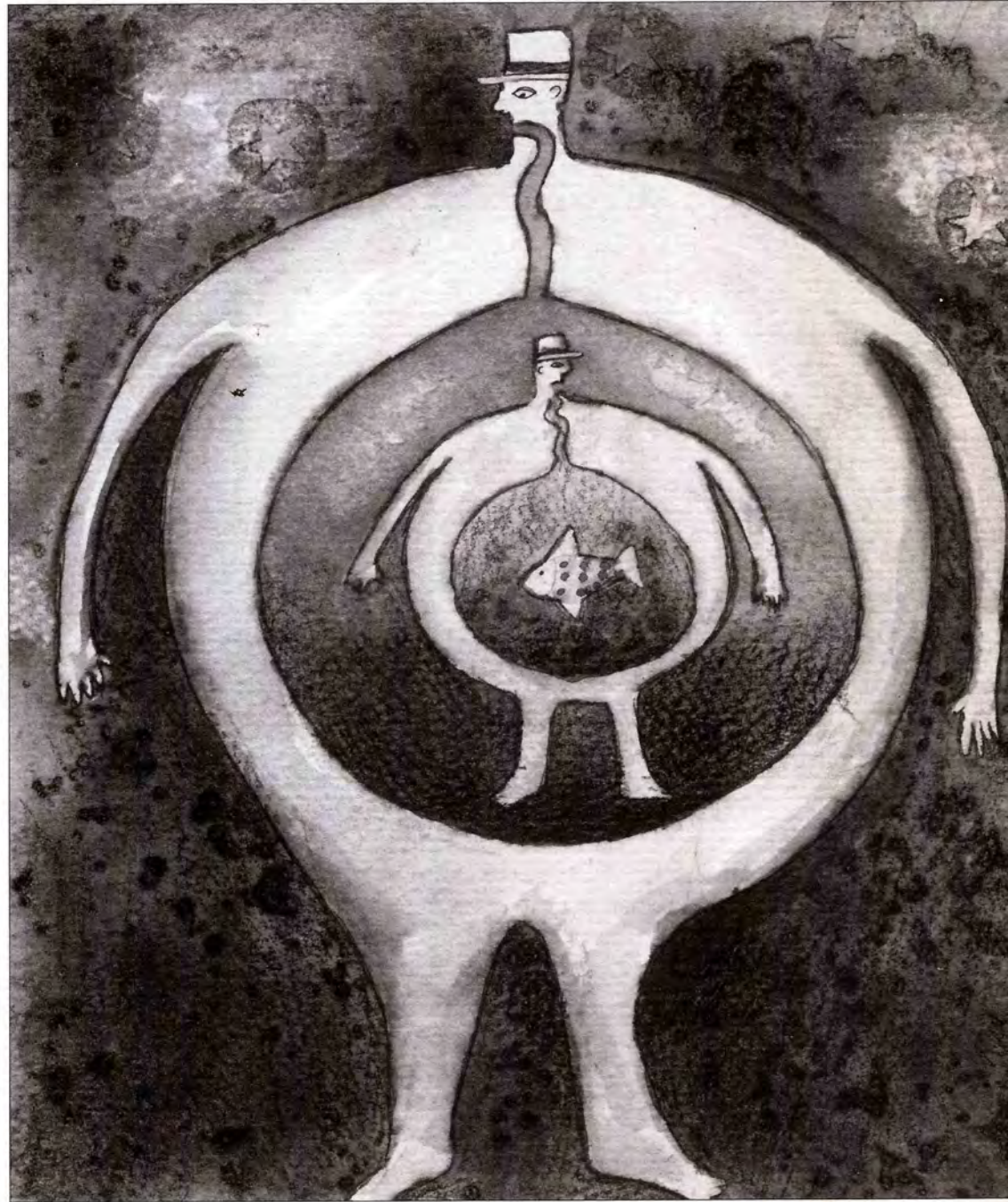


\$ 50.00

AÑO 7, NÚM 14, 1997

ANTERIDADES

Estado nacional, autodeterminación y autonomías



NE 7097

\$25.00

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Antropología

ALTERIDADES

Estado nacional, autodeterminación
y autonomías



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Antropología

Índice

Alteridades, año 7, núm. 14, 1997

Estado nacional, autodeterminación y autonomías

Alicia Castellanos Guerrero	3-6	Presentación
Jokin Apalategi	7-33	Psicosociología de los movimientos nacionalitarios de Europa Occidental
Claudio Esteva Fabregat	35-53	La cuestión nacional catalana en la España contemporánea
Jone Goirizelaia	55-67	Autonomía y derecho de autodeterminación: el caso del País Vasco
Pierre Beaucage	69-79	Autodeterminación ¿para quién? La encrucijada quebequense
Diego A. Iturralde Guerrero	81-98	Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas
Manuel Ortega Hegg	99-105	El régimen de autonomía en Nicaragua: contradicciones históricas y debates recientes
Roberto Pineda Camacho	107-129	La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia
María Teresa Sierra	131-143	Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas
Alicia Castellanos Guerrero y Gilberto López y Rivas	145-159	Autonomías y movimiento indígena en México: debates y desafíos

Pensamiento crítico

María de los Dolores Figueroa Romero	161-166	Gobiernos pluriétnicos: la constitución de regiones autónomas en la costa Atlántica-Caribe de Nicaragua
Abstracts	167-168	

Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas *

MARÍA TERESA SIERRA **

Contra los pronósticos de la homogenización del mundo moderno como efecto de la globalización económica y cultural propiciada por la internacionalización del capital y de las sociedades nacionales, emergen en México y en otros países movimientos que reivindican la autonomía y la diversidad étnica y sociocultural.¹ Como lo han señalado otros autores se distingue una distancia entre lo que conciben las ciencias sociales respecto a los procesos identitarios modernos como históricamente construidos, imaginados y reinventados, disminuyendo los arraigos territoriales, y los movimientos sociales que absolutizan el encuadre territorial de etnias y naciones afirmando rasgos originarios (García Canclini, 1994). Pareciera que estamos ante nuevas paradojas que nos obligan a pensar maneras alternativas de imaginar la multiculturalidad y la multiétnicidad como rasgo central de las sociedades y estados contemporáneos. No hay duda de que el nuevo carácter de las reivindicaciones indígenas, al plantear el reconocimiento de sus derechos históricos como pueblos culturalmente diferentes, ha contribuido

substancialmente a sacudir el modelo decimonónico de la nación y al proyecto civilizatorio de la cultura occidental. Entre la reivindicación de la etnicidad como núcleo duro de resistencia y lealtades que suele teñir la demanda indígena, y la exigencia política de repensar la nación desde una perspectiva multicultural y multiétnica hay sin embargo ciertos puentes que construir para no caer en oposiciones absolutizadoras de lo étnico que, en lugar de propiciar nuevas formas de convivencia basadas en la pluralidad, la tolerancia y el respeto, lleven a promover prácticas de exclusión y concepciones esencialistas de la identidad.

El proyecto nacional dominante, basado en la concepción de una sola ley para una sola cultura, ha mostrado su fracaso y se enfrenta ahora a las demandas de los pueblos indígenas que plantean el reconocimiento y el respeto de la diversidad como una de sus principales exigencias; es también en este sentido que se articula la demanda de autonomía como la expresión más avanzada de las reivindicaciones indígenas.² Sin lugar a duda la autonomía se ha convertido en la

* Agradezco los comentarios y críticas a versiones anteriores de este texto que hicieron: Agustín Avila, Alicia Castellanos, Victoria Chenaut, Aida Hernández, Héctor Ortiz, Ramón Vera y Juan Pedro Viqueira.

** Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

¹ Castellanos y López y Rivas (1993), dan un marco general para comprender los fenómenos nacionalitarios y étnicos en el capitalismo contemporáneo, enfatizando en el contexto histórico en que éstos se gestan y la particular expresión de las luchas étnico-nacionales en la disputa por la soberanía, como es el caso de países ex-socialistas; y en la disputa por la autonomía en los márgenes del Estado-nación, según sucede con los movimientos indígenas en América Latina; ver también López y Rivas (1995).

