

Santos católicos, k'angandho y derecho al cementerio en un lugar en el Valle del Mezquital

Catholic saints, k'angandho and right to the cemetery in a place in the Valle del Mezquital

Magdalena KRYSIŃSKA-KAŁUŻNA*

RESUMEN: El artículo presentado aborda el problema de los conflictos entre dos sistemas jurídicos, el derecho consuetudinario indígena y el derecho positivo. El problema se ilustra con la serie de hechos ocurridos en una de las comunidades indígenas del Valle del Mezquital (Hidalgo, México). Una de las partes del conflicto entre católicos y protestantes que allí se desarrolló invocaba el derecho consuetudinario indígena, mientras que la otra parte se refería a los derechos humanos como garantía de su actuación. Dado que el derecho a la cultura es uno de los derechos humanos, podemos considerar el conflicto descrito también como un conflicto entre dos tipos de los derechos humanos, los derechos garantizados a individuos y los derechos colectivos.

PALABRAS CLAVE: derecho consuetudinario indígena; derecho positivo; conflicto; religión; derechos humanos

* (PhD) es antropóloga cultural. Se dedica a la antropología jurídica (principalmente las relaciones entre el derecho consuetudinario indígena y el derecho positivo) pero también, *inter alia*, a problemas de conflicto de culturas, violencia cultural, derechos humanos (investigaciones sobre el contacto cultural en la Amazonía y el papel de los agentes de contacto en esta región). Es partidaria de la antropología de la acción. ORCID: 0000-0003-0489-7620. Contacto: <m.krysinska-ka@uw.edu.pl>. Fecha de recepción: 29/05/2022. Fecha de aprobación: 22/06/2022.

ABSTRACT: The presented article discusses the problem of conflicts between two legal systems, indigenous customary law and positive law. The problem is illustrated by the series of events which took place in one of the indigenous communities in Valle del Mezquital (Hidalgo, Mexico). One of the parties of the conflict between Catholics and Protestants which took place there, was invoking indigenous customary law, while the other party referred to human rights as a guarantee of its actions. Since the right to culture is one of the human rights, we can look at the described conflict also as a conflict between the rights guaranteed by human rights to individuals and to groups.

KEYWORDS: indigenous customary law; positive law; conflict; religion; human rights

I. INTRODUCCIÓN

El texto presentado describe un conflicto entre católicos y protestantes en la comunidad otomí (*hñähñu*)¹, como ejemplo de un conflicto entre el derecho a conservar la cultura propia (los hechos descritos son entendidos así por parte de los otomíes, así como por representantes de otras comunidades indígenas), y el derecho de un individuo a decidir sobre la religión profesada.

Este conflicto es parte de un problema más amplio de conflictos que surgen en la interfaz entre el derecho indígena consuetudinario y el derecho positivo. Se trata, entre otras cosas, 1) el tema de derechos humanos como una idea que presupone la existencia de derechos individuales, pero casi no habla de las obligaciones del individuo hacia la comunidad, lo que para algunas comunidades indígenas puede ser difícil de entender y aceptar² 2) el tema de la relación de poder en las comunidades indígenas y la relación

¹ En el texto uso el exoetnónimo “otomí” como lo usan comúnmente también los propios otomíes y escribiendo sobre los otomíes del Valle del Mezquital uso también uno de los endoetnónimos: hñähñu (los otomíes tienen varios endoetnónimos dependiendo de la región en la que viven sobre que escribiré más adelante).

² Véase e. g.: PITARCH, Pedro, “The Labirynt of Translation: A Tzeltal Version of the Universal Declaration of Human Rights”, en Pedro PITARCH, Shannon SPEED, Xochitl LEYVA SOLANO (eds.), *Human Rights in the Maya Region. Global Politics, Cultural Contentions, and Moral Engagements*, Duke University Press, Durham and London, 2008, p. 91-121; EKERN, Stern, “Are Human Rights Destroying the Natural Balance of All Things? The Difficult Encounter between International Law and Community Law in Mayan Guatemala”, en Pedro PITARCH, Shannon SPEED, Xochitl LEYVA SOLANO (eds.), *op. cit.*, p. 123-143; LÓPEZ GARCÍA, Julián, “’Here it’s Different’: The Ch’orti’ and Human Rights Training”, en *Ibidem*, p. 145-169.

entre poder y religión³ 3) quién es indígena y pertenece a la comunidad, y quién lo decide⁴.

Antes de ofrecer una mirada a los hechos ocurridos en San Nicolás un barrio de Ixmiquilpan en el Valle del Mezquital, y describir las razones del rechazo de los conversos por parte de algunas comunidades, presentaré brevemente mi propuesta de ver el derecho como una categoría analítica que considero utilizar en el texto.

La comprensión antropológica del derecho no ha sido y probablemente nunca será unívoca y precisa. Las preguntas por la definición del derecho, su connotación y contenido al igual que cómo se deben estudiar los fenómenos incluidos en este concepto, se contestan de manera diferente según la teoría asumida por el investigador⁵. Un problema particularmente importante para los investigadores siempre ha sido la decisión a nivel metodológico o epistemológico de aceptar o negar la posibilidad de distinguir en las culturas no-europeas, en particular indígenas, el derecho como un fenómeno que puede ser descrito utilizando un conjunto de conceptos derivados de la cultura jurídica occidental (véase, por ejemplo, la controversia Gluckman-Bohannan).

Como partidaria de la lingüística cognitiva, me inclino a creer que el derecho, como la mayor parte de nuestro sistema conceptual, tiene una estructura metafórica. „Derecho”, tal como se entiende en términos „no occidentales” puede, por tanto, definir fenó-

³ Véase por ejemplo: JACORZYNSKI, Witold, KOZŁOWSKI, Marcin, *La crisis en Chenalhó (2015-2018): entre la tradición y la modernidad*, mecanografiado, 2022.

⁴ Véase por ejemplo: KRYSIŃSKA-KAŁUŻNA, Magdalena, “Indianin w świetle prawa”, *Ameryka Łacińska*, n. 1, vol. 79, 2013, p. 107-119.

