

Sistemas Normativos Indígenas en Chihuahua



Sistemas Normativos Indígenas en Chihuahua

Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas
2019



Prólogo

El 27 de junio de este 2019 se cumplieron treinta años de la aceptación y firma del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, primer y principal documento internacional sobre los derechos indígenas a nivel internacional. México lo ratifica en 1990 y con esto se compromete a garantizar su cumplimiento en favor de los pueblos y comunidades indígenas en nuestro país.

El fundamento de éste tratado internacional es el respeto y protección a las culturas, formas de vida y organización de los pueblos indígenas, además reconoce su derecho sobre las tierras, recursos naturales, así como a decidir sobre sus propias prioridades para su bienestar.

El Gobierno del Estado de Chihuahua, a través de la Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas, tiene como premisa fundamental el reconocimiento, respeto e implementación de los derechos de los pueblos indígenas reconocidos en la legislación estatal, nacional e internacional.

Unos de estos derechos son el de autonomía y libre determinación, derechos que ejercen por medio de sus sistemas normativos, los cuales son definidos como: “Conjunto de normas, procedimientos, autoridades, principios, sanciones y cosmovisión que utilizan las

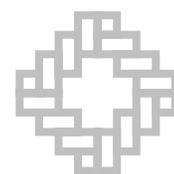
comunidades y pueblos indígenas para regular su vida interna y para resolver sus conflictos ”¹

En este sentido, el Gobierno del Estado, a través de la Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas, presenta esta recopilación de textos inéditos sobre sistemas normativos del pueblo rálámuli y oóba del Estado de Chihuahua, buscando con esto apoyar a la reflexión y conocimiento de estas otras formas de “hacer derecho” y de cómo los pueblos originarios en Chihuahua se organizan, resuelven sus problemas y toman acuerdos en favor de sus comunidades.

Agradecemos a los autores por su participación y empeño al compartir con nuestros lectores, sus ideas y reflexiones respecto a este importante tema: Dr. Horacio Almanza Alcalde; investigador del Centro Regional Chihuahua del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dr. Marco Vinicio Morales Muñoz; profesor – investigador de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México y el antropólogo Sergio Demián Carreón Arias.

El contenido de los artículos es responsabilidad de sus autores y no necesariamente refleja la posición de esta Comisión; así mismo puede citarse o reproducirse libremente sin fines de lucro, a condición de que mencione su procedencia.

¹ El reconocimiento legal y vigencia de los Sistemas Normativos Indígenas en México. Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. 2008.



Sistema normativo de gobierno ralámuli en Naráachi.

Marco Vinicio Morales Muñoz
Cátedras CONACYT

Introducción

Hablar de los sistemas normativos indígenas implica, necesariamente, remitirnos al contexto amplio de los derechos humanos otorgados y reconocidos de manera específica a dichas poblaciones diseminadas a lo largo y ancho del planeta. Tal estatus está plasmado tanto en las normativas internacionales como nacionales, entre ellas el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, y, en el caso que nos interesa, la Constitución del Estado de Chihuahua, entre

otros documentos (Alianza Sierra Madre, 2007). En este sentido, por ejemplo, el Artículo 2º de nuestra Carta Magna señala lo siguiente:

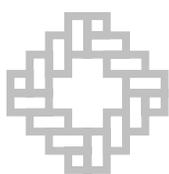
Artículo 2º.

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta



Fotografía 1: *Siríame en la reunión dominical.* Marco Vinicio Morales Muñoz, Naráachi 2007.



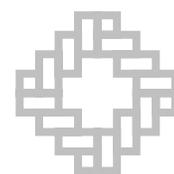
Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

Del texto citado, en particular, y de los contenidos de las normativas señaladas anteriormente, en general, se desprenden varias interrogantes y señalamientos que conviene puntualizar. En primer lugar, conforme el reconocimiento establecido por los instrumentos legales se puede afirmar que se han superado los debates en los que se cuestionaba la existencia y vigencia de los sistemas normativos indígenas, dándoles únicamente la categoría de usos y costumbres o derecho consuetudinario (OACNUDH, 2008). Ahora se trata de un reconocimiento que tiene sustento práctico y legal, pues como afirma María Teresa Sierra (2001), ante los sistemas normativos contemporáneos encontramos con procesos “dinámicos, con una enorme capacidad para incorporar elementos nuevos y para renovar y cambiar sus tradiciones, y no ante la expresión de supervivencias prehispánicas que suelen ser vistas como atávicas; los sistemas son producto de una historia de dominación ante la cual han debido responder, adaptarse, o resistir” (Sierra, 2001, p. 5), y, en tal sentido, se conforman y despliegan en tensión con los sistemas normativos del Estado (Martínez, 2013).

Vinculado a ello, diversas investigaciones destacan la comprensión de los sistemas normativos indígenas al campo de lo jurídico (OACNUDH, 2008; Bustillo, 2016), o critican a los análisis convencionales que delimitan dicho planteamiento (López Bárcenas, 2014; Sierra, 2001; Martínez, 2013;)

es decir, que los consideran únicamente en su vínculo con los temas de justicia indígena, así como la manera en que se articulan o confrontan con los sistemas jurídicos estatales. Además de lo expuesto por Sierra (2001), aquí doy seguimiento a las propuestas de Martínez (2013) y López Bárcenas (2014), quienes plantean un entendimiento amplio de las concepciones y prácticas de los sistemas normativos indígenas, con la finalidad de hacer analíticamente operativo el caso ralámuli presentado. El primero ofrece la siguiente definición:

Los SNI [Sistemas Normativos Indígenas] implican una constelación de normas indígenas codificadas consuetudinariamente en torno a un sistema, trascendiendo, con ello, el estrecho valor de lo jurídico, o de lo que se viene adjetivando como jurídico. Lo *normativo* hace alusión a un contenido cosmovisional, social, cultural y simbólico que desborda el mero ámbito de lo jurídico. En este sentido lo normativo alude a esa categoría difusa, pero rica semánticamente, que viene siendo utilizada por los pueblos indígenas y que se traduce como buen vivir y vida digna. De ahí la estrechez de miras cuando desde otro sistema normativo, como el estatal, se trata de reducir lo normativo a lo jurídico, tal y como esto es comprendido en el marco estatal [...] los SNI no se levantan en abstracto, no se comprenden de manera aislada, sino concomitantemente asociados al contenido material de muchos derechos colectivos indígenas que funcionan como especificadores determinantes de su contenido, como son la territorialidad, la autonomía y la jurisdicción indígena (Martínez, 2013, p. 414).



De López Bárcenas (2014) sumamos la idea propuesta de diferenciar y, a la vez, articular las normas jurídicas y las no jurídicas en el entendimiento de los sistemas normativos indígenas. Las primeras, retomando a Bobbio (1993), refieren a aquellas cuya ejecución está garantizada por una sanción externa institucionalizada; mientras que las segundas serían los principios y valores evidentes y aceptados por la mayoría de los integrantes de un determinado grupo social, quienes las usan en la vida cotidiana y cuando surgen conflictos que es preciso resolver. De esta manera, señala que “tanto las normas como los principios contienen obligaciones y consecuencias sobre conductas sociales particulares y apuntan a regular decisiones” (López Bárcenas, 2014, p. 43).

Considerando los contenidos de los instrumentos jurídicos internacionales, así como las definiciones propuestas por los especialistas en el análisis de los sistemas normativos indígenas cabe preguntarse ¿cómo deben conceptualizarse los sistemas normativos ralámuli? En lo que sigue del texto presentaré algunos de los elementos que los caracterizan, pero centraré el análisis en aquellos que configuran su sistema de gobierno, incluidas la dimensión jurídica y de aplicación de la justicia, ejemplificando de manera particular con el caso del pueblo de Naráachi, municipio de Carichí, ubicado al oriente de la Sierra Tarahumara, en el estado de Chihuahua.

Sistema normativo ralámuli y organización social

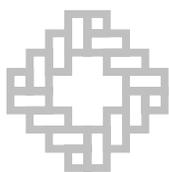
Los sistemas normativos ralámuli deben entenderse de manera amplia, no sólo considerando los aspectos jurídicos, sino atendiendo a la dimensión cultural en

el sentido amplio. Es decir, considerando aquellas normas, principios, valores y pautas que marcan el relacionamiento social de hombres, mujeres, niñas y niños que conforman la colectividad extensa, en lo económico, lo ritual, lo político, lo mitológico, la territorialidad, la construcción de la relaciones de género, la religiosidad, la visión del mundo y que, en suma, configuran la organización social de este grupo indígena.

Uno de los elementos clave del relacionamiento ralámuli es la reciprocidad, la cual puede evidenciarse en prácticas y actividades domésticas rituales, económicas, lúdicas, política, y que se articula con la cooperación y ayuda mutua que, por norma, deben seguir las personas. Por ejemplo, en el aspecto ritual, los ralámuli de Naráachi tienen que cumplir la celebración de diversas ceremonias con el objetivo de solicitar y agradecer a *Onoriáme*, a los antepasados, o a diferentes entidades, como las plantas de *jíkuli* (*Lophophora williamsi*) o *bakánoa* (*Scirpus cyparaceae*), por diversas bondades como las lluvias, buenas cosechas, salud o el trabajo. Todo esto propiciará un buen relacionamiento entre los agentes implicados, y para lograr dicho objetivo ofrecen animales sacrificados (chivas, vacas y gallinas), *batari* o tesgüino, tortillas, tamales, pinole y otros alimentos, los cuales posteriormente se distribuirán entre los asistentes a las celebraciones, como el yúmari o los rituales curativos.

Quizá el ejemplo más representativo de las normas de reciprocidad se evidencia en las reuniones para beber *batari*¹ y que comúnmente se les denomina “tesguinadas”. Cuando el trabajo que debe realizarse sobrepasa la capacidad de una familia, los ralámuli solicitan el apoyo de parientes, vecinos y conocidos para concluir una

¹ Bebida ritual elaborada con maíz germinado, molido, cocido y fermentado. Tesgüino es el nombre en castellano para designar a esta bebida, pues en lengua rarámuri se le conoce como *batari* o *sowiki*. El trabajo para la elaboración del tesgüino o *batari* es aportado casi exclusivamente por las mujeres. Es un proceso que implica varios días de trabajo en los que se humedece y se pone a germinar el maíz, el cual posteriormente es molido, cocido y fermentado para obtener la bebida alcohólica. La labor es ardua, particularmente la molienda, la cual sólo es realizada por mujeres.



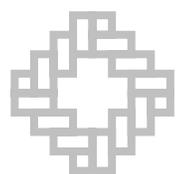
tarea que, de otro modo, le llevaría mucho tiempo realizar. Las labores que requieren trabajo adicional pueden ser, por ejemplo, desmontar un terreno para hacerlo cultivable; edificar una casa o una troje; construir o darle mantenimiento a un camino; cercar los terrenos cultivables; barbechar, cultivar, desyerbar o cosechar un terreno grande en una sola ocasión, encauzar la corriente de un arroyo, entre otras actividades. A estas reuniones de trabajo se les conoce como *tesgüinadas* porque la familia anfitriona ofrecerá de manera recíproca *tesgüino* y

alimentos a los participantes (Urteaga, 1998).

En Naráachi han adoptado el término *tesgüinada* y lo emplean indistintamente para referirse a estas reuniones, aunque también suelen decir “me invitaron a tomar” o “me invitaron a trabajar”. En cualquier caso se entiende que en algún rancho habrá *batari* y alimentos a cambio de trabajo y, como parte de la normatividad del “plexus del *tesgüino*” (Kennedy, 1970), las invitaciones deben ser atendidas, pues como me dijo un *ralámuli* en una *tesgüinada*: “Vine porque tengo que



Fotografía 2: *Juicio ralámuli*. Marco Vinicio Morales Muñoz, Naráachi 2007.



ayudar en el trabajo. Patricio (persona que solicitó la ayuda) dice que si invita a alguien y no va, no lo vuelve a invitar. Yo le ayudo porque él nos ayuda otras veces”.²

En términos de lo planteado por Marcel Mauss (1991 [1923-1924]), en relación a la “ética del don”, las normatividades inherentes a las *tesgüinadas* llevan a los *ralámuli* a cumplir las tres obligaciones: dar, recibir y devolver. En las *tesgüinadas* opera la misma lógica de esta economía de obligaciones morales en la que las colectividades y no los individuos se obligan mutuamente: el anfitrión invita a un conjunto de familias y personas a trabajar a cambio de comida y *tesgüino*; los invitados tienen la obligación de asistir a la reunión, así como el derecho de invitar a trabajar de manera colectiva a las familias; de igual manera, los anfitriones tienen la obligación de devolver el trabajo cuando son invitados a las *tesgüinadas* de sus conocidos y familiares.