² La demanda de autonomía, como el derecho político e histórico de los pueblos indígenas a ejercer la libre determinación, a gobernarse a sí mismos dentro de los marcos del Estado nacional, es interpretada de diferentes maneras por las organizaciones indígenas. Destacan por un lado quienes, reivindicando una concepción localista, plantean la autonomía como el derecho de gestión de las cuestiones políticas, económicas y culturales desde el espacio de la comunidad, por ello piden el reconocimiento jurídico de la comunidad como ente de derecho; se considera que es fundamental partir de las autonomías de hecho para ir ampliando la demanda a espacios municipales o incluso regionales que concuerden con el

demanda madre de las organizaciones, como el referente indiscutible al que apunta el movimiento indígena, lo cual ha sido dimensionado con el movimiento zapatista. Dentro de esta convergencia en torno a un proyecto autonómico, que implica el reconocimiento de derechos políticos y culturales de los pueblos indígenas, se construye también un discurso que apela a la etnicidad como catalizador de la diferencia; no hay duda de que la recuperación de la identidad étnica constituye uno de los ejes cristalizadores de la reivindicación indígena, y de que en este sentido se han ido construyendo propuestas novedosas para repensar la identidad multicultural no sólo en el contexto del movimiento indígena sino de los distintos grupos socio-culturales de una sociedad. Sin embargo, algunas expresiones de este nuevo discurso, que podríamos identificar como indianistas, tienden a oponer al mundo indio con el no indio, valorizando los orígenes y la supervivencia de prácticas consideradas prehispánicas como una manera de confrontar al discurso occidental. Me parece que este manejo del discurso étnico debe verse más como la expresión de un recurso político,³ ideológico y simbólico para confrontar las ideologías racistas dominantes y para afirmar una identidad, que como la expresión de las prácticas vigentes en las regiones y comunidades indígenas.

Una reivindicación de corte indianista puede tener efectos contraproducentes para la construcción de un proyecto autonómico no excluyente, al propiciar una

concepción holista del derecho y la cultura indígena, con lo cual se impide pensar en nuevas formas de relación que articulen a los pueblos indígenas con la sociedad nacional, basadas en el respeto y la tolerancia. Me parece entonces que es importante desde las ciencias sociales aportar al debate sobre los riesgos de un discurso esencialista de la identidad, sin por ello negar el sentido vital y renovador de un discurso indígena afirmativo, y su impacto en la sociedad nacional.⁴ Mi interés en este texto es problematizar ciertos rasgos del discurso esencialista étnico con el fin de contribuir a su discusión.

Costumbres jurídicas y legitimidad. Reificación de las costumbres

Como antes señalé, una de las constantes en el discurso indígena contemporáneo es la reivindicación de la costumbre y de las tradiciones como núcleos duros de identidad. Se tiende a construir una visión esencialista de la identidad étnica como un ente monolítico y cosificado de rituales, prácticas y creencias a las que se les ve como supervivencias de un pasado originario, incluso mítico, que justifican la delimitación de un nosotros. No hay duda de que esta visión se ha construido desde una posición dominada como respuesta a ideologías racistas, también excluyentes, de la sociedad hegemónica, que tienden a desvalorizar al indígena, y

territorio del pueblo indígena; esta demanda parte de lo que se ha llamado la vía comunalista de la autonomía y ha sido defendida sobre todo por organizaciones indígenas de Oaxaca (cfr. *Declaración de Tlahuitoltepec*, 1993; *Declaración de Jaltepec*, 1995). Un planteamiento similar fue el que quedó plasmado en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar al reconocer la autonomía en el nivel de la comunidad, y dejar abierta la posibilidad de asociación de comunidades y municipios indígenas para coordinar acciones futuras. Por otra parte están quienes reivindican a la autonomía como un proyecto regional y pluriétnico, como una manera de garantizar la descentralización del Estado y el ejercicio democrático de la gestión administrativa y política de los grupos étnicos dentro de una región, por lo que consideran que se debe garantizar en el nivel constitucional un régimen de autonomía regional (cf. Díaz Polanco, 1991, 1994; Díaz Polanco y López y Rivas, 1994; López y Rivas, 1995; Sánchez y Díaz Polanco, 1995). Éste es el planteamiento que defiende la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (cfr. ANIPA, 1996). Con todas sus diferencias, las dos perspectivas pretenden articular los derechos colectivos y políticos de los pueblos indios con la estructura jurídica política del Estado nacional, no se lucha en este sentido por la separación territorial. Durante los trabajos de la Mesa sobre Cultura y Derechos Indígenas de San Andrés Larráinzar, y en el Primer Foro Nacional Indígena, convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se avanzó en un planteamiento que articula las distintas modalidades y escalas de la autonomía pensada desde los pueblos indígenas (cfr. Ce-Acatl, núm. 78-79, marzo-abril, 1996, ver también Moguel, Julio (1996). Los acuerdos del Primer Congreso Nacional Indígena realizado en la ciudad de México (del 8 al 11 de octubre de 1996) avanzan formulaciones de confluencia de las organizaciones y pueblos indígenas en torno al tema de la autonomía con el fin de hacer una propuesta legislativa conjunta.

³ Diego Iturralde plantea esta propuesta al caracterizar las distintas fases de las demandas indígenas, enfatizando que la referencia a la costumbre jurídica, al derecho, a referencias ideológicas que definen lo indio, debe verse como un recurso más de la lucha política (Iturralde, 1990).

⁴ En un sentido similar Comaroff (1993), para caracterizar a los movimientos nacionalistas contemporáneos, identifica lo que llama tres formaciones ideológicas: los euronacionalistas, los etnonacionalistas y los heteronacionalistas. Según Comaroff todo movimiento nacionalista contiene en su seno una visión esencialista: los euronacionalistas identificados con la formación de los estados-nación reivindican un Estado secular fundado en la categoría de ciudadano; los etnonacionalistas celebran la particularidad cultural y el carácter espiritual de su membresía; los heteronacionalistas, como síntesis entre los dos anteriores, enfatizan en la propuesta de acomodar la diversidad cultural en la sociedad civil, reivindicando en este sentido "con obsesión la práctica del multiculturalismo" (Comaroff, 1993: 17).



en este sentido tienen su razón de ser. Sin embargo, ese tipo de discurso conlleva el peligro de absolutizar la identidad y entenderla como sustancia y no como expresión de relaciones sociales históricamente construidas y negociadas, tal como ha sido señalado por varios autores, muchos de ellos miembros de grupos minoritarios (Hall, 1990; Gilroy, 1992). El que la costumbre o la tradición adquiera legitimidad para justificar la diferencia tiene que entenderse como el reconocimiento en la coyuntura contemporánea de prácticas y discursos que tienen un sentido actual para la colectividad, porque resultan eficaces para organizar acciones colectivas y porque otorgan un sentido para la construcción de un proyecto futuro. Por lo mismo, “la identidad no es un conjunto de características peculiares por descubrir sino una representación

ideal por proyectar. No es algo hecho, transmitido por la tradición, sino un proyecto renovado en cada momento por el que se interpreta el pasado para darle sentido en función de fines elegidos” [Villoro, en prensa: 13]. Muchas de las prácticas identificadas como tradiciones pueden ser de reciente creación (Hobsbawn y Ranger 1983), no por ello son menos legítimas. La valoración de identidades tradicionales en el discurso indígena contemporáneo se debe más a un interés político, históricamente justificado, de controlar recursos y cuestionar una dominación política y cultural, y no tanto a la búsqueda por sí misma de una identidad en abstracto.⁵ Lo que domina en la sociedad contemporánea son procesos de hibridación cultural, de los cuales los grupos étnicos no están exentos. En este sentido no hay culturas puras ni íntegras (Gilroy, 1992). De ahí la propuesta de Hall (1990) de entender a la identidad no como recuperación de un pasado mítico homogéneo sino en su reinvención, desde el presente. En palabras de Hall, la identidad “más allá de estar fija esencialmente está sujeta al continuo juego de la historia, de la cultura y el poder” (Hall, 1990: 225). La lucha por la identidad es en este sentido una lucha política por el derecho a definir una posición y una ruptura.