⁵ Véase, por ejemplo: SIERRA, María Teresa, Victoria CHENAUT, “Los debates recientes y actuales en antropología jurídica: las corrientes anglosajonas”, en Esteban KROTZ (ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Barcelona, Anthropos - Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, p. 113-170.

menos muy diferentes y distintos de lo que significa „derecho” en los sistemas derivados del pensamiento europeo⁶. Además, el concepto de derecho al que me voy a referir combina una dimensión normativa y otra procesual. El derecho se manifiesta a través de normas, pero también a través de disputas y formas de resolverlas, es de naturaleza performativa⁷ y es un proceso que debe leerse en un contexto cultural en el que se produce: “El derecho y el contexto social en el que opera deben ser estudiados juntos”⁸.

Las disputas a través de las cuales la ley se manifiesta están presentes, entre otras, en la confluencia de dos sistemas jurídicos, el positivo y el consuetudinario. Luego se desarrollan en diferentes niveles o alrededor de diferentes elementos centrales del conflicto. Uno de ellos está relacionado con el proceso inconcluso de la descolonización y la discriminación, la falta de reconocimiento real de la identidad indígena, las prácticas legales indígenas y sus usos y costumbres, por parte de la sociedad nacional. Este estado de cosas a menudo se asocia con la falta de respeto de los derechos básicos de las comunidades indígenas, por ejemplo, el derecho a la tierra o el derecho a la autonomía. Otro nivel en el que se manifiesta el problema es la falta de adecuación de las normas del derecho consuetudinario indígena y las normas del derecho positivo, la falta de mecanismos y herramientas que faciliten la coexistencia y el funcionamiento libre de estos dos sistemas jurídicos en un solo ordenamiento jurídico (un estado), o el desprecio de estas herramientas y, en su consecuencia los conflictos sociales emergentes. Otro nivel de malentendidos y disputas son los conflictos dentro de las comunidades indígenas, cuyos representantes tienen diferentes opiniones sobre la vigencia de las reglas y normas ju-

⁶ Cfr. PITARCH, Pedro, *op. cit.*

⁷ En el sentido de este término que le dio Herbert Lionel A. Hart, véase por ejemplo: HART, Herbert Lionel A., *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

⁸ MOORE, Sally Falk, *Law as Process: An Anthropological Approach*, Routledge & Kegan Poul, London, 1978.

rídicas aplicables, ya sea que se refieran al derecho indígena o al derecho positivo. Es este último problema -conectado con el derecho a usos y costumbres, el derecho a cultivar la propia cultura indígena - el que se discutirá en este texto.

El derecho a la cultura como forma de vida está sancionado, entre otros, por declaraciones y convenciones internacionales (incluida la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural). Algunas de estas leyes enfatizan específicamente los derechos culturales de los pueblos indígenas y las minorías (incluyendo la Declaración de los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, o el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo - OIT 169). La declaración de la UNESCO establece que „nadie puede alegar diversidad cultural para violar los derechos humanos”.⁹ Por otra parte, el derecho a la diferencia cultural es también uno de los derechos humanos, por lo que es - por definición - inviolable. Ocasionalmente, sin embargo, ambos derechos, el derecho a reproducir la cultura de un grupo y, por ejemplo, la libertad de religión de los miembros de ese grupo, pueden entrar en conflicto. Un ejemplo de tal conflicto lo constituyen los hechos ocurridos en la comunidad otomí en el estado de Hidalgo.

II. LOS OTOMÍES Y LAS FIESTAS DE SANTOS PATRONOS

La comunidad otomí del Valle del Mezquital, entre la cual tuve la oportunidad y el privilegio de vivir por seis meses hace más de 30 años¹⁰, son personas –en mi opinión– equilibradas, muy consideradas y hospitalarias. Siempre les estaré extremadamente agradecida por la ayuda y el refugio que brindaron a los estudian-

⁹ Consultado en: <http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Dekl_o_roznorodnosci.pdf>.

¹⁰ Visité el Valle del Mezquital también en 2009. Durante esta visita, hablé con los habitantes sobre los eventos que describo en este artículo.

tes polacos que acudieron a ellos en el año 1989 para “realizar investigaciones”.¹¹ Aunque la violencia no es un curso de acción que los otomíes valoren positivamente, esta comunidad, como muchas otras, tampoco está libre de graves conflictos.

Los otomíes son considerados como unos de los habitantes más antiguos del Altiplano Mexicano. El nombre “otomí” puede derivar de *totomítl*, que en náhuatl significa “cazador de pájaros”. Ellos mismos –dependiendo de la región– se llaman a sí mismos *hñähñu*, *hñähño*, *hñuju*, o como los habitantes del municipio de Tlacotalpilco, *hñamu*, que en el caso de estos últimos significa “los que hablan con el Señor”, “los que hablan con Dios”.¹² Otomí viven, entre otros, en el estado de Hidalgo, donde representan cerca de la tercera parte de la población indígena total y donde se destaca en particular el Valle del Mezquital como en la gran mayoría habitado por el pueblo otomí. Estas comunidades originarias también se encuentran en los estados de México y Puebla. En este último viven los llamados sierra otomí (o otomí de la sierra).

La supervivencia de los otomíes en la zona semiárida del Valle del Mezquital fue solo posible durante siglos gracias al perfecto aprovechamiento de los muy exiguos recursos naturales, y también gracias a la cooperación. Solo algunos de los cultivos en esta área pueden ser regados. En las áreas restantes cuando hay lluvias suficientes, solo se cosecha maíz, calabaza y frijol. Si llueve demasiado poco, no hay cosecha. Debido a la difícil situación

¹¹ Mi agradecimiento especial es para la gente de Orizabite donde vivimos.

¹² ”Dentro de los otomíes hay variantes, de como ellos se nombran así mismos por ejemplo, los de Ixmiquilpan se nombran *hñähñu*, los otomíes de Querétaro se nombran así mismos *hñähño*, y los de Tlaxcala se nombran *yühmu*. *Hñä es cabeza, hñä es hablar, hñä es pensar. Hñu es camino, hñu es nariz, hñu es el numero tres. En términos de significado, creo que la traducción más cercana [del endoetnónimo otomí] es ‘el que habla en el camino’, en el camino de la historia (Sergio Miranda Rodríguez, contacto personal, mayo de 2017). Véase también, por ejemplo: <http://sic.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=8>.*

económica, muchas personas abandonan el Mezquital de manera permanente o temporal, buscando trabajo principalmente en la Ciudad de México. Ahora la principal dirección de la migración son Estados Unidos.