Por lo anterior, la normatividad *ralámuli*, como sistema, nos remite a la organización social y a los niveles de agrupación que se articulan para el relacionamiento entre las personas y los grupos familiares. En sentido amplio, la organización social involucraría a todos los elementos que estructuran la interacción y la conducta, entre los que están el parentesco, el trabajo, las instituciones de intercambio y reciprocidad, la ritualidad, la organización festiva y política, entre otros. Todos ellos están presentes, en mayor o menor medida, al momento de articular los tres niveles que definen la organización social y territorial contemporánea: la unidad doméstica familiar (*ranchos*), el conjunto de *ranchos* vecinos (*ranchería*) y el pueblo. Los

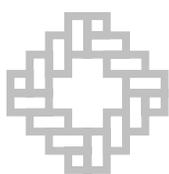
dos primeros tienen un origen prehispánico mientras que el tercero surgió durante la época colonial (Spicer, 1967).

La unidad doméstica familiar es el nivel en el que sustenta la organización social, pues representa el grupo más pequeño y estable al que pertenecen los *ralámuli* (Kennedy, 1970) y está conformado principalmente por una familia nuclear, la cual puede extenderse y contraerse, *matrilocal* o *patrilocalmente*, en función de las necesidades e intereses de sus miembros. La disponibilidad de agua y tierra cultivable en un paraje determinado posibilita el asentamiento de un grupo variable de unidades domésticas o *ranchos*, conformándose entonces una *ranchería*, generalmente vinculadas por parentesco.³ Es importante destacar que los *ranchos* y *rancherías* están distribuidos de manera dispersa a lo largo y ancho del territorio *ralámuli*, lo cual confiere el carácter particular al modo de vida de este grupo.

Finalmente el pueblo es un relativo “centro” político-religioso producto del contacto misional durante la Colonia que los *ralámuli* reapropiaron a su manera. Al pueblo se adscriben los *ranchos* y grupos de *rancherías* por motivos económicos, políticos o religiosos. Mientras que la mayoría de los *ranchos* y *rancherías* son habitados sólo por *ralámuli*, los pueblos son el asiento preferido de la población no indígena o mestiza de la Sierra Tarahumara. En algunos casos el territorio del pueblo sirvió de referencia para el trazo del polígono ejidal en el siglo XX, pero en otros tantos no, pues dichos límites carecen de importancia para la adscripción social (Olivos, 1997). Debido a que en el pueblo

² Es común que las reuniones de trabajo colectivo se organicen a la par de algún ritual doméstico, ya sea *petitorio*, de curación o de ofrenda a las *deidades* o familiares muertos. En suma, la *tesgüinada*, debe ser entendida en sentido amplio como un evento de trabajo, ritual y en el que fluyen alimentos, bienes, trabajo y recursos no sólo entre grupos familiares, sino también entre los *rarámuri*, sus antepasados, dioses y entidades que habitan su universo, lo cual garantizan su reproducción económica, social y cultural. Todo ello también es parte de la normatividad.

³ En la lengua *ralámuli* no existen conceptos para designar a los *ranchos* o las *rancherías*, simplemente se refieren a ellos con toponimias. Los pueblos también son referidos con toponimias y algunos más con nombres castellanos que los colonizadores impusieron.



generalmente hay un templo católico que sirve de eje articulador de la colectividad, el Estado y las organizaciones no gubernamentales lo han privilegiado para promover sus políticas de desarrollo, como la construcción de escuelas o clínicas de salud y, en general, para fomentar los vínculos institucionales (Sariego, 2002).

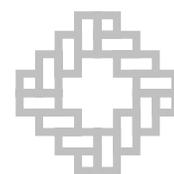
Aquí debo destacar que uno de los rasgos característicos de la organización social rálámuli es la tendencia a las relaciones horizontales, es decir, no jerárquicas, así como una relativa permisividad de conductas autonómicas y de libertad para individuos y familias, todo lo cual supone una capacidad propia para la toma de decisiones (Morales, 2014). Dicha horizontalidad en el relacionamiento social tienen su origen en la economía precolombina, sustentada en la recolección, la caza, la pesca y una agricultura incipiente, así como una notable dispersión y movilidad territorial para el mejor aprovechamiento de los recursos, la cual propició poca diferenciación social, autonomía e independencia política de los grupos residenciales, así como una relativa libertad y una flexible división del trabajo y las labores en función del género al interior de las unidades (Spicer, 1976; Noriega, 1986 y 1992; Gotés, 1991; Hillerikus, 1992; González, et. al., 1994; Gotés, et. al., 2012).

Es importante considerar lo anterior no sólo para conocer la forma de relacionamiento social de los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara, sino también para comprender la manera en que se han configurado sus sistemas de gobierno, sus estructuras, sus funciones políticas, jurídicas, y como en su conjunto hacen operativas las normatividades inherentes a ellas, de manera particular la rálámuli, objetivo del presente artículo.

Sistema normativo de gobierno rálámuli.

Los sistemas normativos de gobierno rálámuli han sido un tema de interés de larga data. Muestra de ello son las descripciones generadas por los misioneros jesuitas que arribaron a la actual geografía de la Sierra Tarahumara desde el siglo XVII, dando cuenta de las formas de organización de los grupos que iban conociendo a su paso (González, 1987 y 1993; Deeds, 1992 y 2000; León 1992). Posteriormente, desde finales del siglo XIX y hasta el presente, se han generado una gran cantidad de etnografías sobre las formas de gobierno rálámuli, destacando, particularmente, las de antropólogos y nuevos misioneros (Lumholtz, 1994, [1904]; Basauri, 1929; Bennett y Zingg, 1986 [1935]; Aguirre Beltrán, 1991 [1953]; Plancarte, 1954; Kennedy, 1970; González, 1982; De Velasco, 1987; Robles, 1994; Gutiérrez, 1993; González, et. al., 1994; Heras, 1995; Urteaga, 1994 y 1996; Gardea y Martínez, 1998; Morales, 2005 y 2012; Sariego 2008; Villanueva, 2008; Rodríguez, 2017; entre muchas otras), pero también los diagnósticos realizados por instituciones de gobierno y organizaciones de la sociedad civil (Saucedo, et. al., 2007; Guerrero, Villalobos y Quintana, 2016), así como trabajos recientes sobre la organización sociopolítica de los asentamientos rálámuli en la ciudad de Chihuahua (Morales, 2013 y 2018).

En términos generales, de todos los estudios anteriores se desprende que el sistema de gobierno rálámuli contemporáneo denota las influencias de la época colonial y de las políticas nacionales introducidas en la Sierra Tarahumara. No obstante que dichos proyectos no lograron transformar radicalmente el modelo social poco



centralizado y con tendencia a la autonomía de las personas y los grupos domésticos, sí introdujeron algunos cambios.

En ese sentido, durante el periodo previo a la conquista, los *ralámuli* conformaron un modelo político descentralizado que dependía de líderes para los tiempos de paz y guerreros en tiempos de conflicto (Deeds, 1992: p. 11-12); todos ellos tenían jurisdicción sobre una o más *rancherías*, como insignias portaban lanzas o adornos y eran nombrados *seligame*, que significaría “portadores de lanzas”⁴ término que posteriormente se reformularía dando lugar al de *siríame*. (González, 1987). Posteriormente, los primeros misioneros jesuitas del siglo XVII eligieron a algunos de estos líderes para encabezar un cuerpo de funcionarios o “autoridades” que supuestamente les ayudaría en su labor espiritual y material, sentando así las bases del sistema de gobierno contemporáneo.⁵ Y durante siglos XIX y XX las autoridades del gobierno mexicano también favorecieron nuevos cambios al introducir, tanto la figura del comisario de policía, los cargos inherentes a la organización ejidal, así como los puestos y funciones derivados de las políticas indigenistas.⁶

Además, durante todo el proceso se consolidó el asentamiento de la población no indígena en la Sierra Tarahumara y con ello, cargos y funciones de municipios, secciones municipales, ejidos y otros puestos han sido ocupados mayoritariamente por este sector

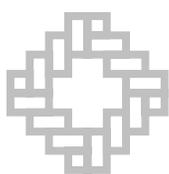
y su concepción del uso de los espacios, generando nuevas ordenaciones políticas y territoriales basadas en leyes ajenas a la población indígena. No obstante la negación y subordinación de las instituciones y formas de organización, se ha producido una constante resignificación y apropiación de las pautas culturales no indígenas por parte de los pueblos *ralámuli* (Olivos, 2012). En síntesis, a las formas de organización y relacionamiento social *ralámuli* deben sumarse los acontecimientos históricos propiciados desde el Estado, ya sea el colonial español, el nacional mexicano y en, las últimas décadas, el neoliberal para comprender a cabalidad los sistemas de gobierno que se desenvuelven en los pueblos *ralámuli* ubicados a lo largo y ancho de la Sierra Tarahumara.

De esta manera, y al tratar de construir un concepto que permita una generalización descriptiva, se puede plantear que el sistema de gobierno *ralámuli* está conformado por un cuerpo de funcionarios encargado de desempeñar, a nombre de la colectividad y con su consenso, funciones y obligaciones vinculadas con la mediación de los conflictos internos, velar por cumplimiento de normatividad y la orientación de la conducta grupal, organizar algunas celebraciones rituales, coordinar algunas tareas colectivas, la capacidad de administrar justicia y aplicar sanciones a los infractores del orden social y la intermediación con los actores institucionales que intervienen en los pueblos indígenas. No obstante, quienes

⁴ Las lanzas que portaban los líderes como insignia son los antecedentes de los bastones que los españoles entregaron los primeros funcionarios del sistema de gobierno *ralámuli*. Al respecto, el misionero Joan Font en un escrito de 1610 hace referencia a la forma en que lo recibían los tarahumaras cuando llegaba a sus localidades, mencionando a un “cacique” que portaba su lanza distintiva: “El modo de recibirme era que antes de llegar a su pueblo dos leguas ... así hombres como mujeres, puestos en dos rigleras con sus hijos, precediendo el cacique con su lanza, plumería y otros adornos que ellos usan, salían a encontrarme un buen rato antes de llegar al pueblo (González, 1987, p.189).

⁵ El periodo ocurrido entre los primeros años del siglo XVII y hasta el de 1767, cuando el Rey de España, Carlos III ordenó la expulsión de los jesuitas del territorio de la Nueva España, fue el escenario histórico durante el cual se consolidaron la mayoría características del sistema de gobierno *ralámuli*. Posteriormente, y hasta el inicio del Siglo XIX cuando los ignacianos regresaron a la Tarahumara, la población interpretó y se apropió definitivamente de la estructura (Morales, 2005).

⁶ Cabe destacar que el proceso sociohistórico favoreció a la figura masculina como representante de las familias y la colectividad en general. Por tal motivo, salvo algunas excepciones y tendencias muy evidentes en algunos pueblos de la Sierra, como el de Norogachi, o en los asentamientos *ralámuli* de la ciudad de Chihuahua, la política, el gobierno *ralámuli* o la organización ejidal, son espacios en los que, en términos generales, las mujeres tienen una participación restringida en los cargos y actividades principales y, en consecuencia, no adquieren el prestigio que las funciones otorgan (Morales, 2014).



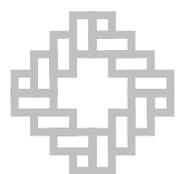
cumplen con los puestos de gobierno no son funcionarios de tiempo completo, su jurisdicción comprende únicamente el pueblo cabecera y las rancherías adscritas a él, no tienen autoridad en el sentido amplio del concepto, no representan realmente una jerarquía, ni los miembros del grupo les deben obediencia y subordinación absoluta, pero obtienen reconocimiento y prestigio a cambio de su desempeño.

Para la toma de decisiones sobre los intereses colectivos, las palabras y consejos de los funcionarios serán escuchados con mayor consideración, pero nunca serán una orden. En cambio, el poder político se encuentra

en la colectividad: son los miembros de la comunidad, los que habitan en la cabecera y en las rancherías, quienes en las reuniones ejercen el control y administran, a través del cuerpo de gobierno, los asuntos de mayor trascendencia, pues, por ejemplo, durante las reuniones dominicales los miembros del pueblo nombran a los oficiales que estarán a cargo. En este ejercicio, es muy importante volver a insistir en la independencia y la autonomía que tiene las personas, en lo individual y en lo colectivo, es decir, se respetan las decisiones de cada miembro y no se interfiere en ellas siempre y cuando no contravengan o infrinjan las normas y valores ralmuli (Morales, 2005).



Fotografía 3: *Siríame ofreciendo nawésari o consejo.* Marco Vinicio Morales Muñoz, Naráachi 2007.



Dicho sistema se presenta en la mayoría de los pueblos distribuidos en la Sierra Tarahumara por lo que, en consecuencia, los *ralámuli* en su conjunto no cuentan con un organismo que gobierne y reúna a todos los pueblos y/o a todos sus miembros.⁷ Asimismo, los nombres, el número de cargos, la temporalidad y el territorio de jurisdicción pueden ser variables en cada uno de los pueblos, pero el objetivo, en todos, es el mismo.