Desde esta perspectiva, una visión de las costumbres como continuación o repetición de tradiciones inmutables puede tener el efecto de reificar lo que posiblemente sea una práctica en desuso y mantenga o reinstale forzosamente lo reconocido como la “herencia de los antepasados”.⁶ Es la capacidad de cambio y adaptación lo que ha permitido que ciertas costumbres permanezcan y otras desaparezcan para responder a las exigencias de la realidad social.⁷ Las costumbres como rasgos centrales de la identidad indígena no son categorías de origen sino históricamente construidas y modificadas. Otras costumbres funcionan más como referencias de comportamientos deseables que como prácticas actuales, aunque en ocasiones puedan ser revividas y su fuerza dependerá del contexto social e histórico de cada región o pueblo indígena. En este sentido no puede plantearse que lo que se considera

⁵ Un planteamiento similar lo desarrolla Iturralde (1993) al señalar los efectos ideológicos y políticos de una reificación de la costumbre en el discurso indígena y sus consecuencias en la teoría y la práctica del derecho consuetudinario (ver también Iturralde, 1990).

⁶ En este sentido ver por ejemplo los trabajos de Cordero (1982, 1995) para quien las costumbres jurídicas son muestras de supervivencias indígenas, aun cuando se reconozca que han sufrido transformaciones; ver también la interpretación de González (1994 y 1995) sobre el derecho consuetudinario.

⁷ Lo que en un momento se identifica como lo puramente indígena pudo ser el resultado de una creación colonial. Tal como sucedió con la llamada *customary law* en colonias inglesas, que constituyeron la base del gobierno del *Indirect Rule*. La *customary law* o ley consuetudinaria fue producto de una codificación de normas locales elaborada por agentes coloniales británicos, a partir de informantes nativos, más tarde asentadas como las legítimas costumbres. Moore (1986) en su trabajo sobre Kilimanjaro da una muestra de este proceso.

legítimo para el pueblo huichol, lo sea también para otros pueblos, tal es el caso de las autoridades tradicionales como los marak'ames huicholes que cumplen una función integral en reproducción de la identidad del grupo, comparado con los grupos ñahñhús del Valle del Mezquital que no cuentan con este tipo de figuras tradicionales. Para algunos grupos, ciertas costumbres como los rituales que acompañan la vida cotidiana, religiosa y festiva están siendo transformadas por las dinámicas mismas de las comunidades indígenas en su inserción local, regional, nacional, y transnacional, lo que no necesariamente significa su desaparición; por ejemplo las fiestas zapotecas en algunas zonas de Oaxaca serían impensables sin la cooperación del dinero enviado por los zapotecos migrantes en Estados Unidos. Otro ejemplo recurrente y cotidiano del cambio de las costumbres en distintos grupos étnicos son las prácticas del noviazgo, costumbre que está siendo transformada para responder a las nuevas condiciones sociales del presente:⁸ como en el caso de los nahuas la costumbre del servicio a la novia durante largos periodos, llevando panes y bebidas, está cayendo en desuso por los altos costos que esto implica, para dar lugar al acuerdo entre los novios para fugarse (cfr. Sierra, 1995a). Otro cambio más se percibe en la organización de las fiestas tradicionales que suele implicar erogaciones fuertes para una familia y que tiende a cambiarse por cooperaciones colectivas. Muchos de estos cambios están siendo impulsados por los jóvenes quienes no pueden cumplir con estas exigencias. Se observan así procesos de acomodamiento y transformación de prácticas identificadas con la costumbre, que no se dan sin conflicto, ya que esto afecta a quienes se sienten los defensores de la tradición. Las tensiones generadas en torno a las expulsiones de disidentes religiosos entre los chamulas en Chiapas y en otras regiones indígenas de México, como entre los tepehuanos, es un ejemplo extremo de lo que puede traer consigo la disputa por la legitimidad de las costumbres, como una manera de traducir relaciones de poder. En 1988, en un evento organizado por el INI sobre costumbres jurídicas, me tocó

presenciar cómo en San Pedro Chenalhó, pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas, las autoridades de la comunidad representaron⁹ su costumbre para el candidato electo a gobernador (Patrocinio González), que se encontraba presente en el evento, con el fin de que éste la reconociera como la verdadera tradición del grupo, obligatoria para todos los vecinos de la comunidad. Los evangélicos, ante tal amenaza, temían entonces que el candidato aceptara la propuesta de las autoridades indígenas locales de cambiar el artículo 24 de la Constitución para quitar lo referente a la libertad de creencias.¹⁰ El discurso de los tzotziles de Chenalhó encarna de manera clara rasgos esencialistas latentes en este tipo de propuestas y sus efectos negativos al interior del mismo grupo étnico.

Si los grupos indígenas pretenden definir cuáles son las costumbres legítimas seguramente habrá una discusión a su interior y no necesariamente un acuerdo entre ellos. El intento de definir las tradiciones legítimas como núcleo de identidad de los grupos étnicos puede traer consecuencias funestas al esconder contradicciones y diferencias constitutivas de los grupos. Más adelante volveré sobre este punto refiriéndome al caso de las mujeres.

Derecho indígena: sistema jurídico propio basado en usos y costumbres

El reconocimiento del sistema jurídico indígena, distinto del derecho nacional, es otro de los ejes centrales de las reivindicaciones indígenas vinculadas a la demanda de autonomía. Indudablemente en los pueblos indígenas existen sistemas normativos así como formas particulares de control social, a partir de las cuales se regula la vida de los pueblos y se ejerce la autoridad. Se trata de sistemas jurídicos gestados en relación continua con el orden jurídico dominante, que se han ido modificando y adecuando con el tiempo. Sin embargo, se suele considerar a estos sistemas como la expresión de un derecho tradicional, que ha logrado permanecer a través del tiempo, con lo

⁸ Esto mismo señala Collier (1995a) sobre los zinacantecos. Ver también su introducción a la traducción en español de su libro sobre derecho zinacanteco (Collier, 1995b).

⁹ Con representación quiero decir que hubo una escenificación de lo que los tzotziles de Chenalhó consideraban como sus verdaderas costumbres, para lo cual incluso teatralizaron algunos rituales religiosos y festivos.

¹⁰ Recientemente los conflictos religiosos en comunidades de los Altos de Chiapas se han exacerbado provocando situaciones de violencia y expulsión en las que han debido intervenir agentes del gobierno y de las iglesias para propiciar una negociación entre tradicionalistas y protestantes (cfr. Gómez, 1995). Según ha sido puesto en evidencia por varios estudiosos, lo que está en juego en estos conflictos es la lucha por el poder y el control local, aunque esto se reviste de tintes religiosos. Otras situaciones en regiones étnicas distintas muestran que la convivencia entre diferentes grupos religiosos sí es posible, siempre que esto no afecte la organización de la comunidad, tal es por ejemplo el caso de grupos ñahñhús en el Valle del Mezquital, o de pueblos nahuas en Veracruz.

que se construye un discurso ahistórico que impide dar cuenta de las particularidades actuales del derecho indígena. Esta concepción suele empalmarse con la propuesta de reivindicar al derecho indígena como un sistema jurídico autónomo y positivo, similar al derecho nacional, porque posee sus propias normas e instancias de sanción y control, con la diferencia de que no se trata de un derecho legislado. De ahí también la propuesta de organizaciones indígenas que demandan el reconocimiento de sus sistemas jurídicos propios e incluso su codificación. Si bien no hay duda de que el derecho indígena es un sistema jurídico vigente y responde a una lógica cultural particular, se tiende sin embargo a construir una visión dualista de la realidad social, al concebir de un lado al derecho indígena y del otro al derecho nacional como si se tratara de dos realidades mutuamente excluyentes, olvidando los procesos históricos y de dominación en que se han gestado.