Los pueblos *hñähñu* del Valle del Mezquital están organizados según la tradición y administrados por las autoridades comunitarias.¹³ La más importante es la asamblea. Un delegado media entre la comunidad y las autoridades municipales. Los pueblos tienen tierras comunales y ejidos. Los comisariados de bienes comunales o ejidales son instituciones importantes para los pueblos originarios pero en la toma de decisiones a nivel comunitario, cobran cada vez más importancia las organizaciones de expatriados. Residentes del Valle, en la gran mayoría de los casos viven en los Estados Unidos, pero mantienen relaciones con la comunidad (asumiendo que regresarán a México en un tiempo).¹⁴

Las fiestas patronales, procesiones y peregrinaciones marcan los momentos más importantes de la vida comunitaria de los *hñähñu*. El calendario de fiestas y rituales religiosos está relacionado con el calendario agrícola marcado por las prácticas relacionadas con el cultivo de maíz. Puede decirse que la vida comunitaria se rige por el ciclo agrícola y el ciclo vacacional. Los pueblos se identifican con sus santos patronos. Ellos dan el nombre a la comunidad como San Nicolás o San Juanico siendo al mismo tiempo los patronos que cuidan el campo y los cultivos, asegurando una buena cosecha. Para que esto suceda, el día del santo debe celebrarse debidamente: hay que hacer una gran fiesta, hacer ofrendas, llevar al patrono en una larga procesión. Solo al cumplir

¹³ En el pasado, los pueblos eran solo aquellos asentamientos con iglesias. Aparte de ellos, los *indios* vivían en hábitats dispersos: barrios, manzanas y ranchos. Los atrios de las iglesias servían como lugares de reunión.

¹⁴ MORENO ALCÁNTARA, Beatriz, María Gabriela GARRET RÍOS, Ulises Julio FIERRO ALONSO, *Otomíes del Valle del Mezquital*, Mexico, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006.

con estas obligaciones, uno puede contar con el santo patrono que asegura éxito y da la fuerza a toda la comunidad.¹⁵

Todos los habitantes del pueblo tienen el derecho y la obligación de participar en la organización de la fiesta de su santo patrono. Tal actitud activa significa que la persona es digna de pertenecer a su comunidad. Los miembros de la comunidad se preparan para la festividad decorando el lugar con velas y flores y vistiendo ropa nueva para el patrono. “En el catolicismo popular del pueblo [hñähñuu] subsisten creencias, ritos, nociones de origen muy antiguo sobre la salud, la enfermedad y la muerte, cultos, etc.”¹⁶ Si uno quiere llevarse bien con el patrono, también debe asistir a la misa el día de la fiesta.

El culto del santo patrono protege contra la desgracia, la incertidumbre. El santo es quien defiende de la amenaza universal, y la fe en él une a la comunidad. “Es evidente que la religiosidad popular muy acentuada, toma los actos litúrgicos muchas veces como mágicos o bendiciones para curar toda clase de males físicos y espirituales que se piensa serán desterrados con una misa o un bautismo.”¹⁷ Durante la procesión con el santo hay que recorrer los lugares más importantes del pueblo, incluido un depósito con agua y cruces de pie en los límites del asentamiento.¹⁸ Unas personas, como parte de la penitencia, van descalzas. Durante el festival, uno puede comprar reliquias que se usan durante todo el año, por ejemplo, para el tratamiento de diversas enfermedades. Es común el uso de hierbas medicinales que sirven, entre otros, para realizar *limpias*, o purificación.

Las fiestas, procesiones y romerías se organizan como parte del sistema de cargos, que cobra a los mayordomos los costos de la

¹⁵ Cfr. MORENO ALCÁNTARA, Beatriz *et al.*, *op.cit.*

¹⁶ CERÓN RAMÍREZ, Juan Carlos *at al.*, *Consideraciones en torno al Conflicto de intolerancia religiosa en San Nicolas, Ixmiquilpan, Hgo, Tula de Allende, Hidalgo, mecanografiado, 2002, p. 20.*

¹⁷ *Ibidem*, p. 48.

¹⁸ A veces, la cruz se convierte en un santo patrono separado.

organización y la responsabilidad de la preparación de la celebración, pero también otorga prestigio a los organizadores. Después de organizar una fiesta del santo patrono, uno se eleva y gana el respeto de la comunidad.¹⁹

Son atribuciones del mayordomo, en primer lugar, los gastos de la comida preparada para los participantes de la fiesta y la organización de la recepción de los peregrinos de otros lugares. También se ofrece comida al santo patrono. Mayordomo paga todos los costos asociados con el pedido de músicos, velas, flores, incienso y fuegos artificiales, la decoración de las calles y la iglesia. Además, está obligado a cuidar la figura del santo en la iglesia durante todo el año, incluido llevándole flores frescas.

El sistema de mayordomos está siendo reemplazado por comités en algunas comunidades del Valle del Mezquital. Los comités, generalmente integrados por vecinos, hacen el mismo trabajo que el mayordomo estaba obligado a hacer. Sin embargo, hay lugares como San Nicolás, del que se hablará más adelante, donde los mayordomos todavía son responsables de la organización de las fiestas, especialmente de los santos patronos. Las funciones de mayordomos o miembros de comités también las ejercen los vecinos que se encuentran en el migrante. Envían dinero pidiendo a sus familiares u otras personas designadas que organicen en su nombre el proyecto al que se comprometen para la comunidad. Tal acción tiene como objetivo confirmar los vínculos entre un miembro de la comunidad que se encuentra en el migrante y otros residentes. Esta confirmación da como resultado la aceptación y el permiso para usar los privilegios de pertenecer a una comunidad, que incluyen, entre otros, posibilidad de utilizar terrenos

¹⁹ Véase por ejemplo: KUGEL, Verónica, “Normatividad étnica y normatividad nacional. Maestros del Valle del Mezquital”, en Thomas CALVO, Bernardo MÉNDEZ (coord.), *Sociedad y derechos indígenas en América Latina*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1995, p. 102-125; MORENO ALCÁNTARA *et al.*, *op.cit.*

comunales o un cementerio.²⁰ Hay que recordar que el culto a los muertos también es importante para los otomíes²¹. Los muertos “forman parte de una comunidad” y tienen la capacidad de influir en la vida de los vivos.²²

Entre los otomíes, la dimensión religiosa está extremadamente relacionada con la dimensión social. “La religiosidad forma parte de la identidad colectiva, pues representa el conjunto de prácticas y símbolos que lo diferencian del exterior y le dan congruencia a sus propias instituciones”.²³ “Dos aspectos fundamentales para el buen funcionamiento de la fiesta son la cooperación y la solidaridad comunitaria (reciprocidad); sin éstas los festejos no podrían llevarse a cabo”, dicen los investigadores.²⁴