La estructura de gobierno en Naráachi

El pueblo *ralámuli* de Naráachi se fundó a finales del siglo XVII por los misioneros jesuitas como estación de visita de la Misión de Jesús de Carichí, y su templo se dedicó a Nuestra Señora del Pilar.⁸ Actualmente se localiza en el municipio de Carichí, Chihuahua, en la Sierra Tarahumara, el cual colinda, al norte, con los municipios de Guerrero y Cusihuirachi, al sur con Nonoava y Guachochi, al este con San Francisco de Borja y al oeste con Bocoyna. Las estadísticas sobre la población *ralámuli* en dicho municipio son poco claras en los documentos del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI), pero tanto el Censo de Población 2005, como los datos ofrecidos por la Secretaría de Desarrollo Social del Estado de Chihuahua estiman alrededor de 4,000 personas mayores de 5 años Hablantes de Lengua Indígena (HLI).⁹

En Naráachi el sistema de gobierno es coordinado por un *siríame* o gobernador principal, el cual es apoyado en sus funciones por tres gobernadores auxiliares. A ellos se suman cinco capitanes, un *mayola*, un *alówasi* y dos *fisbcali*, sumando trece puestos en total, así como un número no determinado de *sontarsi* o soldados, y ninguno de ellos recibe pago o remuneración por la labor desempeñada. Debido a las influencias generadas por la organización municipal, el periodo de gobierno es de tres años (cuyo cambio se realiza el día 6 de enero en el marco de la fiesta de Reyes), y ya no depende de las cualidades y la evaluación del trabajo del gobernador principal.

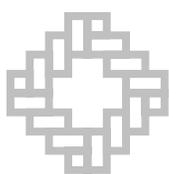
El *warú siríame* (*siríame grande*) es el gobernador principal y encabeza al cuerpo funcionarios y como obligación debe presidir las reuniones realizadas todos los domingos en el templo de Naráachi. En tales ocasiones, hacia el medio día, primero conduce a la gente para asistir a “misa”,¹⁰ posteriormente ofrece el *nawésari* o consejo en la sacristía (construcción pequeña al lado del templo), luego coordina los asuntos de interés colectivo que se presenten en una reunión y, finalmente, en caso de presentarse alguna solicitud de justicia, dirige y trata de solucionar la querrela a través de un “juicio”. Dichas reuniones y las personas que las conforman, mujeres y hombres, representan el espacio principal para la toma de decisiones y la discusión de los asuntos

⁷ El Consejo Supremo Tarahumara, creado en 1939 durante el cardenismo, fue un intento de institucionalizar políticamente a un organismo que agrupara a todos los pueblos *ralámuli*. Surgió de la iniciativa de un grupo de profesores *ralámuli* que se formaron en la Casa del Estudiante Indígena en la Ciudad de México, y quienes concibieron el Consejo como un órgano de defensa y gestión de las demandas de la población *ralámuli*, manifestadas, supuestamente, a través de los gobernadores indígenas o *siríame* de las localidades serranas. Entre las décadas de 1950 y 1970, el Consejo tuvo una incidencia significativa en la representación de los indígenas y en la resolución de algunas de demandas. A partir de la segunda mitad de los años sesenta, el Consejo fue burocratizándose gradualmente, perdiendo su vinculación con la base de los gobernadores y líderes indígenas, hasta convertirse en una instancia más próxima a los intereses corporativos del Estado (Aguirre, 1991 [1953]; Merino, 2007; Sariago 2002).

⁸ Actualmente, los sacerdotes de la Parroquia de Carichí, adscrita a la Vicaría Norte de la Diócesis de la Tarahumara son quienes ocasionalmente atienden los servicios religiosos en el templo de Carichí.

⁹ El Censo 2005 del INEGI señaló un total de 3,368 HLI mayores de 5 años, los cuales representaban el 46.2% del total de la población, mientras que la Secretaría de Desarrollo Social a 3,990 HLI mayores de 5 años. Por su parte, el Encuesta Intersensal del INEGI de 2015 no arrojó ninguna información y sólo refiere que obtuvo una “Muestra Insuficiente”.

¹⁰ Versión simplificada de la eucaristía católica que, en Naráachi, consiste en un conjunto de rezos los cuales por mucho tiempo fueron dirigidos por una mujer no indígena y luego de su muerte quedaron a cargo de una *ralámuri* casada con un varón mestizo o “chabochi”.



de interés colectivo. Es la participación de los presentes la que define el carácter político de sistema normativo de gobierno, y en el cual el *warú siríame* y sus auxiliares actúan como coordinadores y mediadores, incluidos los juicios.¹¹

El *nawésari* es un elemento muy importante de la normatividad, ya que es un consejo de orden moral que tiene el objetivo de transmitir normas, valores y costumbres propios de la cultura ralámuli, y que es ofrecido por los *siríame*, aunque también por algunos especialistas rituales o por personas con autoridad moral probada y reconocida. En este sentido, una de las características que se espera de los candidatos a *siríame* tanto en Narárachi como en otros pueblos, es la capacidad para “saber hablar” en público, es decir, deben ofrecer un *nawésari* “fuerte”, convincente, que manifieste la autoridad moral de quien lo emite y que pueda interiorizarse en la conducta de los individuos. Además de “saber hablar”, otros requisitos valorados positivamente para ocupar el puesto de *warú siríame* son “saber tomar” o beber *batari*, es decir poder controlarse y no pelear ni causar conflictos, cumplir con las fiestas y prescripciones rituales, trabajar sus tierras cooperar y ser recíproco con sus familiares y conocidos.

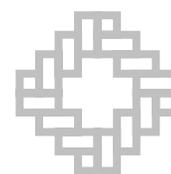
El *warú siríame* también actúa como intermediario ante las instituciones que intervienen y desarrollan su trabajo en Narárachi, ya sean de gobierno, como el Ayuntamiento Municipal de Carichí, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), la Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas (Coepi), entre otras,

o no gubernamentales como el Proyecto de Fe Compartida de la Tarahumara (Profectar), por ejemplo. De igual manera, el *warú siríame* de Narárachi junto con los gobernadores de los otros siete pueblos ralámuli localizados en el municipio de Carichí (Baqueachi, Betebichi, Chineachi, Tecubichi, Wacareachi, Wawachérare y Tehuerichi) conforman un bloque dentro del Consejo Supremo Tarahumara.

Enseguida del *warú siríame* están el segundo, tercero o cuarto gobernadores, a este último le llaman *peta siríame* o gobernador chiquito, son sus principales auxiliares. Tienen una función similar a él y, ocasionalmente, lo suplen en su labor. Cada uno de los gobernadores lleva como insignia de su cargo, un bastón de mando o tesora, tallado con madera de palo de brasil (*Haematoxylon brasiletto*), rematado con un casco metálico en la punta. El más largo es del primer gobernador y el más pequeño del último. Los bastones son usados los domingos, día en que se celebran la misa, el *nawésari* y los juicios. Además, para la gestión de recursos y otros trámites administrativos, el *warú siríame* utiliza un sello que lo acredita como tal, sobre todo ante las instituciones y actores externos.

Los capitanes y soldados también tienen una participación y emiten opiniones en las reuniones dominicales, pero su función principal dentro del sistema de gobierno está vinculada al ejercicio de la justicia. Ellos son los encargados de aprehender a las personas que acusadas de transgredir las normas o de citarlas a un juicio. Como insignia de su cargo estos funcionarios también utilizan un bastón

¹¹ Como parte de la organización sociopolítica, las reuniones dominicales tienen su antecedente histórico en lo que los primeros jesuitas que arribaron al territorio en el siglo XVII llamaron *Tlatoles*. *Tatoles* es un término procedente de la lengua náhuatl y con él se referían a las reuniones y consultas que realizaban los rarámuri y otros grupos para organizarse. En ellos, se trataban los asuntos de interés colectivo, así como los referentes a las decisiones bélicas o de defensa, eran dirigidos por los líderes y posteriormente se adaptaron a las actividades de los primeros sistemas de gobierno (Morales, 2005). El siguiente testimonio es muestra de ello: “Para determinar algo tienen primero muchas consultas o tlatoles... Es más como un procurador que no como gobernador ni capitán, etcétera, porque en lo que toca a los demás, sólo propone y cada uno hace lo que quiere. Y así no basta haber reducido a los principales, sino que es menester reducir a cada uno en particular... Cuando el gobernador les manda algo que les es trabajoso sino es por amor que lo hagan, que por miedo y castigo no hacen cosa” (Informe de Tardá y Guadalajara, 1676; en Deeds, 2000, p. 388).



o una lanza de madera, aproximadamente de 1.6 m de longitud y que tiene una punta metálica o bayoneta de alrededor de 30 centímetros. Dicha lanza tiene atada, hacia la parte media, un bastón de pino, más pequeño y más delgado que los que utilizan los *siríame*. Una característica importante de los capitanes se evidencia durante la celebración de la Semana Santa, pues ellos asumen el papel de funcionarios principales y quedan a cargo de vigilar el orden del pueblo, sustituyendo a los *siríame*, quienes dejan su puesto por un par de semanas: “en Semana Santa, los capitanis son las autoridades, los gobernadores no trabajan, descansan dos semanas”, me comentó el capitán chiquito.¹²

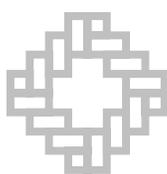
El *mayola* es el encargado de orientar la conducta de niños y mujeres, así como de buscar la unión matrimonial de las parejas *ralámuli*, aunque algunas personas señalan que esta función se ha diluido. Durante las misas y reuniones es quien invita a las mujeres a que pasen al templo o se junten a escuchar el *navésari*. Asimismo, se supone que debe vigilar el comportamiento de las parejas y, en caso de que haya un abandono por alguna de las partes, debe llevar la situación a un juicio. El *alowasi* tiene la función de entregar los bastones a los gobernadores en las reuniones dominicales, mientras que el trabajo de los *fishcalis* consiste en ahuyentar a los perros que se acercan a la

Tabla 1. Estructura del Sistema de Gobierno Rarámuri de Naráachi.

<i>Warú Siríame</i>
2° Gobernador
3 ^{er} Gobernador
<i>Peta Siríame o Gobernador Chiquito</i>
1 ^{er} Capitán (<i>capitani</i>)
2° Capitán (<i>capitani</i>)
3 ^{er} Capitán (<i>capitani</i>)
4° Capitán (<i>capitani</i>)
5° Capitán (<i>capitani</i>)
<i>Sontarsi o Soldados</i>
<i>Alowasi</i>
<i>Mayola o Mayor</i>
<i>Fishcali</i>
<i>Fishcali</i>
<i>Comisario de Policía</i>

Fuente: Elaboración del autor con información de campo.

¹² Sin embargo, su participación durante este periodo no se restringe a reemplazar a los gobernadores, sino que conforman uno de los grupos rituales protagonistas de la organización festiva de este periodo. Mediante danzas, circuitos procesionales alrededor de la iglesia y confrontaciones simuladas, los capitanes son los encargados de proteger el templo y las imágenes religiosas del ataque del grupo trasgresor: los fariseos. Los capitanes son quienes elaboran al judas que es quemado el Sábado de Gloria y junto con sus esposas y familiares se encargan de ofrecer alimentos y *batari* a los participantes de la fiesta.



sacristía durante las reuniones o el *navésari*.

Finalmente, el comisario de policía, junto con su suplente, es una figura introducida desde el municipio pero que se ha articulado a la estructura de gobierno en Naráachi y su función principal es la de ser un mediador o enlace entre la organización rálámuli y el ayuntamiento en asuntos concernientes a la justicia y el orden público. Aunque este puesto es ocupado por rálámuli, de igual manera puede obtenerlo algún mestizo o *chabochi*, ya que para cumplir las funciones, de alguna manera, es necesario hablar español de manera fluida y, sobre todo, conocer la lógica administrativa mexicana. No obstante dicha característica es importante, en Naráachi también es valorado prestigio moral y el buen comportamiento de las personas para acceder al cargo de comisario de policía.

La jurisdicción del sistema normativo de gobierno en Naráachi comprende tanto la cabecera o pueblo, como los ranchos y rancherías adscritas a él. Aquí es importante destacar que la delimitación territorial impuesta por la organización ejidal introducida en las primeras décadas del siglo XX¹³ coincide con la jurisdicción del sistema rálámuli. Es decir, el trazo poligonal del ejido se realizó tomando en cuenta la adscripción o pertenencia socioterritorial reconocido por los habitantes de Naráachi (*Naráachi peréame*) y sobre el cual actúa y funciona la estructura de gobierno.

Impartición de justicia.

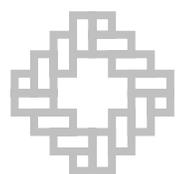
La impartición de justicia es un elemento de gran relevancia del sistema normativo de gobierno de Naráachi. Los problemas más recurrentes que deben ser

resueltos son el robo de bienes o de ganado, el adulterio, los problemas familiares y conyugales, la invasión de cultivos por los animales, las riñas y las deudas, y, para lograrlo, los rálámuli recurren a un procedimiento normado que implica, en primera instancia, que los implicados traten de llegar a un acuerdo directo, dependiendo de la situación de la que se trate. Por ejemplo si las vacas de se meten en un terreno y se comen las plantas de maíz, el dueño debe ir con el afectado y resolver el tema, normalmente pagando una cantidad de dinero.