Lo que se identifica como derecho indígena, llamado también derecho consuetudinario, es producto de relaciones históricas y de la inserción jurídica de las comunidades indígenas en la sociedad nacional y regional. El derecho indígena no puede ser visto únicamente como la continuación de tradiciones y costumbres originales, sino en su interrelación, confrontación y procesos constitutivos mutuos con el derecho nacional, procesos inmersos, a su vez, en relaciones de poder y de cambio. Más que normas jurídicas autónomas lo que encontramos son imbricaciones y sincretismos en donde el derecho indígena ha incorporado prácticas del derecho colonial y nacional. Tal es por ejemplo lo referente al sistema de cargos, al que se tiende a identificar como sobrevivencia prehispánica, cuando en realidad se trata de una institución que según etnohistoriadores se conforma como tal a fines del siglo XVIII y principios del XIX.¹¹ De ahí que no es el origen del sistema de cargos lo que le otorga legitimidad como institución indígena. Lo que resulta importante es la vigencia que siga o no teniendo el sistema como eje de organización política de las comunidades y que efectivamente constituya uno de los

referentes centrales de la identidad y del sistema jurídico local. No es entonces el origen lo que otorga la legitimidad de una práctica o institución reconocida como indígena sino más bien su vigencia y el sentido que tenga para el grupo.

En la actualidad el sistema de cargos característico de algunas comunidades indígenas ha adquirido modalidades diferentes según las regiones, y generalmente se encuentra imbricado con formas jurídicas institucionales de la sociedad nacional, como la organización ejidal, comunal, los comités y las cooperativas. En algunas regiones, como en Oaxaca, el sistema con sus contrastes y variaciones parece estar vigente y estructurar las dinámicas identitarias y de poder locales (Millán, 1993); en otras regiones como en el Valle del Mezquital, el sistema subsiste con menos fuerza y se vincula más con la organización comunitaria que con la organización festiva. Incluso en comunidades evangélicas, que abogan por la ruptura de la tradición, el sistema rotativo de cargos civiles sigue vigente, y esto es así porque no hay duda de que resulta funcional para organizar la vida colectiva y los compromisos de los miembros de la comunidad y de sus autoridades, como es el caso de las faenas, en comunidades ñahñhú en el municipio de Cardonal, Hidalgo, por ejemplo. En otros lugares el sistema de cargos funciona en torno a la organización de las fiestas patronales, las llamadas mayordomías, como sucede sobre todo en comunidades que se han urbanizado, o bien se ha extinguido como forma de organización social.

La presencia del Estado en las comunidades no ha significado sin embargo una simple imposición del derecho nacional, lo que observamos más bien son procesos de acomodamiento jurídico y político generalmente conflictivos entre las exigencias de la sociedad nacional y las costumbres jurídicas de las comunidades indígenas. Aun cuando el Estado ha definido formalmente ciertas estructuras de autoridad y toma de decisión al interior de las comunidades, muchos pueblos han podido adaptar sus costumbres de elección y rotación de cargos a las nuevas exigencias políticas y administrativas. Véase por ejemplo la práctica de

¹¹ Si bien hay una fuerte discusión en torno al origen colonial o no del sistema de cargos, y a la manera en que las prácticas prehispánicas fueron incorporadas en el mismo, estudios recientes argumentan que las instituciones coloniales como el cabildo indígena y más tarde las cofradías son los antecedentes de lo que ya en la época independiente se afianzó como sistema de cargos; niegan con esto que dicha institución sea un producto de origen prehispánico. (Chance y Taylor, 1987; Viqueira, 1995) El cabildo indígena fue la instancia del control político de los pueblos indígenas dentro de las llamadas Repúblicas de Indios a partir de la cual se permitió una cierta autonomía en la gestión interna. Las cofradías, por su parte, fueron creadas por los misioneros religiosos, siguiendo el modelo español, para solventar colectivamente la organización religiosa y los gastos festivos de los santos patronos. Se trata de instituciones diferentes, desarrolladas en momentos distintos durante la Colonia para un mejor control económico y político de la mano de obra indígena y de su espiritualidad. Para más información sobre la organización política de las comunidades indígenas en la época colonial, las formas de gobierno y las cofradías ver Viqueira (1995 y ms.), ver también Hermosillo (1991).

elección de autoridades que suelen hacerse en asamblea, en votación pública, autoridades que más tarde son legitimadas por el presidente municipal, según sucede en comunidades nahuas, totonacas y otomís de la Sierra Norte de Puebla. En otras ocasiones las costumbres locales han sido transformadas, y en lugar de usos y costumbres en la toma de decisión colectiva, en las prácticas electorales se han introducido las planillas y la elección por votación directa, tal como se practica en Cuacuila, también comunidad nahua de Huauchinango. Pero puede suceder también que el reconocimiento jurídico y político de usos y costumbres por la misma legislación nacional tenga como efecto la revitalización de prácticas que probablemente estaban ya en desuso, como parece ser el caso de algunas comunidades indígenas en Oaxaca (en las que se había introducido el régimen de partidos), a partir del reconocimiento de la nueva legislación electoral.¹²

Si bien en algunos grupos indígenas las autoridades tradicionales juegan un papel simbólico y político central —como los gobernadores de las tribus yaquis, seris o tarahumaras, los marak'ames huicholes, o el consejo de pasados o de ancianos en regiones nahuas de la huasteca, etcétera—, en muchos otros grupos éstas han desaparecido o se encuentran subordinadas a diversas figuras de autoridad, no menos legítimas que las tradicionales. De tal forma, junto a autoridades tradicionales, encontramos también nuevas formas de autoridad reconocidas por el Estado, dependiendo del contexto histórico y coyuntural de cada grupo étnico, que han sido generalmente impuestas, pero que han terminado por asumirse e incorporarse a las dinámicas de organización local: en algunos domina la autoridad ejidal, en otros las autoridades comunales, en otros más la representación administrativa oficial por medio de delegados, presidentes municipales, jueces de paz, etcétera. Las autoridades tradicionales sin embargo pueden ser revividas o reinventadas y jugar un papel simbólico principal en las nuevas relaciones políticas, si en un momento dado esto tiene sentido para el grupo; esto parece suceder con el consejo de ancianos en algunas comunidades de Oaxaca, en donde el consejo ha sido revitalizado incorporando en su seno no solamente a ancianos sino también a gente experimentada de la comunidad, que ha mostrado su compromiso y capacidad en su participación en distintos cargos. Tal es también el caso en comunidades nahuas de la huasteca, en donde el consejo de pa-

sados no incluye únicamente a las personas de mayor edad sino a quienes aún jóvenes han pasado ya por diferentes cargos y funciones en la comunidad. Lo importante, me parece, es la legitimidad que tengan las distintas autoridades para tomar decisiones en representación del grupo, más allá de si son o no figuras tradicionales.

Lo mismo sucede con otras costumbres jurídicas vigentes en las comunidades indígenas que tienen que ver con la justicia local y con la gestión de los asuntos colectivos. No hay duda de que prevalecen mecanismos de negociación y discusión en la toma de decisión colectiva y en la resolución de disputas, los cuales podrían ser tomados como modelos de referencia para la organización política municipal y regional; por ejemplo los llamados usos y costumbres en torno a la votación colectiva en las asambleas y a los procedimientos conciliatorios característicos de los juicios indígenas (Sierra, 1993). Estas prácticas son también productos históricos y se han ido transformando, adaptándose a las nuevas exigencias de las dinámicas sociales. El reconocimiento al carácter negociador y participativo en las instancias de decisión colectiva, prevaleciente en algunas comunidades indígenas, no implica que estos procesos no reproduzcan relaciones de poder y que se gesten sobre espacios donde reine sólo el consenso. Es obvio, como sucede en todo grupo social, que en las comunidades hay grupos de poder y conflictos que las dividen; lo significativo, sin embargo, es la posibilidad de buscar acuerdos negociados, que finalmente sean legitimados por el colectivo, lo que en ocasiones afecta sin lugar a dudas intereses de individuos o grupos desfavorecidos en la comunidad, como sucede con las mujeres o las minorías religiosas.