En la década de 1960, Margarita Nolasco Armas escribió que la religión invade todos los aspectos de la vida de los otomíes en el Valle del Mezquital. En su opinión, allí se rendía culto a “santos” (por ejemplo, el Señor de las Maravillas, el Señor del Calvario, la Virgen de Guadalupe, el Niño de Atocha) en forma de idolatría. La Cruz y el Espíritu Santo fueron especialmente adorados. Se les atribuían características enteramente humanas, por ejemplo, el odio que, como se suponía, sentía el Señor del Calvario por algunas vírgenes, y una simpatía particular por otras. Estos sentimientos se revelaron durante las visitas de las vírgenes al santo.²⁵

Nolasco Armas mencionó sacrificios a los santos. Los pollos, cabras, cerdos y ovejas eran llevados a la iglesia, se les daba al ma-

²⁰ Véase por ejemplo: MORENO ALCÁNTARA, Beatriz *et al.*, *op. cit.*, 2006, p. 17-18.

²¹ Por eso se siente tan severamente cuando se priva a alguien del derecho a ser sepultado en un cementerio, del que se hablará más adelante.

²² CERÓN RAMÍREZ *et al.*, *op. cit.*, 2002, p. 82.

²³ MORENO ALCÁNTARA, Beatriz *et al.*, *op. cit.*, p. 34.

²⁴ *Ibidem*, p. 18.

²⁵ NOLASCO ARMAS, Margarita, “Los otomíes del Mezquital. Época post-revolucionaria”, en *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitzlaner*, Mexico, INAHE, 1966, p. 656.

yordomo y luego se los ponía en un corral en el atrio de la iglesia. En la primera mitad del siglo XX, se llevó a cabo en Portezuelo, un barrio de Tasquillo en el Valle del Mezquital, una ceremonia en la que se azotaba fuertemente gallinas y pollos en la espalda de los jóvenes. Con el tiempo, la Iglesia lo prohibió. En Portezuelo, el exterior del edificio de la iglesia está decorado con figuras zoomorfas de barro que representan aves. Los patrones de este pueblo son el Espíritu Santo y el Niño Dios. Nolasco Armas también describió las danzas realizadas con motivo de las fiestas y, en su opinión, como un perfecto ejemplo de sincretismo religioso, combinación del catolicismo con antiguos rituales de iniciación, o de aseguramiento de la prosperidad.²⁶

James Dow quien había realizado estudios sobre los otomíes de la sierra (que están alejados de otras comunidades otomíes) afirmaba que el dios más importante para ellos era el Dios que estaba en el cielo, después de él - Nuestro Santo Padre - el dios que caminaba sobre la tierra, aunados a ellos - Nuestra Santa Madre, Santa Agua, Fuego Santo y Tierra Santa. Además de ellos, el panteón incluye 50 *zidqhmuy*, es decir, grandes señores respetados. Son seres que se identifican ya sea con santos católicos o con *antiguos*, correspondientes a figuras precolombianas (se representan con pequeñas figuras que la gente fabrica, hereda o encuentra²⁷). Los *zidqhmuy* controlan lo que sucede en la tierra, y así, por ejem-

²⁶ *Ibidem*, p. 655; véase también por ejemplo: TRANFO, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo nacional para la cultura y las artes, 1974; SÁNCHEZ FONSECA, Luis Francisco, "Cangandhos, Ídulos y San Juanes: un estudio antropológico de la deificación de piedras sagradas en una comunidad otomí", *Boletín Científico del Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo*, s. f. Consultado en: <<https://www.uaeh.edu.mx/scige/boletin/icshu/n8/p2.html>>.

²⁷ Dow, James, *Santos y sobrevivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, INI, 1974; Sánchez Fonseca, Luis Francisco, *op. cit.*

plo, para ser curado por el curandero, el paciente debe tener su propio contrato con un *zidq̄hmy*.²⁸

En el caso del grupo de otomíes de la sierra, la conexión entre los santos católicos y seres de creencias precolombinas ha sido bastante evidente. En el Valle del Mezquital situación parece ser análoga: “Tenemos el calco de *zidq̄hmy*, cuales se llaman *k'angandho*.”²⁹ Nos ayudan y nos cuidan. Los antepasados inmediatos de los otomíes eran gigantes y estos se sucumbieron y se convirtieron en piedras. Estas piedras son sus antepasados pero también son receptáculos de espíritus o de entes muy antiguos que son muy sabios (Sergio Miranda Rodríguez, contacto personal, mayo de 2022).³⁰ Sin duda, los *c'angandhos* aún están presentes en el Valle del Mezquital. (...) Son almas, espíritus, de ídolos o restos de los dioses de los antepasados”.³¹ Los *k'angandho* se comunican con la gente en los sueños. Es muy probablemente que estos seres del mundo precolombino de los otomíes en muchas comunidades en el Valle del Mezquital se convirtieron en santos católicos. *K'angandho* y los santos patronos comparten el mismo poder y atributos, y también requieren una forma similar de relacionarse con feligreses: “Cuando hay fiesta patronal se les lleva a la iglesia para recibir la bendición del santo”³²; “Así también los mismos santos pueden ser a la vez un Cangandho, tal es el caso que comenta Carlos Ocegüera: ‘San Sebastian es un santito en Xu-

²⁸ Dow, James, *The Shaman's Touch. Otomí Indian Symbolic Healing*, University of Utah Press, Salt Lake City, Utah, 1986.

²⁹ Se les llama también Ídulos o *San Juanes*.

³⁰ En Tlacotalpilco en el Valle del Mezquital se habla de *Zidada Mehai* o *Zidada Hyadi* (Sergio Miranda Rodríguez, contacto personal, mayo de 2017).

³¹ KUGEL, Verónica, „Sincretismo o idolatría? Dos recepciones y una relación de fuerzas desigual de un documento del archivo parroquial de Cardonal (s. XVIII)”, *Estudios de cultura otopame*, Vol. 3 (2002), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Mexico, 2002, p. 102.

³² MORENO ALCÁNTARA *et al.*, *op.cit.*, 2006, p. 42.

chitlan, San Salvador, él es un Cangandho, dentro del santo esta la piedrita y es a la que se le rinde, porque ahí era un santuario de Cangandhos...’ (Trabajo de campo, San Salvador. 20/10/2014)”³³.