Sin embargo, si los involucrados no llegan a un acuerdo, o si nunca intentaron conciliar, por lo general el afectado recurre a los *siríame* para tratar el tema. Luego de conocer el caso, dichos funcionarios le piden a alguno de los capitanes o soldados que vaya a notificar al demandado para que se presente a la reunión del siguiente domingo en la sacristía. En algunas ocasiones los acusados son aprehendidos por estos últimos funcionarios para llevarlos a la “cárcel”, la cual también se encuentra en el pueblo, a unos metros del templo y la sacristía. De esta manera, al terminar la misa, el pronunciamiento del *navésari* y los asuntos colectivos tratados en la reunión dominical, el *warú siríame*, sus auxiliares y las personas asistentes resuelven los conflictos a través de un “juicio”, cuyo proceso es ritualizado.

En lengua rálámuli dicha práctica se denomina *nachínima* o *nachúnema*, que podría entenderse como “hay juicio” o “se juzgará a una persona” y se desarrolla de la siguiente manera: el *warú siríame* y/o los demás gobernadores se sientan frente a los escalones de la sacristía y solicitan a uno de los capitanes que lleve al demandante, quien se coloca frente a ellos de

¹³ Otra forma de organización que existe en Naráachi es la que corresponde a la propiedad ejidal. El ejido de Naráachi se constituyó en la década de los años veinte del siglo pasado y desde entonces cuenta con una superficie de 32,316 hectáreas, y se ha caracterizado por tener una explotación forestal. Cuenta con trescientos ejidatarios con título a los que se suman otras 300 personas sin reconocimiento. La organización tiene una Mesa Directiva conformada por el Presidente del Comisariado Ejidal, el Secretario, el Tesorero y el Consejo de Vigilancia. Al igual que en el caso del comisario de policía, los puestos de la Mesa también pueden ser ocupados por mestizos o chabochi, debido al manejo de la lógica administrativa ejidal, así como a ciertas habilidades matemáticas e, inclusive, contar con vehículo.



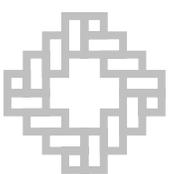


Fotografía 4: *Capitanes en Semana Santa.* Marco Vinicio Morales Muñoz, Narárachi 2007.

lado izquierdo y se sienta sobre una piedra dispuesta para tal evento. Acto seguido, otro capitán va por el demandado, quien se sienta del lado derecho, de manera tal que los implicados quedan frente a frente. Con su bastón el *siríame* traza una cruz en la tierra, al centro de los protagonistas y les explica, tanto a ellos como a los presentes, que se realizará un “careo” para resolver la tensión que ha surgido entre dichas personas. Así comienzan las deliberaciones en las que, tanto el demandante como el demandado

exponen sus argumentos, mientras que en el transcurso del juicio los *siríame* preguntan y comentan. De igual manera los asistentes al juicio dan a conocer su opinión, particularmente quienes son cercanos a los implicados, o si es que tienen algún dato que aportar al caso.

Al terminarse las argumentaciones se llega a una decisión final, en la que, comúnmente, el acusado tiene que saldar el perjuicio, y que suele corresponder a lo que el demandante considera



que es “justo”. En Naráachi es muy común que la reparación de los daños es calculada con una cantidad de dinero, la cual puede ser pagada con ganado, vacuno o caprino. Al resolver el conflicto y haber acordado la sanción, los implicados se dan la mano y se retiran de la sacristía. Los *siríame* se ponen de pie, al igual que los asistentes, pronuncian un *nawésari* en el que dan a conocer que se ha resuelto la situación, señalando que los involucrados a están en paz, como *Onoríame/Iyeríame* (el que es padre y madre, deidad principal) lo quiere. Por último el demandante regresa a la sacristía y entrega a los funcionarios un bulto con comida (tortillas, frijoles, pinole) como pago por su labor judicial y entre ellos las reparten. Además de lo anterior, en los últimos años los *siríame* y los capitanes reciben una compensación monetaria por su trabajo. El argumento expresado es que los capitanes dejan sus labores cotidianas para notificar a los demandados por lo que deben “recuperar” el tiempo perdido con dinero. A su vez, los *siríame* también son compensados con una cantidad de por los demandantes cuando se les ha hecho justicia.

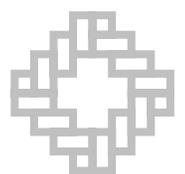
Ahora bien, cuando existe una falta o delito que se considera grave en Naráachi, el sistema normativo de gobierno y justicia, a través del comisario de policía, transfiere el caso a la policía municipal o a la ministerial del municipio de Carichí, y ellas son las encargadas de procesar bajo las leyes y normativas del Estado mexicano a los infractores *ralámuli*. El Ministerio Público de Carichí es el encargado de atender casos de robo de ganado, despojo de tierras, lesiones y problemas familiares graves, sobre todo, cuando los *ralámuli* no llegan a un acuerdo mediante el juicio. Pero actúan de manera directa cuando son notificados de violaciones sexuales, asesinatos o muertes violentas. En

consecuencia, dichas autoridades realizan el desahogo de pruebas testimoniales y, en caso de encontrar algún culpable, consignan el caso al juez, quien determinaría en última instancia la sanción correspondiente, la cual puede ameritar el encarcelamiento.

Lo anterior evidencia un contexto de pluralismo jurídico que opera en la solución de conflictos y delitos, el cual, de acuerdo con María Teresa Sierra (2004), refiere a la existencia de sistemas y lógicas jurídicas diferenciadas, producto de historias de dominación y resistencia. Como puede apreciarse en el caso *ralámuli*, dichos sistemas legales no están separados ni son excluyentes, ya que desde las prácticas sociales los actores sociales actualizan sus sistemas jurídicos y ponen en juego distintos referentes legales, mostrando así, una heterogeneidad constitutiva en la que operan diferentes legalidades interrelacionadas (Sierra, 2004). En este sentido la interlegalidad (De Sousa Santos, 1987) es el elemento empírico del pluralismo jurídico y la práctica observable de la justicia en donde hay población indígena. Por tal motivo, casos como los señalados evidencian la articulación de diferentes referentes normativos y discursos legales, así como el reajuste que puede ocurrir en situaciones particulares. La interlegalidad es, por tanto, un concepto que permite apreciar la dinámica de las prácticas jurídicas en diferentes niveles, desde los espacios colectivos de los pueblos indígenas, como el *ralámuli*, hasta las áreas en las que prevalece la legalidad del Estado, como el Ministerio Público, en donde dichas prácticas son redefinidas a partir de marcos culturales y legales, como la ley positiva y las tradiciones (Sierra, 2004).

Reflexión final

Los sistemas normativos *ralámuli* deben ser entendidos en el contexto amplio de

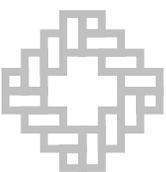


las pautas culturales y de organización social particulares de este grupo. Es así que no sólo se limitan al ámbito de las prácticas jurídicas, sino también incluyen a las normas, principios, valores y pautas que marcan el relacionamiento social de las personas y familias que conforman la colectividad extensa en lo económico, lo ritual, lo político, lo mitológico, la territorialidad, la construcción de las relaciones de género, la religiosidad y la visión del mundo. Ejemplo de esta mirada profunda lo constituye la reciprocidad inherente a diferentes prácticas como las *tesgüinadas*, las cuales deben ser entendidas como un evento de trabajo y ritualidad en el que circulan alimentos, trabajo, bienes y recursos no sólo entre unidades familiares, sino también entre los *ralámuli*, sus antepasados, dioses y entidades que habitan su universo, lo cual garantizan su reproducción económica, social y cultural.

Como parte de la organización social está el sistema normativo de gobierno, conformada por una estructura de funcionarios, cuyo objetivo es mantener el orden social, impartir justicia, preservar las costumbres y valores culturales, conserva las prácticas festivas y religiosas, organizar tareas colectivas y fungir como intermediario con las instituciones de gobierno y no gubernamentales que intervienen en los pueblos *ralámuli*. Al respecto, un *siríame* señaló: “Yo debo aconsejar a la gente por medio de Dios, de *Onoríame*, para continuar con nuestras costumbres, con las fiestas tradicionales, y para estar en paz con nosotros y para estar en paz con los *chabocho*” (Morales, 2005, p. 111).

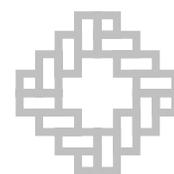
Además de la estructura de gobierno coordinada por el *warú siríame* y sus auxiliares (gobernadores, capitanes, soldados, *alóvasi*, *mayola*, *físhcali* y comisario de policía), destacan el *navésari* o consejo y el *nachínima* o juicio como elementos normativos de gran relevancia para el mantenimiento del orden colectivo. Pero también es relevante la capacidad intercultural de vincularse con las instancias de justicia del Estado mexicano en casos que involucran un tratamiento diferente al momento de aplicar la justicia, lo cual es resultado de complejos procesos sociohistóricos que han ocurrido en la Tarahumara.

En este contexto social y cultural, a pesar de la imposición y reformulación de distintos sistemas normativos y modelos de organización social, durante cuatrocientos años los *ralámuli* han mantenido espacios de acción propia para la toma de decisiones organizados bajo las pautas de un modelo igualitario y autónomo; ya que en él las personas pueden actuar libremente y atender sus intereses particulares sin someterse a la estructura de funcionarios, pues únicamente tiene la función de mediar y coordinar las actividades y la conducta. Por tanto, el sistema normativo de gobierno no representa, en el sentido estricto del concepto, una autoridad o una estructura de poder vertical o jerárquica. Por el contrario, es la colectividad en reunión quien ejerce el control y administra, a través del sistema de gobierno, los asuntos de mayor trascendencia y toma las decisiones.



Bibliografía.

- Aguirre, G. (1991 [1953]) *Formas de gobierno indígena*. México, Fondo de Cultura Económico,.
- Alianza S. M. A. C. (2007). *Derechos humanos de los pueblos indígenas: un acercamiento para la Sierra Tarahumara*. Chihuahua, Alianza Sierra Madre A. C., CDI, The Christensen Fund.
- Basauri, C. (1929). *Monografía de los Tarahumaras*. México, Talleres Gráficos de la Nación.
- Bennett, W. y Zingg R. (1935 [1986]). *Los tarahumaras. Una tribu india al norte de México*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- Bustillo, R. (2016). *Derechos políticos y sistemas normativos indígenas. Caso Oaxaca*. México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Deeds, S. (1992). “Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya”. En Campbell, Y. (coord.), *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*. Juárez, UACJ.
- _____ (2000). “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos”. En Hers, M. et. al. (eds.), *Nómadas y sedentarios en el norte de México*. México, UNAM, IIA, IIE, IIIH.
- Gardea, J. y Chávez, M. (coords.) (1998) *Kité amachíala kiyá nirúame: Nuestros saberes antiguos*. Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, Dirección General de Educación y Cultura, Oficina Regional para América Latina y El Caribe de la UNESCO.
- González, L. (1982). *Tarahumara. La sierra y el hombre*. México, FCE-SEP.
- _____ (1987). *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México, SEP.
- González, L., et. al. (1994). *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*. Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Gotés, E. (1991). *Relaciones de clase y relaciones interétnicas en la Sierra Tarahumara*, Tesis de licenciatura, ENAH, México.
- Gotés, E., et. al., (coords.) (2012). *Los pueblos indígenas de Chihuahua*. Atlas etnográfico. México, INAH.
- Guerrero, M., Villalobos, D. y Quintana, C. (2016). *Análisis comparativo de tres consultas en la Sierra Tarahumara*. México, Heinrich Böll Stiftung, CONTEC.



Gutiérrez, S. (1993). *Autorregulación rarámuri y derecho positivo*, Tesis de Licenciatura, ENAH, México.

Heras, M. (1995). *Tarahumaras, Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región noroeste*. México, INI-SEDESOL.

Hillerikuss, T. (1992). “Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 12, UNAM, México.

Kennedy, J. (1970). *Inápuchi, una comunidad tarahumara gentil*. México, Instituto Indigenista Interamericano,.

León, R. (1992). *Misiones jesuitas en la Tarahumara. Siglo XVII*. Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

López Bárcenas, F. (2014). “Normas y principios jurídicos entre los ñuú savi”, en *Diario de Campo*, Tercera época, año 1, núms. 4-5, Septiembre-Diciembre, pp. 42-47.

Lumholtz, C. (1994 [1904]). *El México desconocido*. Chihuahua, Programa Editorial del Ayuntamiento de Chihuahua.

Martínez de Bringas, A. (2003). “Los sistemas normativos indígenas en el marco del pluralismo jurídico. Un análisis desde los derechos indígenas” en *Revista de Derecho Político*, No. 86, enero-abril, pp. 411-444.

Merino, M. (2007). *El Consejo Supremo Tarahumara: organización y resistencia indígena*. Chihuahua, Doble Hélice-PACMYC.

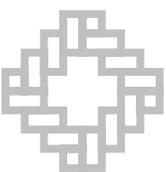
Mauss, M. (1991 [1923-1924]). *Sociología y antropología*, Madrid, Ed. Tecnos.