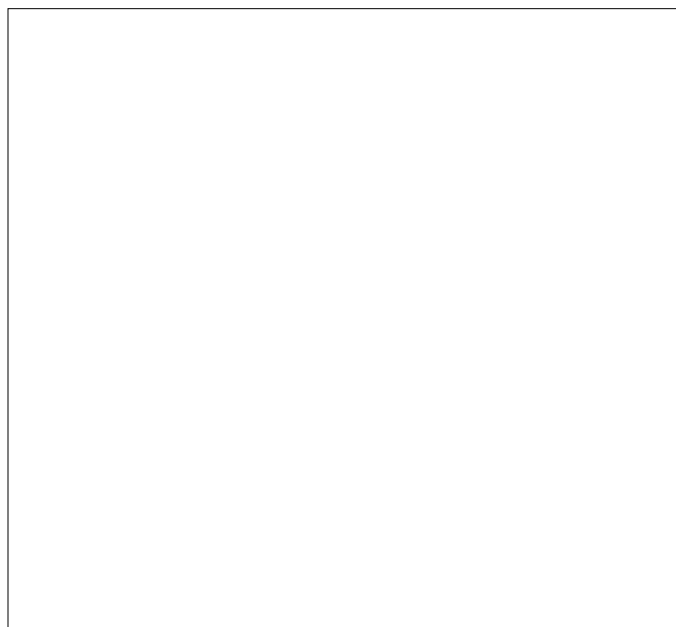
Respecto a la justicia local se notan una serie de cambios en las prácticas de sanción: los castigos ya no son físicos como antes (el caso del cepo entre los tarahumaras, o los golpes en distintos grupos), y existe la conciencia de poder recurrir al derecho nacional para protestar contra costumbres locales que resultan opresivas; o contra la decisión injusta de autoridades comunitarias. Aunque este recurso no garantiza necesariamente una salida justa, sí constituye una opción a la que se recurre para presionar a las autoridades locales. Indudablemente también en otros casos la justicia estatal, por la corrupción e ineficiencia que la caracteriza, termina por provocar que las comunidades decidan obviar esa instancia cuando pueden

¹² Las reformas recientes a la ley electoral del estado de Oaxaca (1995), reconocen la posibilidad de recurrir a los usos y costumbres en la elección de autoridades municipales indígenas, y a registrar a sus autoridades electas sin tener que pasar por el registro de los partidos políticos; en las pasadas elecciones municipales en el estado de Oaxaca, de 570 municipios existentes, 412 reconocidos como municipio indígena escogieron la vía de la elección por usos y costumbres.

hacerlo y tomar decisiones judiciales, que desde el punto de vista oficial no son de su competencia, lo cual ha llevado a casos extremos de expulsar a individuos reincidentes o no deseados de la comunidad, o a imponer castigos no permitidos por la ley nacional. Esto no obsta para reconocer que el derecho indígena, como todo derecho, se inscribe en relaciones de poder, y en ocasiones su práctica da lugar a injusticias, por lo que el recurso al derecho nacional funciona como una alternativa para enfrentar situaciones de opresión. Además, la alternativa de recurrir a la autoridad externa es una práctica vigente y arraigada en muchas comunidades desde tiempos coloniales, como puede verse en expedientes judiciales seguidos por indígenas (Borah, 1982, Taylor, 1987). Hacer uso del derecho nacional, como se sabe, no garantiza una defensa, pero indudablemente abre una posibilidad de intervención, o de presión, ante acciones de las autoridades locales, como se muestra en casos presentados por algunas mujeres indígenas.

Me parece entonces que la exigencia de reconocer un sistema jurídico indígena como expresión de un gobierno tradicional, sustentado en las costumbres de los antepasados, como una manera de legitimar su diferencia, no corresponde a los procesos jurídicos vigentes en regiones indígenas; tal discurso podría llevar a absolutizar o a revivir prácticas que no necesariamente son las adecuadas para satisfacer la demanda indígena de autonomía. Más importante resulta imaginar nuevas formas de relación y gestión de lo jurídico y lo político en los espacios indígenas, comunales y regionales, retomando costumbres y formas modernas de organización, siempre que estén bajo el control del grupo; lo que sí me parece factible es que se garanticen principios generales vigentes en el derecho indígena, como normas de procedimiento, tal como sucede con los procedimientos conciliatorios o de toma colectiva de decisión y no la propuesta de que las normas de costumbre deban ser codificadas, según sostienen algunos grupos indígenas y algunos antropólogos. Los riesgos de la codificación parecen ser mayores si esto no responde a una real necesidad de los pueblos y comunidades (y no sólo de sus dirigentes) y si éstos no acompañan el proceso para decidir qué es lo que se quiere o no codificar.¹³ Llama la atención cómo en los últimos tiempos han emergido propuestas en torno a la definición de estatutos comunales en di-

ferentes grupos indígenas, como una manera de enmarcar legalmente al derecho indígena y la tenencia de la tierra; esta necesidad de formalizar jurídicamente los espacios comunales surge como una respuesta de las organizaciones para definir legalmente sus vínculos con la sociedad nacional y a su interior. Habría que averiguar si estos planteamientos se acompañan también de intentos por formalizar el sistema normativo indígena. En última instancia son los propios pueblos indígenas, sus hombres y mujeres, los que tendrán que decidir si desean o no implementar procesos de codificación de su derecho y hasta dónde desean llegar con esto.



Derechos indígenas y derechos humanos

El tema de los derechos humanos es indudablemente uno de los puntos que más controversia ha generado en relación con el reconocimiento de los derechos indígenas, lo cual repercute también en una visión esencialista de la etnicidad y el derecho. Se trata en efecto de una temática que cruza de manera central el debate internacional sobre los derechos indígenas (cfr. Stavenhagen, 1993; Gómez, 1996; Willemsen, 1996). Los tratados y convenios internacionales, particularmente el artículo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), primero en reconocer los derechos colectivos de los pueblos indígenas,

¹³ En torno a la codificación y sus riesgos hay un largo debate sobre el cual no profundizo aquí (cfr. Stavenhagen e Iturralde, 1990). La experiencia de la colonización británica en países africanos, respecto a la codificación de las normas locales, muestra la dificultad de recuperar lo que se supone sería el sistema normativo nativo a partir de la referencia de informantes; se corre el riesgo de recoger más una ideología que las prácticas jurídicas vigentes, además de petrificar costumbres que han podido irse adecuando y transformando.

asientan que el reconocimiento de estos derechos debe garantizarse siempre que no se violen los derechos humanos individuales. Del lado de los estados nacionales se establece la misma limitante cuando se reconocen los derechos indígenas. Por su parte el movimiento indígena en su lucha por la libre determinación y la autonomía cuestiona que se les impongan definiciones desde el Estado, lo que no evade la necesidad de enfrentar la oposición entre derechos individuales y derechos colectivos.

El punto central que toca este debate tiene que ver con la contradicción inherente entre la concepción individualista de los derechos humanos y la expresión colectiva de estos derechos. En el caso de los pueblos indígenas se ha argumentado que el ejercicio de los derechos humanos individuales de sus miembros sólo pueden garantizarse si se les reconocen sus derechos colectivos, derechos que se vinculan directamente al reconocimiento de su existencia como pueblos. El derecho a la lengua, por ejemplo, no puede estar asegurado si no se delimita el espacio colectivo para su uso y su reproducción: a una persona mazateca se le viola su derecho humano a hablar en su idioma si no se garantiza el espacio y las condiciones donde pueda practicarlo. Se trata en efecto de derechos lingüísticos que, como los otros derechos culturales, son centrales para la reproducción material y simbólica del grupo (Stavenhagen, 1990; Hamel, 1993, 1994).