III. EL CONFLICTO

La situación de las comunidades del Valle del Mezquital ha cambiado desde hace varias décadas. Crece el número de protestantes entre los otomíes. Y ellos a menudo se han negado a participar en las actividades comunitarias organizadas en sus localidades, pues éstas últimas suelen estar asociadas al culto de los santos que el protestantismo no reconoce. Algunos sucesos que observamos en San Nicolás, uno de los pueblos ubicados en el Valle de Mezquital, muestran cómo esto ha afectado la convivencia entre ambos grupos.

Desde hace los finales de la década de 1950, en el vecino San Antonio, se han establecido los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano de los Estados Unidos. Con el tiempo, el número de protestantes ha crecido. El asesinato de uno de ellos - Casian Espinosa - muerto a manos de un católico en 1960, marca el inicio de la historia del conflicto entre católicos y protestantes.³⁴

En 1980, la familia protestante de Rodríguez Escamilla fue expulsada de su propia casa. El conflicto creció cuando los protestantes se negaron a participar en faenas o dejaron a cooperar en la organización de las fiestas religiosas. Pues todas las celebraciones de este tipo están de algún modo relacionadas con el santo patrono –cuyo culto está prohibido por su denominación– y casi todas las actividades comunitarias tienen un aspecto religioso. Cuando protestantes argumentan que su religión no les permite participar en faenas, los católicos no aceptan esta negativa, creyendo que

³³ SÁNCHEZ FONSECA, Luis Francisco, *op. cit.*

³⁴ Sin embargo, no es seguro si los asesinatos fueron por motivos religiosos.

mientras los protestantes disfrutaban de los privilegios de estar en la comunidad, deben cumplir con sus deberes de la misma manera que el resto de los aldeanos.

En agosto de 1997, durante una asamblea comunitaria, se acordó que los protestantes no tendrían derecho a regar los campos, beber agua y disfrutar del entierro en el cementerio de este pueblo. En mayo de 1998, se agregaron otras prohibiciones más: prohibición de culto, construcción de templos y el destierro. “Toda persona que profese otra religión que no sea la católica, no tendría derecho a ningún servicio como agua potable, alcantarillado, luz eléctrica y mucho menos panteón”.³⁵ 700 personas de 4,5 mil habitantes de San Nicolás firmaron el acuerdo de asamblea. *Se consideró que la asamblea organiza la vida comunitaria y tiene una voz decisiva también en cuestiones de usos y costumbres, entonces las decisiones del consejo se adoptaron como ley interna.*

El conflicto llegó al punto de inflexión en marzo de 2001 cuando se decidió implementar las decisiones de la convención. El delegado, Heriberto Lugo González, prohibió el entierro de los difuntos de fe protestante en el cementerio de la comunidad. Pronto los protestantes se quedaron sin agua potable y electricidad. También hubo ataques incendiarios contra las cosechas. En esta situación, los protestantes aceptaron las disposiciones de la asamblea que les prohibían utilizar el cementerio. A pesar de ello, el conflicto continuó. Los tradicionalistas bloquearon el camino que conducía al lugar de la donde se iba a construir la iglesia protestante. Los protestantes fueron amenazados de linchamiento si no salían de San Nicolás.³⁶

Tales periódicos nacionales como “La Jornada” y “Proceso” escribieron sobre los eventos en San Nicolás. En un comentario a los hechos de 2005, leemos que los delegados municipales de San Nicolás en Ixquimilpan, identificados como “militantes católicos”,

³⁵ CERÓN RAMÍREZ *et al.*, *op. cit.*, p. 26, p. 80-81.

³⁶ Consultado en: <<http://www.jornada.unam.mx/2008/12/17/index.php?section=opinion&article=022a2pol>>.

dijeron que no aceptarían la intervención de municipales, autoridades estatales y federales en el conflicto religioso entre protestantes y católicos. Cabe señalar que el sacerdote católico local trató de lograr un acuerdo entre los católicos y protestantes, pero durante una reunión con los católicos, éstos últimos indignados por intervención, le cortaron el micrófono. El conflicto continuaba por años y sucedía que los protestantes tuvieron que ser enterrados en los patios de sus propias casas, como Otilia Corona Chávez en 2008, y el pastor Ponciano Rodríguez Beltrán tres años antes.³⁷ „En este tiempo trabajaba como particular del presidente municipal en ayuntamiento en Ixmiquilpan. El presidente me mandó junto con el secretario municipal para que viéramos que había pasado, si podemos negociar, hacer mesas de trabajo. Pero situación ya llamó atención de organismos internacionales cuales hicieron una referencia a organismos de derechos humanos en país, hasta la Suprema Corte de Justicia.”³⁸

IV. ¿QUIÉN ES EL INDÍGENA Y QUIÉN LO DECIDE?

Los autores del estudio sobre el conflicto en San Nicolás citan al delegado de la comunidad, que afirma que el motivo real de actitudes de los residentes hacia los protestantes no era religión, pero incumplimiento de los deberes hacia la comunidad.³⁹ Ellos escriben también que en las comunidades de los otomíes el “caciquismo”, como forma de ejercer el poder es un fenómeno que aún juega un papel importante. Según los autores, los residentes de San Nicolás están a veces manipulados pues apoyan a un grupo pequeño de

³⁷ Consultado en: <<http://www.proceso.com.mx/96718/la-libertad-religiosa-y-los-otros-martires>> (consultado: noviembre de 2009) vea también por ejemplo: <http://www.milenio.com/cdb/doc/impreso/8619862?quicktabs_1=2>..

³⁸ Sergio Miranda Rodríguez, contacto personal, mayo de 2022.

³⁹ CERÓN RAMÍREZ *at al.*, *op. cit.*, p. 26.

los que ejercen el poder.⁴⁰ “Podemos señalar que las autoridades políticas (en este caso el delegado) manipulan a la pobre gente engañándola y utilizándola para fines socio-políticos”.⁴¹ Citan al delegado, quien afirma “que la autoridad mayor de la comunidad es él y que solo él puede actuar con la ayuda de la mayoría del pueblo”⁴², aunque, como en otros lugares, en San Nicolás, además del delegado y asamblea, también existe el Consejo de Ejido y los Mayordomos.