Morales, M. (2005). *Entre el siríame y el bisirenti. El modelo político igualitario rarámuri frente al sistema jerárquico del Estado mexicano: la situación de Kírare, Chihuahua*, Tesis de Licenciatura, ENAH, México.

_____ (2012) “Sistemas de gobierno ralámuli, óódami y oóba”, en Gotés, E., et. al. (coords.), *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____ (2013). “Las prácticas de intervención institucional en la creación y organización sociopolítica de los asentamientos rarámuri en la ciudad de Chihuahua. El caso de El Oasis”, en *Relaciones. Estudios de historia y Sociedad*, Vol.34, núm. 134, pp. 19-55.

_____ (2014). “Aquí la mujer se siente más responsable”. *Género y etnicidad rarámuri en la ciudad de Chihuahua*. Entre relaciones de complementariedad y desigualdad, Tesis de doctorado, CIESAS, México.



_____ (2018). “Etnicidad y nuevos espacios de participación política y ritual de las mujeres rarámuri en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua”, en *Andamios. Revista de Investigación Social del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de Universidad Autónoma de la Ciudad de México*, Vol. 15, No. 36, Enero-Abril, 2018, pp. 67-91.

Noriega, F. (1986). *Tarabumares: capitalismo y organización social. Esbozo etnográfico*, Tesis de Licenciatura, ENAH, México.

_____ (1992). *De primitivos a campesinos Tarabumares. Evolución y cambio cultural 1600- 1890*. Tesis de maestría, El Colegio de Michoacán, Zamora,.

OACNUDH. (2008). *El reconocimiento legal y vigencia de los sistemas normativos indígenas en México*. México, Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos en México.

Olivos, N. (1997). *Territorio étnico y proyecto nacional: el ejido y la comunidad tarahumara*, Tesis de Licenciatura, ENAH, México.

Olivos, N. (2012). “Modernidad y sociedad nacional”. En Gotés, E., (et. al.) (coords.). *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*, México, INAH.

Plancarte, F. (1954). *El problema indígena tarahumara*. México, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, INI.

Robles, R. 1994 “Los rarámuri-pagótuame”. En Manuel, Marzal (edit.), *El rostro indio de Dios*. México, Centro de Reflexión Teológica, Universidad Iberoamericana.

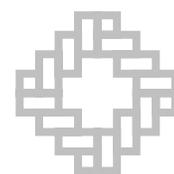
Rodríguez, A. (2017). “Comunidad y organización social en el Alto Río Conchos”, en *Chihuahua Hoy*, año 15, núm. 15, enero-diciembre, pp. 147-178.

Sariego, J. (2002). *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. CONACULTA-INAH, INI, México.

_____ (2008). “Costumbre jurídica y práctica penitenciaria en la Tarahumara”. En Sariego, L., *La Sierra Tarahumara: travesías y pensares*, México, INAH, pp. 111-135.

Saucedo, E., et. al. (2007). *Vigencia de los sistemas normativos de los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara. Los casos de los pueblos rarámuri y ódami* (2007). Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, documento inédito.

Sierra, M. T. (2001). “Conflicto Cultural y derechos humanos en torno al reconocimiento de los sistemas normativos indígenas” en *Diálogo*, Institute of Internacional Education, Boletín Informativo, Abril 2001, Vol. 5, No. 9.



_____ (2004) "Introducción". En Teresa Sierra (ed.), *Haciendo Justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México, Cámara de Diputados, CIESAS, Editorial Porrúa.

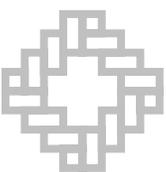
De Sousa Santos, B. (1987). Law: A map of misreading. Towards a Postmodern Conception of Law, en *Journal of Law and Society*, vol. 14, núm. 3, pp. 279-302.

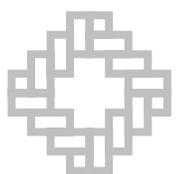
Spicer, E. (1976). *Cycles of Conquest. The impact of Spain, México and the United States on the Indian of the Southwest. 1533-1960*. Tucson, University of Arizona Press.

Urteaga, A. (1998). "We semati ricuri: trabajo y tescüino en la Sierra Tarahumara". En Sariago, L. *Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX. Historia general de Chihuahua V periodo contemporáneo*. Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua, pp. 415-531.

_____ (1996). "Aspectos culturales del sistema político rarámuri". En Esteban Krotz (coord.), *El estudio de la cultura política en México. Perspectivas disciplinarias y actores políticos*. México, CONACULTA-CIESAS, pp. 293-323.

Villanueva, V. (2008). *Sistemas políticos indígenas: Autonomía y libre determinación. Aboreachi: un caso de la sierra de Chihuahua*, Tesis de Licenciatura, ENAH-Chihuahua, Chihuahua.





El sistema normativo ralámuli como ejercicio de la ciudadanía: ¿respuesta a la exclusión política?

Horacio Almanza Alcalde

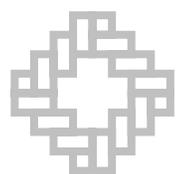
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Introducción

Nos encontramos a finales de la primera década del siglo XXI, periodo caracterizado por varios e importantes acontecimientos, sin embargo, ninguna idea lo envuelve ni lo define en un solo término de manera mas clara como la noción de crisis. En este contexto de incertidumbre los sistemas políticos que sustentan a los Estados-Nación del presente han visto seriamente erosionada su legitimidad, y la ciudadanía se voltea a ver a si misma como el único actor social y político que moralmente queda en pie frente a estas perspectivas de colapso sistémico. Entre las iniciativas de grupos, redes y movimientos sociales transnacionales la búsqueda y discusión de alternativas se voltea a ver a las experiencias de organización horizontal de los pueblos que muy a tiempo supieron marcar su distancia de un sistema que se consideraban inviable y que no sin dificultades son ahora ejemplos de reivindicación de los principios de la autonomía y de la capacidad de emanciparse de las relaciones de opresión. Pueblos que se han ido configurando históricamente, aprendiendo de la experiencia, sosteniendo sus principios y adaptándose en los aspectos que ellos mismos han juzgado convenientes para lograr su supervivencia y reproducción. Formas de organización de extracción popular y ancladas territorialmente, que desde sus propias formas gestionan la solución a sus problemas y satisfacción a sus necesidades materiales y subjetivas.

El concepto de ciudadanía ha sido objeto de análisis principalmente en sociedades modernas, movimientos sociales, organizaciones en lo individual o en redes, e incluso a la luz de los pueblos indígenas, cuyas demandas y presencia política se ha logrado posicionar en la agenda política internacional de las ultimas dos décadas. Es recientemente que surge la discusión del concepto de ciudadanía étnica, sin embargo, los estudios no han sido capaces de ir a la misma velocidad de los cambios sociales y políticos que se acaban de mencionar. La idea de una ciudadanía étnica no solo adquiere sentido para comprender los alcances de la movilización y organización indígena por sus derechos colectivos, sino que llama la atención a las contribuciones que las formas de organización indígenas pueden hacer al debate sobre la democracia y su papel en la definición de un nuevo orden.

Este artículo es un acercamiento a la vinculación entre el concepto de ciudadanía étnica y su análisis para un caso de sistema de gobierno indígena en el norte de México. El ejemplo que se presenta se caracteriza por ser un sistema de autoridad, que a diferencia de otras instancias como la ejidal, es un espacio de toma de decisiones autónomo, que les ha dado cohesión al interior, y un importante grado de representación y capacidad de negociación con las instituciones estatales y el tercer sector. Esto y el reciente y creciente reconocimiento en distintas legislaciones de los derechos colectivos y culturales, a la par del creciente cuestionamiento del sistema político



moderno -no solo en México-, ha puesto a estas formas de ejercicio local y regional de auto-determinación *de facto* en el foco de atención de académicos y movimientos sociales que buscan una mayor comprensión del papel de los sistemas políticos y la sociedad civil en el contexto de crisis actual.

La primera sección hace una descripción del contexto socio-político y los mecanismos económicos en juego, de la Sierra Tarahumara en el estado de Chihuahua al norte de México. Ahí mismo se analizan elementos específicos del ejercicio del poder de los grupos dominantes sobre el otro subalterno, para después realizar una revisión somera de la literatura académica publicada alrededor del tema de la justicia y el poder en esta región. En la segunda sección, se trata la dimensión política de la exclusión social, así como la dimensión política de este, que viene en tercer lugar a ligarse con el concepto de ciudadanía a través del papel de la participación/representación política y el ejercicio de derechos. Enseguida se revisa la conceptualización de la ciudadanía étnica para posteriormente conectarla al caso de estudio de los sistemas normativos del pueblo rálámuli. Para finalizar se presentan algunas reflexiones sobre la pertinencia de estudiar los sistemas normativos a la luz de las ideas de exclusión política y ciudadanía.

Condiciones socioeconómicas, desigualdad y poder en Chihuahua.

Contexto general y social de la Sierra Tarahumara

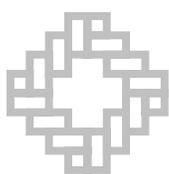
La Sierra Tarahumara se constituye desde el extremo norte de la Sierra Madre Occidental y comprende 20 municipios del estado de Chihuahua, cubriendo un área de

alrededor de 65,000 Km². En esta región se encuentra un mosaico de microclimas y zonas ecológicas como los valles orientales y pastizales, bosques de montaña (arriba de los 2000 msnm), los cañones en la parte occidental y las barrancas (que rondan los 1,200 msnm). Cuatro cuencas principales (Conchos, Fuerte, Mayo y Yaqui) tienen su origen en este sistema montañoso.

En tiempos prehispánicos, esta región fue habitada por varias decenas de grupos indígenas hablantes de lenguas uto-aztecas, hasta que los colonizadores españoles se establecieron atraídos por los recursos minerales y la misión de evangelizar y someter a la población nativa bajo el dominio político y económico colonial (Deeds, 1992; Hillerkuss, 1992).

En la actualidad esta región cuenta con aproximadamente 250,000 habitantes, de los cuales son indígenas una tercera parte, y mestizos las dos terceras partes restantes, esto como resultado de la mezcla cultural y biológica entre población europea e indígena (Sariego, 2008). Los cuatro grupos indígenas originarios de Chihuahua aún presentes son los rálámuli, o'oba, guarijío y odami, de los cuales el primero es por mucho el mayor en número, y esta conformado por una población de agricultores con movilidad residencial de acuerdo a las temporadas de cultivo y de invierno. Aunque el territorio rálámuli llegó a alcanzar los fértiles valles y ríos, durante los siglos XVIII y XIX, fueron poco a poco desplazados hacia las montañas por los colonizadores españoles y mestizos (Merrill 1988; Pennington 1963).

Los grupos indígenas viven principalmente bajo un patrón de asentamiento extenso y organizado en función del acceso a los espacios, suelos y recursos necesarios para



obtener sus medios de vida, desafiando así al terreno poco fértil y aprovechando las amplias mesetas y valles. El sistema de subsistencia depende de una economía dual de pequeña agricultura basada en maíz y apoyada por frijol, calabaza, papa y en menor medida por ganado menor. No obstante lo anterior, la economía se ha vuelto crecientemente dependiente del sistema capitalista y de mercado, sustentado en la región a través de migración y empleo jornalero, la narcoeconomía, programas gubernamentales de protección social (programa oportunidades) y empleo en la industria forestal, minería, trabajo en la burocracia local o en proyectos comunitarios (Molinari y Porras, 2001).

El grupo mestizo controla los asuntos políticos a nivel municipal y, cuando existe población suficiente, inclusive a nivel local y ejidal. La importancia del ejido yace no solo en el hecho de que asegura la disponibilidad de tierra para la agricultura, vivienda y la movilidad necesaria, sino en que esta es la instancia en donde la toma de decisiones sobre la extracción forestal, el reparto de utilidades y otros beneficios económicos derivados del aprovechamiento de la tierra, los recursos naturales y el paisaje –en el caso del turismo-. Aunque la asamblea es la autoridad máxima, el monopolio sobre las relaciones políticas externas y el manejo técnico y burocrático del idioma castellano permite a los mestizos establecer la agenda (Levi, 1999; Pérez-Cirera y Lovett, 2006).

Tras la revolución mexicana y la consolidación del partido revolucionario, las políticas estatales hacia los grupos indígenas habían sido aplicadas a través del antes Instituto Nacional indigenista (INI), después conocido como Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos indígenas (CDI

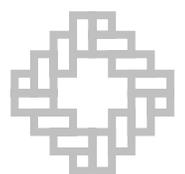
y recientemente transformado en Instituto nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Su influencia en la región Tarahumara comenzó a partir de la década de los 50's y ha reflejado un conjunto de ideologías, discursos, políticas y practicas que se llegaron a conocer como indigenismo (Sariego, 2008).