La perspectiva de los derechos colectivos ha venido a enriquecer la visión liberal de los derechos humanos. El problema surge cuando con la intención de defender un derecho colectivo se violan los derechos individuales. ¿Hasta qué punto es posible reconocer el derecho de los pueblos indígenas a violar la integridad física de sus propios miembros en aras de sus costumbres? Hay quienes desde una perspectiva filosófica han intentado explicar esta antinomia mostrando lo arbitrario de imponer una visión del mundo occidental a sociedades no occidentales (Villoro, en prensa). Se trata en efecto del dilema entre universalismo y particularismo vinculado a una ética de la cultura y los derechos. Si bien el riesgo del universalismo es el de imponer un modelo homogeneizante de la cultura y los valores, como sería el caso de la doctrina de los derechos humanos, desde el particularismo se lleva a enfatizar una posición relativista, según la cual no pueden imponerse escalas de valores a sociedades con lógicas culturales diferentes. Una visión como esta última corre sin embargo el peligro de justificar un discurso etnicista, conforme el cual cada cultura tiene sus propios valores y su propia ética, y es a partir de

esto que deben evaluarse los comportamientos sociales. Dicha propuesta atractiva desde una lógica cultural y filosófica, puede llevar sin embargo a justificar acciones violentas contra grupos concretos o contra individuos al interior del grupo en aras de defender la tradición: tal es por ejemplo el caso de los homicidios colectivos, decididos por la comunidad o parte de ella, que justificadas en el discurso de la costumbre, pueden llevar a la quema o asesinato de brujos, o incluso a las expulsiones de indígenas de sus propias comunidades por motivos supuestamente religiosos. Si bien no basta con calificar a estas acciones únicamente desde nuestra mirada occidental, sin comprenderlas en el contexto cultural en el que se insertan, tampoco se puede llegar simplemente a justificarlas sin dar cuenta de la trama de relaciones de poder que las enmarcan. Me parece entonces que la propuesta de recurrir a un relativismo cultural para explicar el sentido de estas acciones no soluciona el eje central de la controversia: el problema del poder y la dominación.

La alternativa no resulta ser el definir unilateralmente desde el Estado los límites al derecho indígena, imponiendo el respeto a los derechos humanos; más adecuado me parece propiciar espacios propios de discusión al interior mismo de los pueblos indígenas sobre temas vinculados con los derechos humanos, las costumbres y la violencia, para que desde adentro se reflexione y se decida su pertinencia como referentes de derecho a respetar. Se trata en efecto de fomentar una cultura de diálogo que permita conocer y argumentar el marco de los derechos humanos como una concepción avanzada de la sociedad, como expresión de conquistas humanistas, lo que parece sin duda ser uno de los temas de preocupación de los pueblos indígenas. Nos encontramos así frente a una problemática que merece ser debatida profundamente en el seno de los pueblos y organizaciones indígenas, tema que tampoco puede estar exento de los debates en torno a la democracia y la autonomía de la sociedad en su conjunto.

Costumbres y mujeres

Es en torno a las relaciones de género donde se cristaliza de manera nítida la necesidad de desarrollar una perspectiva crítica de las costumbres. Muchas prácticas reconocidas como costumbres resultan opresoras cuando atentan contra la integridad de las mujeres, tal y como lo revelan dramáticamente casos de violencia y maltrato doméstico.¹⁴

¹⁴ Hernández y Garza (1995: 218) plantean la necesidad de desarrollar una visión crítica del derecho indígena desde una

Ejemplos de estas situaciones abundan y han sido externados por las propias mujeres indígenas en distintos eventos regionales y nacionales: como lo que suele suceder con los matrimonios concertados, basados en la costumbre, en donde no siempre las muchachas pueden intervenir para seleccionar a su pareja, o los casos de violación cuya sanción lleva a un matrimonio forzado sin el consentimiento de la interesada, o cuando se justifica, o simplemente no se externa, la práctica de violación en el seno familiar a hijas o hijastras, aun siendo niñas; o el hecho mismo de golpes y maltratos a los que están expuestas las mujeres en su casa, que no siempre consiguen ser atendidas por las autoridades del pueblo por las relaciones de compadrazgo que vinculan a los hombres de la comunidad. Algunos casos límites muestran con particular claridad hasta dónde la práctica de la costumbre puede llegar incluso a provocar situaciones fatales, tal como sucedió con el homicidio de una niña lacandona.¹⁵

No es fácil hacer frente a costumbres tan arraigadas que suelen tomarse como hechos dados, como prácticas que no pueden cambiarse ni cuestionarse. Es en este sentido que cobra una especial relevancia la reivindicación de las mujeres indígenas organizadas que insistentemente abogan por cuestionar el reconocimiento en abstracto de las costumbres. Los testimonios de las mujeres vertidos en diferentes foros van abriendo un camino nuevo para pensar la costumbre desde una perspectiva crítica y enriquecedora. En particular llama la atención la claridad con que las mujeres tzeltales, choles, mames, nahuas, otomís, zapotecas, entre muchas otras, plantean sus demandas y reivindican sus derechos, no para ir en contra de su cultura o de su grupo, sino para pensar la costumbre desde una perspectiva que las incluya: las mujeres están pidiendo participar en los cargos públicos, quieren tener derecho a la tierra, a la herencia, a que no se les impongan sus parejas, a que no las vendan,

a tomar decisiones respecto a su salud reproductiva, al manejo de su patrimonio, etcétera.¹⁶

Si bien es totalmente cierto que la mujer indígena comparte con otras mujeres campesinas y urbanas una situación de subordinación y exclusión, también es cierto que su condición étnica agudiza esta subordinación. No se trata de trasladar mecánicamente una visión feminista para entender la problemática de la mujer indígena; es indispensable considerar el contexto cultural y social de las mujeres indígenas para comprender el sentido de su reivindicación. Lo interesante es que son las propias mujeres quienes están elaborando esta mirada crítica de su cultura, de sus costumbres. Las demandas de las mujeres permiten mirar con transparencia los efectos negativos de un discurso étnico, que en aras de legitimar las costumbres, lleva a justificar prácticas discriminatorias y de violación de derechos. Se encuentra aquí uno de los problemas centrales de un discurso indígena esencialista. No obstante, tal referencia a la costumbre no es sólo atributo del discurso indígena, lo encontramos también en el discurso oficial cuando habla de reconocer a las costumbres jurídicas en abstracto, como se señala en el artículo cuarto constitucional o en las propuestas de reglamentación sobre los derechos indígenas. De ahí que las mujeres pregunten qué costumbres y para quién.

Por ello, resulta esperanzador que el cuestionamiento a esta visión homogénea y abstracta de las costumbres y de la comunidad en el discurso indígena venga principalmente de las propias mujeres indígenas, que en el seno de sus organizaciones están discutiendo el derecho a realizar una elección selectiva de sus costumbres, al mismo tiempo que defienden su cultura, y afirmando asimismo su derecho a la participación. Muestra de ello es el caso de las mujeres indígenas zapatistas, así como de distintas organizaciones de mujeres también en Chiapas¹⁷ y en otras regiones del país

perspectiva de género, señalan que: "...no se pueden mitificar las tradiciones, es necesario reconocer y criticar las contradicciones internas (de las costumbres)"; en esta dirección ver también Lagarde, 1996.

¹⁵ La niña de 14 años murió víctima del maltrato doméstico provocado por su esposo, un antropólogo, norteamericano, que había decidido vivir con los lacandones. Dos años antes la niña fue entregada por su padre en matrimonio sin su consentimiento, y más tarde fue sujeta de violencia física y sexual sin que interviniera su familia para defenderla, bajo la justificación de que era su esposo. El caso muestra una experiencia límite que no puede ser generalizada a otros contextos, sin embargo, por su misma exageración, permite observar las consecuencias extremas de actos que pueden justificarse en ciertas costumbres. El caso ha sido documentado ampliamente por quienes le dieron seguimiento (cfr. Hernández y Figueroa, 1994; Ortiz, 1995).