En 2009 visité el Valle del Mezquital y hablé sobre los incidentes en San Nicolás. A partir de las conversaciones que tuve, me cercioré que en San Nicolás, para los residentes más influyentes de San Nicolás lo que define su identidad indígena u otomí o *hñähñu* es la iglesia católica. Los protestantes son una minoría y se sienten discriminados. Creen que el delegado no toma en cuenta su opinión, y también afirman que los católicos son apoyados por las autoridades locales.

El conflicto descrito arriba indica varios problemas importantes. Uno de ellos es el tema de la definición de “indigeneidad”. La definición precisa ayudaría a dar una respuesta a la pregunta ¿quién es el miembro de la comunidad originaria, es decir, en este caso quién es el otomí y quién decide acerca de cuál fenómeno o elemento forma parte de la tradición, la cultura de un pueblo determinado, comunidad, grupo étnico y qué no?

Hasta ahora, dentro de la institución de la ONU, no se ha ofrecido una definición precisa de los “pueblos indígenas”. El criterio constante que determina la indigeneidad no es aceptado por los que autodefinen como pueblos indígenas.⁴³ A nivel internacio-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 112.

⁴¹ *Ibidem*, p. 62.

⁴² *Idem*.

⁴³ Esto se evidencia por la falta de consentimiento colectivo de los participantes de las reuniones del Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas con respecto al reconocimiento de la “indigeneidad” de Rehoboth Basters, los descendientes de los khoi y los colonos blancos de Namibia.

nal generalmente está usada la definición desarrollada por José R. Martínez Cobo, un relator especial a largo plazo del Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías⁴⁴. La definición propuesta por Cobo pone énfasis en dos aspectos de la imagen de indigeneidad: la diferencia de los otros sectores de la sociedad y los efectos de la invasión colonial. Los elementos destacados pueden reconocerse „objetivamente” (territorio), *pero también pertenecen a la esfera “subjetiva”* (sentido de separación, determinación) (mi distinción - MKK).⁴⁵ Entre otros: 1. énfasis en alguna forma de discriminación o marginación; 2. relaciones especiales con los “territorios de los antepasados”; 3. concentración geográfica en estos territorios; 4. *manifestaciones de elementos culturales como una organización social* (mi distinción - MKK).⁴⁶

“La falta de una definición aceptada por todas las partes significa que la pregunta de quiénes son los indígenas no puede responderse de manera inequívoca, ni a base del derecho internacional,

⁴⁴ “Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sistemas legales.” Véase también por ejemplo: DAES, Erica-Irene A., *Indigenous peoples. Keepers of our past – custodians of our Future*, IWGIA, Copenhagen., 2008a, p. 18; DAES, Erica-Irene A., “On the concept of ‘indigenous people’”, en Christian ERNI (ed.), *The Concept of Indigenous Peoples in Asia. A Resource Book*, IWGIA, Copenhagen, Chiang Mai, 2008b, p. 36.

⁴⁵ DAES, Erica-Irene A., *op. cit.*, 2008a, p. 32; véase también por ejemplo: DAES, Erica-Irene A., *op. cit.*, 2008b, p. 36.

⁴⁶ DAES, Erica-Irene A., *op. cit.*, 2008a, p. 18.

ni a raíz de las normas legales de los países particulares⁴⁷ los cuales o bien reconocen algunas características del ser indígena como esenciales, o bien, como es el caso de México, aluden a la autoidentificación. Y en el último caso surge otra pregunta: ¿autoidentificación significa autoidentificación declarada por un individuo o por la comunidad? Este problema surgió con bastante claridad durante las recientes elecciones en México, donde los indígenas disfrutaron de paridad.⁴⁸ Este asunto es especialmente importante en situaciones cuando una parte de la comunidad niega al resto de la comunidad el estatus de indígena.

Pregunté a un hombre del grupo *p'urhépecha*⁴⁹, una persona con educación superior, interesada en el tema del derecho consuetudinario y con mucho conocimiento teórico y práctico sobre el tema acerca de qué piensa él sobre la una situación en que se expulsa a los protestantes de sus comunidades alegando al derecho consuetudinario, o sea quién tiene derecho a decirles: “Deben irse de aquí”. Mi interlocutor respondió:

Si soy indígena y tengo sentido de pertenencia, entonces debo conocer primero las creencias indígenas y luego lo comunal en general. Y si adopto el protestantismo, bueno, debo saber que tengo reglas en la comunidad. Debo cumplirlas para que tenga derecho a mi religión. Pero si no cumplo con las obligaciones comunitarias, rompo con los míos y eso me autoexcluye. Por seguir una religión distinta. (...) Entonces la religión católica está muy acondicionada

⁴⁷ Sobre todo, cuando tenemos en cuenta que las normativas legales de un mismo país pueden ser contradictorias.

⁴⁸ Mi experiencia de campo también confirma la gran fluidez de criterios para la autoidentificación indígena y la gran importancia del contexto en el que uno se autoidentifica. Pude presenciar casos donde mientras que unos hermanos se declaraban como indígenas, otros preferían ser mestizos.

⁴⁹ Elijo estas respuestas porque comparten muchos elementos que fueron mencionados por otras personas de las comunidades indígenas cuando les pregunté sobre el mismo problema, incluidos algunos otomíes.

y opera muy bien en el sentido de comunidad, por eso domina. (...) Hay conciencia y creencia indígena, y esto es lo primero que todo comunero debe conocer. Lo católico es secundario, es impuesto. Pero se practica porque tiene siglos de institución o imposición. Adoptar otra religión nueva, pero no propia, ya es perder la memoria indígena. Es caer en un vacío o enajenación extrema. (...) No es la comunidad la que prohíbe las fiestas, es esa nueva doctrina que les dice ya no participar, no cooperar, no festejar, no convivir en la forma y modos tradicionales. Quita los derechos y las obligaciones; se pierde la ciudadanía comunitaria. No la arrebató la comunidad, los de la nueva religión se la autolimitan o autodepojan (...) Respeto a los protestantes, que dice Usted que, siguen siendo indígenas. Pues biológicamente sí, eso no se discute. Lo que se discute es la conciencia, de identidad. Un indígena es tal a partir de una responsabilidad y asumir la visión y vida indígena, y los intereses de esa diferencia [que existe entre indígena y no indígena]. Yo soy de la comunidad. Con mi lengua sé muchas cosas de nuestras creencias. También conozco la [fe] católica. También de los protestantes. Pero si quiero ser p'urhépecha, debo conocer la historia de mi pueblo, mis ancestros. Y actuar como tal si quiero preservar una identidad. Pero si cambio [comportamiento], soy consciente de que me estoy alejando de los míos y que me pueden rechazar. A veces pienso y tal vez algún día lo conformaré, que los indígenas sólo imitamos lo que nos imponen o ofrecen. Pero en fondo guardamos lo nuestro. Esta luz interna de identidad es la que finalmente nos hace regresar para morir en la comunidad y con los nuestros” (C. F., 2009, comunicación personal).