En términos socioeconómicos, basta decir que diez de doce municipios de la Sierra Tarahumara son de muy alta marginación y el resto es de alta, de acuerdo al informe sobre Regiones Indígenas de México (CDI/PNUD, 2006B). La desigualdad interétnica registrada en el estado de Chihuahua (26.1%) es las más importante del país. Hablando en términos de regiones indígenas, la Sierra Tarahumara tiene el nivel de Desarrollo Humano más bajo del país, que es menor en 49.1% del promedio nacional (CDI/PNUD, 2006A: 7-11).

Esta carencia de estructuras económicas que respondan a las necesidades comunitarias, se añade a la violencia y a la estrategia desarrollista y extractivista impuesta para la región. De esta fórmula sólo queda empleo precario y la subsunción a la lógica de las estructuras político económicas generadas, lo que incluye el reclutamiento de jóvenes por el narco y donde casi nadie, y menos las mujeres, tienen posibilidades de vivir en paz, por lo que la última opción es la migración y el desplazamiento.

La exclusión política o la negación de la participación.

La exclusión política es definida por Percy-Smith (2000: 148), como el desempoderamiento de los grupos e individuos socialmente excluidos, lo cual resulta en la imposibilidad de hacer oír y valer sus demandas de satisfacción de necesidades



económicas y sociales. En general, el concepto es entendido como la negación de voz y participación política de grupos en desventaja frente a otros más representados (ibid: 50).

Aunque la exclusión política va más allá de la esfera electoral o institucional, esta es un punto de partida fundamental. Comúnmente se dejan de lado otros aspectos como la toma de decisiones a niveles regional o global, los procesos de elaboración de política pública, la toma de decisiones en instancias sectoriales (Desarrollo rural, medio ambiente, economía, salud, educación, cultura, asuntos indígenas, etc.), participación ciudadana en foros y consultas, expresión en los medios de comunicación, etc. Aunque es un campo complejo, un factor común es la creciente distancia entre los diseñadores de políticas y los actores en desventaja como son las mujeres, los jóvenes, comunidades rurales y otros, para quienes las políticas deben ser diseñadas. Irónicamente son ellos quienes menos participan en estos procesos, en gran medida guiados por la falta de confianza en sus representantes y en el sistema político en general. Percy-Smith considera que mientras los sectores políticamente excluidos son el foco de atención de las políticas, al mismo tiempo les es negada voz y poder efectivo en su diseño. De esta manera, la política social y el estado de bienestar son menos una expresión de los derechos sociales que un instrumento de control social conducido por los incluidos contra los excluidos (ibid: 162).

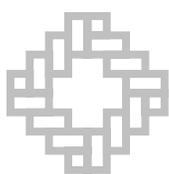
El poner el enfoque en la violación sistemática de los derechos políticos permite ver que la ausencia en la participación en la vida pública de los grupos históricamente excluidos derivan innumerables omisiones y vacíos más, con acceso limitado o nulo a los órganos de representación ó para hacer

oír su voz en los asuntos que les conciernen, ello resulta en buena medida en políticas adversas a sus intereses y en la reproducción de las desigualdades. Esta condición bien se puede ver como la ausencia de ejercicio de la ciudadanía, problema que se toca a continuación.

Ciudadanía y ciudadanía étnica

El concepto de ciudadanía, con su enfoque en el ejercicio de derechos, sean estos individuales o colectivos, ha sido campo fértil para el análisis de gran número de expresiones de la acción social y política. Temas como el reconocimiento, la acción colectiva, la auto-determinación, la solidaridad, la justicia, así como dilemas sobre derechos y responsabilidades, universalismos y particularismo, derechos individuales contra colectivos, etc. (Kabeer, 2005).

En el contexto de cambio de paradigmas, donde el Estado cede al mercado atribuciones, y por lo tanto poder, diversos sectores de la sociedad civil también adquieren una relevancia de la que antes no gozaban. El ascenso de las organizaciones civiles introduce de una manera inédita el tema de los derechos humanos, en que se basa la lucha por el derecho a ser diferente frente a una identidad nacional hegemónica (De la Peña, 1999). La participación indígena en los asuntos públicos se ha desenvuelto en el último siglo, en ámbitos que van desde las estructuras corporativas del estado (indigenismo), hasta su desempeño dentro de organizaciones indígenas independientes y democráticas que reivindican la identidad indígena (indianismo), para desembocar en el ámbito de la sociedad civil. De forma paralela, grupos, comunidades y pueblos indígenas han jugado un papel fundamental



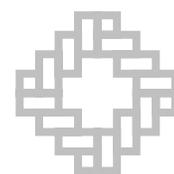
en la reivindicación de sus derechos y demandas por temas más puntuales a través de movimientos sociales, manifestaciones, e inclusive levantamientos armados y establecimiento de municipios autónomos como es el caso del EZLN y crecientes experiencias en Michoacán, Guerrero, Chiapas. De la Peña, en su desarrollo del concepto de ciudadanía indígena, considera que el movimiento indígena ha contribuido de manera importante en el ejercicio de los derechos sociales, cívicos y políticos, jugando así un papel fundamental en la evolución del propio sistema político mexicano (2002: 133).

En la formación de la ciudadanía étnica, los intelectuales indígenas habrán de jugar un papel preponderante en la formación de la sociedad civil (Íbid). Son ellos quienes contribuyen, particularmente a finales del siglo XX, a activar un proceso de problematización de la cultura y de la identidad indígena “en la arena de la participación pública” (De la Peña, 1999, en Leyva, 2000: 289). Fueron los actores indígenas más involucrados en el mundo institucional quienes a través de las estructuras clientelares del partido oficial y su aparato de estado alzaron las primeras exigencias de representación indígena. El concepto de ciudadanía étnica lo aplica De la Peña a la siguiente etapa durante la década de los 80s, cuando estos intermediarios culturales y políticos surgen de organizaciones étnicas independientes y enarbolan un discurso indianista en abierta oposición a la posición indigenista del aparato de Estado (De la Peña, 1995, en Leyva op. cit: 289). El primer tipo de reivindicación se caracterizó por un llamado a la “revitalización de aspectos culturales fragmentarios y desvinculados de una identidad grupal que es básicamente política” (De la Peña, 1995 en Leyva, 298), mientras en

la segunda etapa, las demandas son por los “derechos sociales, cívicos y políticos” de los indios (ídem).

Leyva (2000) aplica esta noción al contexto del estado de Chiapas, donde los primero intermediarios indígenas surgían de las filas del agrarismo, y el partido oficial y posteriormente de los programas de educación bilingüe promovidos por la SEP y el INI. Para finales del siglo XX su afiliación política estaba más diversificada (Leyva, 2000: 290). Una nueva generación de líderes indígenas en Chiapas surgió de movimientos indígenas agraristas, organizaciones de ideología marxista, y aquellos ligados al catecismo católico de la teología india o de los pobres. A finales de los 80’s, surge los primeros reclamos de “derechos diferenciados de base cultural” (íbid: 290). Ya para entonces se oyen demandas por el reconocimiento de derechos culturales colectivos en defensa del territorio étnico, la autonomía, la lengua, la educación indígena, la representatividad política, etc. (Íbid.: 291).

El concepto de ciudadanía étnica propuesto por De la Peña “se refiere al reclamo de mantener una identidad cultural y una organización societal diferenciada dentro de un Estado, el cual a su vez debe no solo reconocer, sino proteger y sancionar jurídicamente esas diferencias” (De la Peña, 1999: s/p). Leyva (2004) a su vez propone regresar a la concepción de ciudadanía cultural, que inspiró la noción de ciudadanía étnica (ver Pakulski, 1997). Ésta, dice, va más allá de la identidad indígena y dada su mayor amplitud alcanza a abarcar la diversidad cultural que existe en México. Este llamado, como se verá más adelante, se vuelve particularmente oportuno para el caso revisado en este trabajo, con la particularidad de que aquí se toca una forma de participación, organización y autogobierno



que precede al Estado Nación y que adquirió en la época colonial la forma que se ha mantenido en lo fundamental hasta el presente.

En una obra más reciente, Pedro Garzón va más allá al afirmar que las propuestas de ciudadanía indígena basada en el multiculturalismo no cuestiona el marco epistemológico de la cultura dominante al ignorar el contexto de dominación cultural y colonial, que constituye la subjetividad individual y colectiva llegando a interiorizar y naturalizar la cultura dominante. En todo caso, afirma, la ciudadanía indígena debe pensarse atendiendo a el condicionamiento existente por la colonialidad del poder, del saber y del ser desprendiéndose del marco epistémico dominante. En otras palabras, será necesario reivindicar los saberes y concepciones comunitarias marginadas e invisibilizadas. En ese sentido, es el contexto comunitario el que provee la plataforma para que los sujetos sociales piensen y repiensen su propia realidad y desde ahí plantear el proyecto local y las demandas respecto a la relación por sostener con los actores otros (2016).

Una mirada bajo la lente de los sistemas normativos indígenas, se verá aquí, corresponde más con el planteamiento de Garzón y menos las categorías manejadas en el análisis histórico de De la Peña (1999, 2002, 1995) (léase indigenismo, indianismo y ciudadanía étnica) y sin embargo estos han sido la base de la administración de los asuntos sociales, políticos, civiles y religiosos internos y crecientemente en su relación con la sociedad nacional y las instituciones del Estado y el tercer sector. Es desde éstos espacios que, como lo muestran los documentos integrados en el archivo del Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara¹, los grupos originarios de la

Sierra han gestionado y demandado el respeto a sus derechos en todas sus categorías (civiles, políticos, culturales, sociales y económicos), pero no ha sido hasta recientemente que se ha avanzado en el cambio de los términos de la conversación.

En la actualidad, aunque es muy largo el camino que les queda por recorrer a las instituciones modernas en cuanto a garantizar el libre desenvolvimiento de estas instancias de gobierno, se puede avisorar una tendencia creciente en la intercomunicación entre las instituciones y los órganos de autoridad indígena². Por ello es pertinente cuestionarse acerca del olvido del que ha sido objeto esta figura política, pero por otro lado, de la necesidad de analizar su contribución en la consolidación de la sociedad civil en el norte de México.

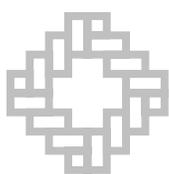
Casos de estudio: el gobierno indígena ¿ejercicio de la ciudadanía?

Antecedentes históricos del sistema normativo ralámuli

Las fuentes con que se cuentan para conocer los antecedentes de la organización política del grupo ralámuli provienen de la arqueología y sobre todo de las crónicas de los primeros misioneros y evangelizadores jesuitas en la Sierra Tarahumara en la primera década del siglo XVII. El modelo de organización política ralámuli es una combinación selectiva de formas prehispánicas y elementos del sistema político religioso novohispano, que fue configurándose a partir de los primeros años del siglo XVII hasta 1767, con la orden real de expulsión de los jesuitas del territorio de la Nueva España (Morales, 2005).

¹ Resguardado por la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México

² Por ejemplo los casos de Choréachi y Coloradas la Virgen



La actividad económica fundamentada en un sistema forrajero y protoagrícola, un patrón de asentamiento disperso y de movilidad estacional de la cumbre-barranca permitieron que se desarrollara una estructura política descentralizada, basada en órdenes de parentesco, con jefaturas administrativas y liderazgos militares temporales que dependía de los principales ó caciques en tiempos de paz, y de líderes guerreros en tiempos de conflicto (Deeds, 1992 y Gotés, 1988 citados en Morales, op. cit).

Estas formas de autoridad no poseían un carácter permanente sino que tenía una duración en función de eventos extraordinarios. El principal ralámuli, por ejemplo no tomaba decisiones ni daba órdenes por sí mismo, en todo caso coordinaba actividades cooperativas comunitarias y actuaba como mediador en caso de disputas. Los líderes guerreros tenían delegada la función de dirigir contingentes en determinados objetivos bélicos. La organización ralámuli podía articular a la población en varios segmentos territoriales para enfrentar a otros grupos como los ódamis, con quienes mantenían frecuentes enfrentamientos. Los principales o caciques y los líderes guerreros, quienes se identificaban por la lanza que portaban, mantenían reuniones y consultas denominadas *tlatoles*. Ahí se trataban asuntos de interés comunitario y bélico. El *ovirúame* o curandero también contaba con influencia y poder ritual y político (González, 1987 y Hillerkuss, 1992 en Morales, op. cit).

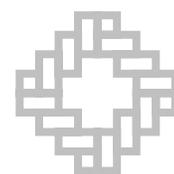
En general, los diversos grupos existentes entonces contaban con numerosos caciques con jurisdicciones geográficas que comprendían varias rancherías ó asentamientos dispersos. Entre los caciques existían jerarquías y las autoridades se

caracterizaban por su avanzada edad (ídem).

En el proceso evangelizador los principales objetivos se orientaba a concentrar a los ralámuli en pueblos de misión, a introducir las prácticas productivas, así como la doctrina católica. Para que estas metas pudieran ser alcanzadas los religiosos formaron entre los indígenas cuerpos de gobiernos en todos los pueblos misionales. En el sistema jerárquico introducido por los jesuitas los oficiales a cargo observarían el buen comportamiento en los ámbitos civil, religioso y jurídico. (León, 1992; González, op. cit, Morales, op. cit).