¹⁶ Véanse a modo de ejemplo los siguientes testimonios de mujeres indígenas de Chiapas: "*Las mujeres debemos tener cargos en la comunidad y en las organizaciones y que estos cargos los respeten los hombres... Debemos tener derecho a heredar tierra, a créditos, a tener casa propia... Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie... No es justo que nos vendan por dinero... estas eran las costumbres de antes pero también tenemos que cambiar...*" (cfr. "El grito de la luna" Documento-taller en Ojarasca, 1994, núm. 35-36).

¹⁷ Ver, entre otros, la "Ley de las mujeres zapatistas" (cfr. *La Jornada*, 1994), que impulsó sensiblemente el movimiento de mujeres indígenas; ver también los talleres realizados con mujeres indígenas tojolabales, tzotziles, tzeltales y mames, el 19 y 20 de mayo (1994), en la ciudad de San Cristóbal (cfr. *Ojarasca*, 1994). El tema de la mujer está siendo discutido en



que, con su planteamiento, cuestionan en gran medida el discurso étnico esencialista, al mostrar que las costumbres no pueden definirse en abstracto sino en el contexto de relaciones sociales concretas. Una experiencia semejante han vivido las mujeres chicanas al elaborar su propia identidad como mujer y como chicanas, enfrentándose tanto al discurso racista de la sociedad dominante, como al discurso machista de sus compañeros, y al discurso feminista de las mujeres blancas, para afirmar la particularidad de su propia reivindicación (Anzaldúa, 1990; Chabram-Dernesian, 1992). En este triple desplazamiento, la mujer chicana

ha hecho aportes substanciales a una definición no dogmática de la identidad. En esa misma dirección me parece que hay que situar el papel de la mujer indígena, que busca ubicar su lugar en la trama diferenciada del poder y la exclusión.

Conclusiones

Lo aquí planteado pretende contribuir a una reflexión crítica del discurso indígena contemporáneo. No fue mi propósito particularizar las diferencias de conceptualización existentes entre las organizaciones indígenas en torno a la autonomía y la manera de concebir la identidad. Mi interés ha sido destacar los peligros de una visión esencialista, como una tendencia que se observa con más o menos fuerza en las reivindicaciones étnicas, que me parecen deben ser reflexionados por los propios indígenas, pero también por las ciencias sociales. No hay duda de que fenómenos de tensión y lucha interétnica, como los que se han revivido en el mundo moderno, particularmente en Europa Oriental, son espejos en los que debemos mirar para evitar caer en sus perversidades. Por ello, resulta importante discutir las consecuencias que un discurso esencialista puede tener en el desarrollo del movimiento indígena. El reto de las organizaciones indígenas es enorme como también lo es el esfuerzo y la creatividad que han manifestado en la elaboración de propuestas que buscan redimensionar la cuestión étnica desde una perspectiva incluyente, como se expresó en el lema del Primer Congreso Nacional Indígena: *Nunca más un México sin nosotros*.¹⁸

Con lo dicho en este texto no pretendo negar validez y legitimidad a las tradiciones, costumbres, la historia y la mitología india, que con certeza constituyen referentes simbólicos de los pueblos indígenas. Pero sí me parece necesario intentar repensar a la identidad de una manera más fluida, sin temor de que con esto se diluya lo que tiende a identificarse como lo originario. Lo importante, retomando a Luis Villoro (1995), es la capacidad que tenga un pueblo de reinventar su pasado para crear proyectos futuros. Si algo ha permitido la permanencia renovada de usos y costumbres jurídicas ha sido justamente la flexibilidad y capacidad de cambio que han tenido para adecuarse a las nuevas realidades, de ahí también la importancia de

distintas organizaciones indígenas como en la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), y en el Seminario sobre Mujer y Legislación, impulsado por diferentes organizaciones de mujeres, uno de cuyos resultados ha sido la Propuesta de las mujeres indígenas al Congreso Nacional Indígena "Reformas al art. 4. constitucional"; fue también uno de los temas de la Primera Mesa de Negociación sobre Derechos y Cultura Indígena entre el EZLN y el gobierno federal.

¹⁸ El Congreso se realizó en la ciudad de México, del 8 al 11 de octubre de 1996.

no pretender su cosificación o codificación. Considero, entonces, que la reflexión crítica sobre la identidad, las tradiciones y las costumbres ayuda a imaginar nuevas formas de convivencia mutua. Aun cuando a los grupos indígenas les asista el derecho histórico de defender sus costumbres, su tradición y su diferencia para construir su identidad, esto no los exenta de estar atentos a no reproducir en su seno y hacia el exterior formas de dominación y de exclusión que ellos mismos critican. Lo interesante es que el principal cuestionamiento a estos procesos de dominación se gesta al interior de los propios pueblos indios, lo que muestra con particular claridad la demanda de las mujeres indígenas.

Con seguridad en los planteamientos autonómicos actuales se abren alternativas de discusión y negociación por el hecho mismo de pensar la identidad en espacios amplios de interacción interétnica, más allá de lo local. Sin embargo, la propuesta autonómica debe también cuidarse de no construir una visión de lo indígena, aun en una perspectiva interétnica, que excluya al no indio por razones culturales. Por esto, me parece que los zapatistas y el movimiento indígena en general están abriendo cauces inéditos para formular la particularidad indígena en el contexto de la disputa por la democracia; se entiende así su insistencia en desarrollar una lucha incluyente que, al mismo tiempo que insiste en la diferencia, se plantea como parte de un movimiento de cambio nacional.

Bibliografía

- ASAMBLEA NACIONAL INDÍGENA PLURAL
POR LA AUTONOMÍA (ANIPA)
1996 *Iniciativa de decreto para la creación de las regiones autónomas*, ms.
- ANZALDÚA, GLORIA (ED.)
1990 *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras*, San Francisco, An aunt lute foundation book.
- AVILA, AGUSTÍN
1994 "El camino futuro de la autonomía indígena: regreso a la comunidad indígena" en *Enfoque* suplemento del diario *Reforma*, marzo.
- BONFIL, GUILLERMO (COMP.)
1981 *Utopía y revolución*, México, Ed. Nueva Imagen.
- BORAH, WOODROW
1982 "The Spanish and Indian Law in New Spain", en Collier, George, Renato Rosaldo y J. Wirth (eds.) *The Inca and Aztec States 1400-1800*, Nueva York, Academic Press.
- CASTELLANOS, ALICIA Y GILBERTO LÓPEZ Y RIVAS
1993 "Autonomía regional y globalización neoliberal" en *Nueva Antropología* núm. 44, México.
- CCRI-CG Y ASESORES DEL EZLN
1996 "El diálogo de San Andrés y los derechos y cultura indígena: Punto y Seguido", en *Ce-Acatl*, núm. 78-79, marzo-abril.
- CE-ACATL
1996 Números 78-79, marzo-abril.
- COLLIER, JANE
1995a *El derecho zinacanteco: procesos de disputar en un pueblo tzotzil*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
1995b "Problemas teórico-metodológicos en la antropología jurídica" en Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (coords.) *Pueblos indígenas ante el derecho*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- COMAROFF, JOHN
1993 *Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Identity in an age of revolution*, Working Papers Series # 9402, American Bar Foundation, University of Chicago.
- CORDERO AVENDAÑO DE DURAND, CARMEN
1982 *Supervivencia de un derecho consuetudinario en el valle de Tlacolula, Oaxaca*, FONAPAS.
1995 *Contribución al estudio del derecho consuetudinario triqui*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos (segunda edición).
- CHABRAM-DERNESESIAN
1992 "I Throw Punches for My Race, but I don't Want to Be a Man: Writing Us- Chica-nos (Girl, |Us)/ Chicanas-into the Movement Script.", en Grossber, Lawrence, Cary Nelson y Paula Theichler (eds.) *Cultural Studies*, Nueva York, Routledge.
- CHANCE, JOHN Y WILLIAM TAYLOR
1987 "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana" en *Antropología*, Suplemento, Boletín Oficial del INAH, nueva época, núm.14, mayo-junio.
- DECLARACIÓN DE JALTEPEC
1995 Simposio Indolatinoamericano, Territorio Mixe, octubre.
- DECLARACIÓN DE TLAHUILTOTEPEC
1993 *Declaración de Tlahuiltotepec sobre los derechos fundamentales de las naciones, nacionalidades y pueblos indígenas de indolatinoamérica*, Oaxaca, Servicios de Pueblo Mixe, octubre.
- DÍAZ POLANCO, HÉCTOR
1991 *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI editores.
1994 "La experiencia autonómica: problemas y perspectivas" en *Ojarasca*, núms. 38-39, noviembre-diciembre.
- DÍAZ POLANCO, HÉCTOR Y GILBERTO LÓPEZ Y RIVAS
1994 "Fundamentos de la autonomía regional" en *La Jornada* p.1, 22 de febrero.