Mi interlocutor vincula inseparablemente la identidad indígena con las prácticas culturales, y en particular con la religión. No hay indigeneidad fuera de la comunidad, es su medida y la única instancia competente para decidir quién es el indígena. Para ser miembro de una comunidad, tienes que cumplir con sus expectativas. Ser diferente, apartarse de lo transmitido por los ancestros y practicado por la mayoría, puede significar exclusión.

Mi interlocutor dice también que los protestantes se autoexcluyen del círculo de la comunidad indígena. Quizás los protestantes seguirían siendo indígenas, pero en el caso de San Nicolás ya no podrían ser miembros de la comunidad donde vivían.

La posibilidad de tal enfoque está relacionada, entre otras cosas, con falta de una definición universalmente aceptada de la idígeneidad. Además, en varios países, también en México, la identidad indígena se asocia comúnmente con prácticas culturales, en particular con prácticas religiosas.

V. CONCLUSIONES

En la región semiárida del Valle del Mezquital, durante cientos, quizás miles de años, las comunidades humanas solo pudieron sobrevivir a través del apoyo mutuo. Para los pueblos de esta región, la cooperación y la solidaridad comunitaria siempre ha tenido que ser de gran importancia. Estos valores también son muy apreciados por los otomíes contemporáneos. Los santos católicos han estado protegiendo y todavía protegen a las comunidades locales de la sequía y otras desgracias, y antes lo hacían los *k'angandho*. Es obvio que los santos católicos del Valle del Mezquital tienen sus raíces en el mundo prehispánico. Es deber de la comunidad esforzarse para que estos seres sobrenaturales quieran cuidar el grupo. Por lo tanto, la solidaridad y la cooperación también tienen una dimensión religiosa muy importante. En la visión tradicional del mundo de las comunidades locales, todos los miembros de la comunidad son en cierta medida responsables de garantizar la benevolencia de los patronos. Las fiestas de los patronos, procesiones y peregrinaciones en las descripciones de la sociedad otomí presentadas por antropólogos y otros observadores de la vida de esta comunidad parecen ser uno de los elementos

más importantes de su cultura.⁵⁰ La participación en la peregrinación confirma la pertenencia al grupo, reconstruye lazos entre emigrantes y habitantes del Valle, así como entre miembros de la comunidad y antepasados fallecidos. Casi todas las actividades comunitarias tienen un aspecto religioso, y todas las faenas que los protestantes se niegan a realizar están relacionadas de alguna manera con el santo patrono cuyo culto está prohibido por su religión. Para los otomíes católicos, los límites de su comunidad están marcados por la ruta de peregrinaciones, procesiones y el culto de los santos. Estos son que alcanzan a las fuentes escondidos en la oscuridad del pasado de donde descienden los otomíes.

En el caso de los indígenas otomíes de San Nicolás, el derecho consuetudinario que habilita la toma de decisiones en el nivel local en la historia descrita quedó en conflicto con los derechos garantizados a los ciudadanos por la ley positiva y derechos humanos. Las decisiones de las autoridades de San Nicolás no respetaron el principio de igualdad de trato de todas las personas, libertad de religión⁵¹, derechos de propiedad. La historia descrita

⁵⁰ Sergio Miranda Rodríguez cual es el miembro del pueblo otomí dice: „El catolicismo es más flexible que otras denominaciones cristianas. Estas otras religiones judeocristianas como protestantes son más duras. Vienen como bulldozer y sacan todo del fondo, lo borran. Toda construcción intelectual de los pueblos originarios. No estoy en contra del culto pero estoy hablando de la cuestión social” (contacto personal, mayo de 2022).

⁵¹ Art. 18 DUDH: ”Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.” También debe recordarse que en determinados contextos políticos y culturales, los derechos humanos no se perciben como derechos universales, sino como derechos impuestos por la cultura dominante, y las categorías y conceptos que aparecen en la Declaración Universal de los Derechos Humanos a veces no se traducen al idioma indígena. Cfr. PITARCH, *op. cit.*. Por otro lado, al analizar la percepción de los derechos

es un ejemplo de situaciones que se presentan entre muchas comunidades, cuando el derecho a mantener la propia cultura, tradiciones y costumbres⁵² entra en conflicto con los derechos de un individuo, a decidir sobre el propio destino, independientemente de la voluntad de la comunidad o de la parte tradicionalista de la comunidad.

No todas las ideas y supuestos expresados en el concepto de derechos humanos son recibidos con entusiasmo por las comunidades originarias. Sucede que son percibidos como socavadores del orden local, que favorecen a los culpables. Como dijo un líder indígena en Guatemala a Stener Ekern: “Lamentablemente, los derechos humanos se escribieron en otro país”.⁵³ El orden que las comunidades indígenas quieren mantenerse basa en mensajes recibidos de los antepasados, a menudo es conectado con el mundo sobrenatural, está bien establecido por la tradición y los valores transmitidos en mitos y prácticas cotidianas. Muy a menudo se dice que sirve para mantener el equilibrio y la cohesión de la comunidad. En el caso de los otomíes, ciertamente existe una conexión profunda entre las prácticas comunitarias y el mundo sobrenatural, que quizás se remonta a la época precolombina.

Sin embargo, para comprender la esencia del conflicto descrito, se deben hacer preguntas de investigación no solo preguntando ¿qué valores son centrales para la comunidad otomí de San Nicolás?, sino también ¿cuáles son las relaciones de poder en esta comunidad? Los informes sobre los hechos de San Nicolás muestran que, como ocurre con muchas otras comunidades indígenas de México, existe un fenómeno de “caciquismo”, y por lo tanto de

humanos en sociedades “tradicionales” significativamente diferentes a las que tienen su origen en “Europa Occidental”, cabe señalar que las culturas no son estáticas, están sujetas a procesos de construcción, reconstrucción y aculturación continua, donde también cambia su actitud hacia los derechos humanos.

⁵² Aquí no hay espacio para analizar el problema con la noción “tradición”.