Estos cargos fueron ocupados por líderes, caciques, principales, y en ocasiones curanderos, en buena medida dada su capacidad de influir a su pueblo. A las nuevas autoridades se les hacía entrega de una vara o bastón como símbolo de mando e insignia del cargo ostentado. Antes de la instauración de este modelo, las autoridades que portaban lanzas se conocían como *selígame*, que significaba portador de lanza (de *selaka*, lanza). A partir de este hecho, en el sistema alentado por los jesuitas, al gobernador se le nombró *siríame*, y al cuerpo de gobernadores, *serígame*. El resto de los cargos provienen de un castellano raramurizado ó del náhuatl, con variantes en cada pueblo, como pueden ser *fiscalí*, *capitáni*, *sontari*, *alguasi*, *genralí*, *mayora* ó *mayori*, *mestro*, *temastián* y *tenanche*. En las últimas décadas del siglo XVII, con la ausencia de los jesuitas en el territorio, los nombramientos de las autoridades ya eran efectuados por los propios ralámuli por medio de una consulta general. (Bennett y Zingg, 1986; León, 1992; Morales, op. cit).

A pesar de las dificultades para establecer un sistema de pueblos, de la insubordinación oculta hacia las autoridades



hispanas y del poco control efectivo que éstas lograron sobre los habitantes de la Sierra Tarahumara, el modelo político impuesto por los misioneros aún sigue teniendo vigencia en los pueblos de la región. Más que como una imposición este fenómeno se nos presenta como un proceso de adaptación por parte de los propios indígenas (Saucedo, et al, s/f).

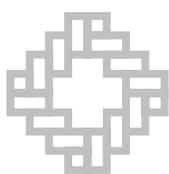
El sistema normativo en el contexto de la organización política y social

Con todo y sus particularidades culturales regionales, entre las características comunes que comparten los pueblos indígenas de la Sierra de Chihuahua se encuentra la configuración de un territorio étnico en pueblos principales o cabeceras (pudiendo éstas coincidir o no con un territorio ejidal o comunal) que constituyen el centro de pequeños asentamientos dispersos, llamados comúnmente ranchos, rancherías, ó parajes. Estas unidades se encuentran organizadas por autoridades propias, cuyas funciones primordiales son las de impartir justicia, preservar las costumbres, organizar y coordinar la actividad cotidiana de estos conjuntos, así como las actividades de ayuda mutua comunitaria, mantenimiento del orden, regularización de la lealtad social y, aunque de manera no reconocida formalmente por el Estado Nacional, la representación de sus pueblos ante las autoridades estatales (Martínez et al, op. cit; Fernández, 2015).

Aunque los sistemas de gobierno ralámuli a través de siglos de adaptación y apropiación se han consolidado como efectivos sistemas de autoridad, de toma de decisiones, de poder, de religiosidad y de justicia a través del cual el grupo indígena en tanto colectividad dirime los asuntos

públicos, muchas relaciones y acuerdos requieren de otras instancias para concretarse. La organización social en este sentido va mas allá del sistema de gobierno, pues se extiende a la organización ritual, ejidal, al sistema de reciprocidad, a las relaciones de parentesco, al sistema de valores que regula el comportamiento moral, al prestigio individual, a las relaciones que se establecen con el gobierno y las instituciones, así como a un conjunto de adaptaciones de acuerdo a las dinámicas propias de cada pueblo. Estos últimos pueden ser usos y costumbres generadas alrededor de dinámicas sociales y/ó económicas (aprovechamiento forestal, la minería, el turismo, programas de desarrollo rural y protección social, narcoeconomía, etc.), e inclusive a nuevas dinámicas de poder vinculadas a la intermediación y a la gestión de recursos frente a diferentes instancias de asistencia y financiamiento (liderazgos informales de indígenas con conocimientos e influencia, consejos consultivos, representaciones ante ayuntamientos, delegados del Consejo Supremo de la Tarahumara, y funcionarios indígenas gubernamentales) (Saucedo, et al; op. cit).

En este sentido la organización social indígena es un complejo de relaciones que se establecen en distintos ámbitos de la sociedad y que son producto de la adaptación de procesos misionales, Estatales y colectivos. Estas formas de organización, aunque llegan a ser adecuadas, apropiadas, asimiladas y consolidadas por el pueblo indígena, son también flexibles y no se encuentran exentas de cambio ante los desafíos que presentan una economía y un Estado también dinámicos. La organización social incluiría así, un abanico de factores normativos, rituales, laborales, judiciales, políticos, de parentesco y reciprocidad. Urteaga lo pone



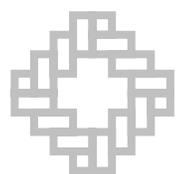
en los siguientes términos:

los cuatro grupos étnicos serranos cuentan con particularidades culturales pero comparten una característica común, primordial para la reproducción de sus costumbres y cultura; todos cuentan con formas de organización social, comunal, política (sistema de autoridad), de toma de decisiones (gobierno) y de impartición de justicia (derecho consuetudinario o costumbre jurídica) (1996: 303).

La presión sobre el sistema de autoridad indígena también aumenta con la creación de figuras en distintas instancias gubernamentales con el fin de dar mayor representatividad a los grupos indígenas. De creación reciente es el puesto de representante indígena ante los ayuntamientos, así como el Consejo Consultivo de la (antes) Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, donde cada etnia cuenta con un representante. Las organizaciones no gubernamentales incorporan a su equipo a los indígenas que van destacando por sus inquietudes y liderazgo, recibiendo capacitación y adquiriendo experiencia en los temas del desarrollo, y lo mismo sucede con oficinas de gobierno que reclutan a los líderes emergentes y asignándoles el papel de intermediarios. Otras entidades, como el Consejo Indígena ó Consejo Supremo de la Tarahumara, organizaciones corporativistas con innegables vínculos al Partido Revolucionario Institucional crean la figura de delegado indígena ó representante de la etnia ante el Consejo, quien asume su papel y en ocasiones suplanta las funciones del *siríame*, entrando frecuentemente en abierta confrontación. Algunas veces siendo ya gestores, funcionarios y directivos de Organizaciones de la Sociedad Civil adquieren su residencia en las ciudades

y pierden el arraigo de sus pueblos, pero adquieren una forma de autoridad ante los pueblos indios por la innegable influencia política y social que ostentan, y al mismo tiempo se asumen como representantes de los indígenas ante instituciones, eventos y foros políticos nacionales e internacionales de la talla de la Organización de las Naciones Unidas, por dar un ejemplo. Esta diversidad de formas de liderazgos, autoridad y gestorías reconfiguran las relaciones de poder al interior de los pueblos unas veces adecuándose a la organización social, quedando claro el papel y ámbito de acción de cada uno, y otras veces sobreponiéndose, imponiéndose, desplazando autoridades y/ó invadiendo funciones, lo que lo lleva a un conflicto anunciado (Ídem).

Al interior del sistema de organización política, y junto a los cargos de orden político y judicial, funcionan los cargos de orden ritual o religioso. Aunque las responsabilidades se encuentran claramente definidas no están del todo diferenciadas de las funciones políticas. La línea que distingue entre autoridad política y moral es difusa, y el factor de lo divino no se encuentra tampoco diferenciado de las actividades de la vida cotidiana. De hecho las actividades rituales colectivas de misa, Semana Santa, fiestas patronales, y demás que parten del sistema de gobierno, rebasan este ámbito para llevarse hasta las rancherías y alcanzar a los grupos de vecinos, de parentesco, las relaciones de trabajo y reciprocidad a través de la red del tesguino, hasta el nivel de la práctica ritual individual. En esta extensión de la organización ritual se pueden mencionar las ceremonias a los difuntos, las curaciones, el *yúmare*, el *tutuguri*, las *nutemas*, el cumpleaños ó el día del santo que le da el nombre a una persona, por mencionar algunos. El templo es un aglutinador de la práctica religiosa colectiva y de hecho es este el centro de



reunión y de encuentro del pueblo con su sistema de gobierno. Difícilmente se puede pensar en una reunión dominical para la toma de decisiones si antes no se lleva a cabo la misa ó rezo, y el *navésari* que está pleno de alusiones a *Onoríame*. El templo es también el lugar donde se baila en Semana Santa, y es el lugar que define la adscripción a un pueblo de los habitantes del sistema de rancherías que rodea el pueblo cabecera. Sin embargo, a pesar de su importancia, la práctica ritual no se limita al templo, sino que invade el ámbito doméstico y se instala particularmente en el patio como extensión del territorio ritual, sin dejar de mencionar otros espacios en el pueblo o en el monte a los que les es atribuida una naturaleza sagrada. No obstante, la organización ritual es compartida en ocasiones con la institución eclesiástica, que practica su propia liturgia y prescribe modelos de conducta religiosa no precisamente apropiados por la población, pero que han logrado coexistir con la religiosidad indígena de manera que ambas asumen el momento y lugar de cada una. Sin embargo, el templo y los bienes muebles e inmuebles que lo acompañan pueden llegar a ser objeto de disputa, así como las decisiones que se toman para la readecuación y/o remodelación de las instalaciones (Ídem).

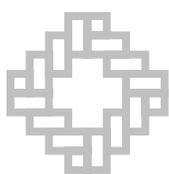
A su vez, la organización social toma forma dentro de lo normativo pero más allá de lo reglamentario en las relaciones establecidas en las esferas de lo agrario y del territorio. Aunque como sistema de propiedad común de la tierra, el ejido y la comunidad representaron una imposición frente a la territorialidad indígena, ya de por sí mermada por políticas adversas a la costumbre indígena característica del norte de México en cuanto a modelos de asentamiento dispersos y el arraigo a hábitos de movilidad territorial. El ejido en la Tarahumara se convirtió en la unidad de producción forestal

por excelencia y como entidad económica representa una arena de ejercicio del poder, de explotación social, ambiental y de conflicto constante. El trazado de los límites espaciales de cada ejido, trastocó la territorialidad indígena pero también obligó a mestizos e indígenas a cohabitar y negociar en un espacio con visiones encontradas sobre la economía, la naturaleza y sus recursos. El control del aparato económico por parte de minorías mestizas es algo cotidiano en la Sierra Tarahumara, en virtud de las habilidades discursivas, de negociación y conocimiento de la burocracia estatal del habitante mestizo (Ídem).

Por su parte, las relaciones de reciprocidad en la cultura indígena *ralámuli* juegan un papel fundamental en la organización social de cada pueblo. El modelo de asentamiento disperso, y las difíciles condiciones ambientales a las que están sometidos le permite que el apoyo mutuo y las relaciones de confianza un conjunto de necesidades básicas que de manera aislada no serían posibles. No es posible entender el trabajo y las labores de subsistencia separados de las reuniones donde se bebe el *tesgüino*, que de hecho está preparado con maíz que un año antes fue posible gracias a las mismas relaciones de reciprocidad que continúan su ciclo. Como tiempo y lugar de convivencia y comunicación, el convivio con *tesgüino* es el lugar perfecto para consolidar relaciones de negocios, políticas, amorosas, rituales, por mencionar algunas. (Saucedo, et al; op. cit).

Estructura de gobierno del gobierno del pueblo de Cusárare, municipio de Guachochi.

Cada pueblo *ralámuli*, compuesto por varias rancherías, es una unidad política al contar con su propio sistema de



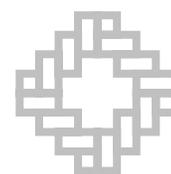
gobierno. Sin embargo, como se menciona anteriormente, aunque todos los pueblos de esta región adaptaron su propio sistema a partir del encuentro entre el modelo cultural precolombino y el introducido por los jesuitas, cada pueblo tiene sus propias especificidades, por lo que difícilmente dos esquemas de autoridad podrían llegar a ser idénticos. Para ilustrar los cargos que conforman un sistema político ralámuli se empleará el ejemplo de Cusárare³. Este sistema de gobierno está conformada por un conjunto de alrededor de 15 puestos de autoridad, que se pueden clasificar en tres bloques: autoridad política, autoridad religiosa y autoridad festiva, aunque no del todo separadas unas de otras. De hecho existen ciertos traslapes con autoridades del orden civil ó agrario como podría ser la íntima relación del presidente del comisariado ejidal o del comisario de policía con las asambleas dominicales.

El espacio por excelencia para el desempeño de las autoridades indígenas de Cusárare es la reunión dominical de *cabildo*, que es el nombre que se le otorga en Cusárare a la asamblea o reunión de todos los miembros adultos de las distintas rancherías pertenecientes al pueblo, donde se toman decisiones concernientes a los asuntos públicos, que atañen a la colectividad. Los asistentes conforman la asamblea que es la máxima autoridad en el sistema de gobierno. El gobernador facilita la discusión y alienta la toma de decisiones. El espacio que actualmente se emplea para las reuniones de cabildo es la parte contigua al atrio, frente al templo y justo donde se encuentra la horqueta de castigo en desuso y las nuevas instalaciones del comisario de policía. Después de la misa y el *nawésari* los asistentes toman asiento en los durmientes acomodados a manera de bancas, las

autoridades frente a la asamblea, dividida esta a su vez en hombres y mujeres. Aunque el idioma empleado en las reuniones es el ralámuli, las discusiones cambian repentinamente al castellano, no obstante, durante las visitas de funcionarios de los tres niveles de gobierno, técnicos forestales y otros intermediarios, la comunicación se desarrolla en castellano, salvo durante la toma de decisiones que se desenvuelve preponderantemente en ralámuli. Aunque existe un desplazamiento lingüístico parcial, el idioma ralámuli permanece y se dan a entender de ambas formas. En el cabildo tienen también lugar la formalización de uniones de parejas dirigidas por el *mayori*, y la aplicación de la justicia sobre infractores que violan las normas comunitarias fundamentales (Saucedo, et al; op. cit).