- "EL GRITO DE LA LUNA"
1994 Documento del taller: Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones, en *Ojarasca*, núms. 35-36, agosto-septiembre.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR
1994 "Narrar la multiculturalidad", ponencia presentada al encuentro *La literatura latinoamericana: encrucijada de lenguas y culturas*, Universidad de California en Berkeley, 22-23 de abril de 1994.
- GARZÓN VALDÉS, ERNESTO
1993 "El problema ético de las minorías étnicas", en Olivé, León (comp.) *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GILROY, PAUL
1992 "Cultural Studies and Ethnic Absolutism", en Grossberg, Lawrence, Cary Nelson y Paula Treichler, *Cultural Studies*, Londres, Routledge.
- GONZÁLEZ, JORGE
1994 *El derecho consuetudinario de las culturas indígenas de México*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
1995 *El Estado y las etnias nacionales en México*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- GÓMEZ, MAGDALENA
1995 "Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica: el caso de las expulsiones de indígenas por supuestos motivos religiosos en Chiapas", en Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
1996 "La cuestión indígena en México hoy" en *Economía Informa*, núm. 250, septiembre.
- HALL, STUART
1990 "Cultural identity and diaspora" en Rutherford, Jonathan, *Identity, community, culture, difference*, Londres, Lawrence & Wishart.
- HAMEL, RAINER ENRIQUE
1993 "Derechos lingüísticos" en *Nueva Antropología* núm. 44.
1994 "Legislación y derechos lingüísticos" en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. XII, núm. 34, enero-abril.
- HERMOSILLO, FRANCISCO
1991 "Indios en cabildo: historia de una historiografía sobre la Nueva España" en *Dirección de Estudios Históricos del INAH*, abril-septiembre.
- HERNÁNDEZ, AÍDA Y MARTHA FIGUEROA
1994 "Entre la violencia doméstica y la opresión cultural: la ley y la costumbre a los ojos de las mujeres", en *Americas & Latinas*, A Journal of Women and Gender, Stanford University.
- HERNÁNDEZ, AÍDA Y ANNA MARÍA GARZA
1995 "En torno a la ley y la costumbre: problemas de antropología legal y género en los Altos de Chiapas", en Estrada, Isabel y Gisela Martínez (coords.) *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- HOBBSBAWN, ERIC Y TERENCE RANGER
1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ITURRALDE, DIEGO
1990 "Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley" en Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
1993 "Usos de la ley y usos de la costumbre: derecho indígena y la modernización" en *Derechos, pueblos indígenas y reforma del Estado*, Quito, Ed. Abya-Yala.
- LAGARDE, MARCELA
1996 "Etnicidad y género: la autonomía, un nuevo pacto con las mujeres" en *Propuestas de las mujeres indígenas al Congreso Nacional Indígena*, del Seminario "Reformas al artículo 4o. constitucional", 8 de octubre de 1996 (folleto).
- LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO
1995 *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés.
- MILLÁN, SAÚL
1993 *La ceremonia perpetua*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- MOGUEL, JULIO
1996 "Los argumentos en San Andrés Larráinzar: Mesa de Derechos y Cultura Indígena" en *El Cotidiano*, mayo-junio.
- MOORE, SALLY FALK
1986 *Social Facts and Fabrications: Customary Law in Kilimanjaro 1880-1980*, Nueva York, Cambridge University Press.
- OJARASCA
1994 Números 35-36, agosto-septiembre y números 38-39, noviembre-diciembre.
- ORTIZ, HÉCTOR
1995 "La perspectiva antropológica en materia legal" en Estrada, Isabel y Gisela Martínez (coords.) *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- PROPUESTAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS AL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA
1996 *Propuestas de las mujeres indígenas al Congreso Nacional Indígena* del Seminario "Reformas al artículo 4o. constitucional", 8 de octubre (folleto).
- SÁNCHEZ, CONSUELO Y HÉCTOR DÍAZ POLANCO
1995 "Las autonomías: una formulación mexicana" en *Ojarasca* núm. 44, mayo-julio.

- SIERRA, MARÍA TERESA
 1993 *Discurso, cultura y poder*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Gobierno del Edo. de Hidalgo.
- 1995a "Articulaciones entre ley y costumbre: estrategias jurídicas de los nahuas" en Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (comps.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- 1995b "Indian Rights and Customary Law in Mexico: A Study of the Nahuas in the Sierra de Puebla", en *Law & Society Rev.*, vol. 29, núm. 2.
- STAVENHAGEN, RODOLFO
 1993 "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales", en *Nueva Antropología* núm. 43.
- STAVENHAGEN, RODOLFO E ITURRALDE, DIEGO
 1990 *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- TAYLOR, WILLIAM B.
 1987 *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- VILLORO, LUIS
 1993 "Aproximaciones a una ética de la cultura", en Olivé, León (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.
- (en prensa) "Sobre relativismo cultural y universalismo ético", a publicarse por la Universidad de Pompeu Fabre, Barcelona (volumen de homenaje a Ernesto Garzón Valdés).
- VIQUEIRA, JUAN PEDRO
 1995 "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos" en *Anuario 1994*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- (ms) "Algunas páginas de los libros de cofradías de Chilón, Chiapas (1677-1720)".
- WILLEMSSEN, AUGUSTO
 1996 "Derechos indígenas y derechos humanos", conferencia dictada en el *Diplomado Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*, organizado por el CIESAS, la CNDH y la UAM-X, 8 de octubre.

Índice

Alteridades, año 7, núm. 14, 1997

Estado nacional, autodeterminación y autonomías

Alicia Castellanos Guerrero	3-6	Presentación
Jokin Apalategi	7-33	Psicosociología de los movimientos nacionalitarios de Europa Occidental
Claudio Esteva Fabregat	35-53	La cuestión nacional catalana en la España contemporánea
Jone Goirizelaia	55-67	Autonomía y derecho de autodeterminación: el caso del País Vasco
Pierre Beaucage	69-79	Autodeterminación ¿para quién? La encrucijada quebequense
Diego A. Iturralde Guerrero	81-98	Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas
Manuel Ortega Hegg	99-105	El régimen de autonomía en Nicaragua: contradicciones históricas y debates recientes
Roberto Pineda Camacho	107-129	La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia
María Teresa Sierra	131-143	Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas
Alicia Castellanos Guerrero y Gilberto López y Rivas	145-159	Autonomías y movimiento indígena en México: debates y desafíos

Pensamiento crítico

María de los Dolores Figueroa Romero	161-166	Gobiernos pluriétnicos: la constitución de regiones autónomas en la costa Atlántica-Caribe de Nicaragua
Abstracts	167-168	