⁵³ EKERN, Stern, *op. cit.*, p. 139.

fuerte poder de los líderes comunitarios. En México, es el poder asociado a las estructuras partidistas en todo el país, así como al catolicismo y sus prácticas a través de cuales este poder se puede manifestar. El “caciquismo” se fortaleció en la era posrevolucionaria, cuando - como en el caso de las colonias inglesas - se creó un sistema de control bajo el cual los líderes indígenas locales a cambio de privilegios se convertían en representantes de los gobernantes del país.⁵⁴

En el contexto de la pregunta de quién y sobre qué base puede tomar decisiones sobre las exclusiones de la comunidad, surge otra pregunta: ¿En qué medida está políticamente determinada esta decisión a nivel comunitario? La respuesta a la pregunta sobre el poder y las relaciones políticas no necesariamente explica problemas tan complejos como la identidad comunitaria y los cambios sociales que la amenazan. Sin embargo, cuando se trata de mantener el *statu quo*, el elemento de poder siempre jugará un papel importante y vale la pena prestarle atención. Para los otomíes protestantes, su decisión de cambiar de religión no significa perder su identidad indígena. Quieren conscientemente y sin la presión impuesta por parte de las autoridades políticas locales, entre otros, decidir sobre su afiliación religiosa. Para ellos, cambiar de religión puede significar liberarse de un sistema que obliga a la sumisión, el abuso y la violencia. Ambos grupos, católicos y protestantes, tienen derecho a proteger sus propias visiones de indigeneidad, ambos tienen bases legales para hacer esto también (usos y costumbres decididos por la asamblea vs. el derecho a la

⁵⁴ Véase por ejemplo: GARZA CALIGARIS, Anna María, Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO, “Encounters and Conflicts of the Tzotzil People with the Mexican State: A historical-anthropological perspective for understanding violence in San Pedro Chenalhó, Chiapas”, en Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO (ed.), *Woman and Violence in Chiapas. Before and After Acteal*, IWGIA, Copenhagen, 2001, p. 39-55.

libertad de religión y derecho a la autodefinición⁵⁵). Sin embargo, son los protestantes los que son la minoría, y ellos creen que los católicos son apoyados por las autoridades locales, se sienten discriminados y en este caso, fueron discriminados.

Analizando tales conflictos, debemos recordar que, como escribió Sally Falk Moore, la costumbre no es una práctica congelada en el tiempo. Cambia con las circunstancias. Moore señaló que la lucha por el poder está conectada en una manera especial con el uso y con el cambio de las costumbres.⁵⁶ “El trabajo de Moor documenta el carácter dinámico y de creación constante de las costumbres, lo que cuestiona una visión estática y atemporal; pero también consigue mostrar cómo las costumbres son el foco de negociaciones y peleas por el poder a nivel mismo de las comunidades”.⁵⁷ Esta es una constatación extremadamente importante cuando estamos considerando *quién y por qué* puede decidir si los otomíes protestantes tienen los mismos derechos que sus vecinos católicos.⁵⁸

⁵⁵ Este último es problemático, como ya mencioné en el contexto de las elecciones.

⁵⁶ MOORE, Sally Falk, *Social Facts and Fabrications: “Customary” Law on Kilimanjaro, 1880-1980*, Cambridge University Press, New York, 1986.

⁵⁷ SIERRA, María Teresa, Victoria CHENAUT, *op. cit.*, p. 146.

⁵⁸ También debemos recordar que no solo el derecho consuetudinario, sino el derecho en general, está profundamente arraigado en los valores, pero también constituye una forma de control social. Es una autorregulación del campo social y está relacionado con el poder y sus formas (MALINOWSKI, Bronisław, “Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich”, en *Dzieła*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1984, p. 5-96; FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1975; MOORE, Sally Falk, “Law and social change: the semi-autonomous field as an appropriate subject of study”, *Law & Society Review*, vol. 7 n. 4, 1973, p. 719-746; GRIFFITHS, John, “What is Legal Pluralism?” *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, no 24, 1986, pp. 1-55) mientras que el ejercicio del poder está relacionado con la violencia. Puede ser violencia directa, física o cultural, estructural o simbóli-

Reconocimiento preciso de la historia de la disputa, propuesta por Laura Nader, el uso de un enfoque pluralista de derechos humanos⁵⁹, así como la creación de un mapa detallado de las relaciones y procesos que están sucediendo en el espacio que llamo el campo del *conflicto legal*⁶⁰ (por ejemplo, creación de normas y obligación de aplicarlas) puede facilitar la resolución de disputas que surjan en la intersección del derecho consuetudinario y el derecho positivo, antes que escalen a conflictos en toda regla. “Un verdadero reconocimiento del derecho consuetudinario indígena requiere un estudio sistemático y una variedad de acciones conjuntas que involucren tanto al estado como a los pueblos indígenas, pero incluso la práctica del derecho indígena en sí misma requiere un análisis crítico por parte de los participantes indígenas” – indica Irma Otzoy.⁶¹

ca (GALTUNG, Johan, en: <them.polylog.org/5/fjg-en.htm>; BOURDIEU, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000).

⁵⁹ MESSER, Ellen, “Pluralist approaches to Human Rights”, *Journal of Anthropological Research*, vol. 53, 1997, p. 293-317.

⁶⁰ En este texto no hay lugar para una discusión detallada acerca del concepto de campo del conflicto jurídico cual delimita el área en la que existe un conflicto entre sistemas jurídicos al que se refieren los actores participantes (este concepto se refiere a las categorías del campo social semiautónomo de Sally Falk Moore y al campo en el concepto de Pierre Bourdieu). Esta categoría fue desarrollada por mí en el libro “Prawo jako mit. Relacja pomiędzy tubylczym prawem zwyczajowym a prawem stanowionym [El derecho como el mito. La relación entre el derecho consuetudinario indígena y el derecho positivo]” (KRYSIŃSKA-KAŁUŻNA, Magdalena, *Prawo jako mit. Relacja pomiędzy tubylczym prawem zwyczajowym a prawem stanowionym*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, 2017).

⁶¹ OTZOY, Irma, “Indigenous Law and Gender Dialogues”, en Pedro PITARCH, Shannon SPEED, Xochitl LEYVA SOLANO (eds.), *Human Rights in the Maya Region. Global Politics, Cultural Contentions, and Moral Engagements*, Duke University Press, Durham and London, 2008, pp. 171-185.