Cada uno de los cargos tiene un periodo de duración que varía de acuerdo a la responsabilidad, aunque existen otros que son de carácter vitalicio como el de algunas autoridades festivas. Una vez cumplido el plazo, la autoridad anuncia su retiro y comienza el cabildeo. Las candidaturas surgen de propuestas de la asamblea aparentemente espontáneas. Frecuentemente la primera propuesta es aceptada por la asamblea y por la persona involucrada, a menos que por sus responsabilidades laborales o familiares considere no tener la disponibilidad ó surjan otras propuestas. En este último caso se comienza un proceso de diálogo hasta que se llega a un consenso. Aceptar una función muchas veces implica el cambio de domicilio de la nueva autoridad al pueblo cabecera, lo anterior dependiendo de la naturaleza de la encomienda, como la custodia del templo ó de la tienda comunitaria Diconsa, por dar dos ejemplos (Ídem).

³ Tomado de Saucedo, et al; inédito.



Asimismo, cada cargo está compuesto por la autoridad grande ó *warú* y un grupo de tres, cuatro o seis -dependiendo del tipo de responsabilidad- autoridades “chiquitas” ó *ta biré*. Usualmente la autoridad *warú* supera en experiencia y edad a las *ta biré*, y estas últimas a menudo trabajan sin tener el nombramiento oficial respectivo.

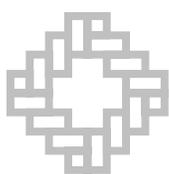
Los bastones o bordones de las autoridades de Cusárare, conocidos en rálámuli como *cusí*, son de madera de pinabete, *chochoboko*, *wichaboko* (*pinus spp*), *ureke*, *usaábi* (capulín) y *wiluusi* (madroño ó *arbutus arizonica*). Los bastones se distinguen por los casquillos metálicos que traen en las puntas, y el color que tren pintado, además de los listones que les cuelgan.

Los periodos de la mayoría de los cargos se encuentran desfasados, es decir que, salvo las autoridades que tienen una responsabilidad de por vida, la elección de cada autoridad se desarrolla en periodos diferentes. Lo anterior da por resultado que el cambio o renuncia de uno o varios miembros del sistema de gobierno no desestabilizan la estructura. El funcionamiento del sistema no depende de ningún cargo y la responsabilidad en su ejercicio parece ser más individual que colectiva, por ejemplo, el gobernador difícilmente se responsabiliza por las faltas de otros funcionarios. La ausencia de un funcionario no afecta al sistema mientras prepare y organice previamente a los suplentes. Sin embargo dos ausencias continuas sin aviso, pueden llevar a una seria merma en su legitimidad y a posibles sanciones (Ídem).

El *warú siríame* encabeza el cuerpo de gobernadores conformado por cuatro personas elegidas por la asamblea de cabildo.

El grueso de la responsabilidad cae sobre el *warú siríame*, aunque no deja de estar acompañado al menos por uno de los *siríame* suplentes. Los gobernadores 2o y 3o son conocidos como *tabiré* (chiquitos), mientras el 4o es *petá tabiré* (ó el más chiquito). El trabajo de este equipo de *siríame tabiré* más bien es pasivo mientras el *warú siríame* se encuentre en funciones, pero su actividad aumenta ante la ausencia de éste, aunque no siempre cubren todas las actividades. Por ejemplo, durante la ausencia del gobernador principal, el segundo gobernador de Cusárare aunque condujo las sesiones de cabildo, no realizó el *namésari*. No obstante lo anterior la presencia de los *tabiré* al lado del *warú*, siempre es importante, por lo cual ocupan su lugar y guardan todo sentido del protocolo.

Se elige por *siríame* a personas que cuenten con un alto prestigio basado en su integridad moral y su responsabilidad en el trabajo y en el cumplimiento de funciones de servicio a la comunidad ejemplificado por el desempeño previo en cargos de autoridad. La duración de su cargo se encuentra establecida por tres años, con posibilidades de reelección. A él corresponde conducir los procesos de toma de decisiones comunitarios por caminos que lleven al bienestar general del pueblo indígena en cuestión. Su historia personal le confiere la autoridad de impartir un sermón a la puerta del templo después de toda misa dominical o en ocasiones de festividades rituales, siempre acompañado por los *tabiré siríame*. Dicho discurso es un consejo que incluye un conjunto de pautas que fijan el modo de comportamiento moral -individual y colectivo- correcto de los rálámuli. Saliendo del atrio se distribuyen en un lugar acondicionado expofeso, las autoridades y asamblea toman asiento en los durmientes para dar inicio a la reunión de cabildo.



El gobernador conduce y modera la reunión donde se discutirán asuntos de interés colectivo. En este espacio el *siríame* facilita e incentiva el proceso de toma de decisiones.

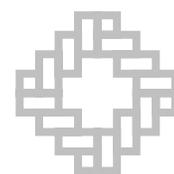
Su papel de autoridad no le permite imponer su voluntad sobre la de la asamblea y ni siquiera opera el principio de mayoría, pues difícilmente se toman decisiones que no sean por consenso. Es en este contexto que de acuerdo al calendario agrícola y festivo se llevan a cabo enlaces matrimoniales y juicios. Al hacer justicia, el *siríame* tiene por función conducir las deliberaciones, dar el debido consejo al trasgresor, así como coadyuvar a un arreglo entre las partes para conseguir el principio de compensación y compensación de la falta. En este proceso puede ser acompañado por el cuerpo de *siríame*, general y capitanes, así como el *arímasi* y el comisario de policía, este último con atribuciones limitadas de acuerdo a la gravedad del delito.

Se dice que su decisión es importante para la elección de algunos cargos como capitán, sacristán y *aramasi*. El papel del *siríame* también se extiende a fungir como intermediario con las instituciones gubernamentales de atención a la zona serrana, funcionando muchas veces como receptor y distribuidor de ropa y víveres en su pueblo (Ídem).

El *ínrari*, ó *warú bere* capitán porta el bastón que le confiere su autoridad durante 3 años. Encabeza las labores de seguridad en el pueblo, principalmente durante las festividades. Se encarga de atender las disputas y/o riñas domésticas. Tiene a su cargo a 3 capitanes, es frecuente que se presente junto a ellos en el rancho y el hogar del infractor para su aprehensión. En este caso, el detenido es llevado con el pueblo y de acuerdo a la

gravedad de la trasgresión es sometido al cabildo ó a la jurisdicción del comisario municipal. Tiene una estrecha coordinación con el gobernador y el comisario de policía, pues son estos quienes determinan en que ámbito jurisdiccional cae el delito en cuestión. El general tiene a su vez la responsabilidad de organizar las festividades. En los *yímare* el general adquiere una función protagónica: Prepara los arcos, es el responsable de que no falte el *tesgüino* -que generalmente prepara su mujer-, sacrifica la chiva para el *tónare* (carne en caldo) y en general vela por el buen desarrollo del ritual. El general tiene un lugar especial durante las celebraciones de la Semana Santa. Toca tambores en la iglesia y desarrolla un número determinado de baile de *pascol* el día viernes junto con su equipo de capitanes. Aunque encabeza las labores de seguridad, no tiene mayor jurisdicción sobre el nombramiento de capitanes u otros cuerpos de justicia como el *arímasi* (Ídem).

A los capitanes o *sonrarsi* se les conoce también, aunque en menor medida, como soldados o *Sónrari*. Su responsabilidad tiene una duración de tres años. Además del bastón, los capitanes se caracterizan por llevar sobre sus hombros una piel de *cholugo* ó *chureke* (*nasua narica*) durante la Semana Santa. Son tres los capitanes que conforman el cuerpo de apoyo y seguridad dirigido por el general. El capitán de más alto rango es conocido como Capitán *tabiré* (Chiquito), y los dos de menor rango se denominan Capitán *pe tabiré* (más chiquito). Su labor la desarrollan preponderantemente cuando se lleva a cabo una festividad, normalmente de Semana Santa. Sin embargo su responsabilidad se extiende a lo largo del año, asistiendo incluso las labores del comisario de policía, aún cuando este último es un cargo de carácter civil y no propio del sistema de autoridades tradicionales. Durante



las fiestas realizan labores de vigilancia, realizando guardias las 24 horas. Algunos ejemplos de infracciones al ordenamiento moral que persigue el cuerpo de capitanes son la violencia intrafamiliar, violencia durante el consumo de tesguino, y robos. Ostentar una responsabilidad en el sistema de gobierno indígena implica un serio compromiso en cuanto al comportamiento cotidiano, pues se está sometido a mayor escrutinio por parte de la comunidad. Actualmente uno de los cargos de capitán en Cusárare se encuentra vacante en virtud de que su anterior ocupante se vio involucrado en un caso de intento de violación, y aunque no fue juzgado y hay poca claridad con respecto a los acontecimientos, algunas personas creen que el inculpado se dio a la fuga debido a la vergüenza de ver cuestionada su prestigio de autoridad (Ídem).

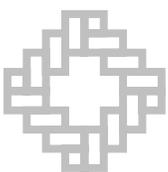
Son dos los responsables de ocupar el cargo de *aríwasi* (distinguidos jerárquicamente como *warúbera* y *petá tabera*), también pronunciado en menor medida como *aríwasi*. El *aríwasi* tiene como función principal el inflingir -a petición del gobernador o comisario de policía- castigo corporal a los infractores de las normas y que son juzgados en el cabildo. No obstante, esta práctica ya no se realiza, debido -según aseguran- a que el gobierno oficial lo ha prohibido con la presencia e influencia creciente de los Derechos Humanos. Algunos apuntan que se podría llevar a cabo sólo si el agraviado lo solicita. El “tormento” se realizaba de distintas maneras, aunque una de las mas comunes era sujetar al condenado de una horqueta de tásate instalada exprofeso detrás del atrio de la iglesia, justo donde se llevan a cabo las sesiones de cabildo, y azotarlo con una rama en su espalda desnuda. Otra medida frecuente era crucificar al acusado amarrado de los brazos, y pasarlo por el centro del pueblo al

tiempo que se le daban de “varejonazos” con la rama, ó bien se obligaba al inculpado(a) (indistintamente de su sexo) a cargar sacos de arena a lo largo del pueblo.

En la actualidad el trabajo del *aríwasi* se limita a dar consejo durante los juicios sobre la importancia de evitar las peleas, y al mismo tiempo tiene la responsabilidad de cuidar y repartir los bastones de mando a las autoridades -principalmente a los gobernadores y el suyo propio- cuando se lleva a cabo la misa ó alguna otra actividad ritual, tarea que comparte con el *mayori*. El *aríwasi* tiene la facultad de imponer multas de hasta 500 pesos por infracción, cifra que puede subir hasta 1000 pesos después de un segundo juicio en caso de no pagarse el primer monto (Ídem).

Los sacristanes son seis, sin embargo, actualmente solo hay cuatro desde que existen dos vacantes que no han sido cubiertas por falta de nombramientos. Los sacristanes son los responsables de todas las actividades del templo, el *warú* sacristán maneja las llaves y coordina las funciones que habrán de cumplir el equipo de sacristanes chiquitos, entre las que se encuentra tocar la campana antes de la misa dominical, sustituir al *warú* sacristán en su ausencia y velar por el cuidado del edificio en general. Se encargan también de la limpieza y del buen funcionamiento del equipo e infraestructura del templo -como las instalaciones eléctricas y equipo de sonido-. Dirigen el culto de los domingos a través de los rezos en caso de ausencia del sacerdote o de las religiosas. Ocasionalmente traducen al *ralámuli* los sermones del sacerdote o religiosa que no hablen *ralámuli*.

Los sacristanes son un eslabón muy importante en la organización de las fiestas tradicionales, sobre todo en la supervisión



del papel de fiesteros y danzantes, a quienes coordina y da consejo. El *warú* sacristán asegura que en su elección intervinieron de manera importante las propuestas de matachines, monarcos y de los sacristanes chiquitos. Él es responsable de dar nombramiento a quienes habrán de cumplir con funciones religiosas y festivas como chapeyones, *tenanches*, matachines, monarcos y cantoras. Recibe a los difuntos en los velorios y entierros y dirige el rezo. Como custodio de la iglesia y de las actividades de culto el sacristán no está exento de controversia con el sacerdote adscrito al templo, ó de las religiosas que coordinan a las promotoras de salud, por motivos que pueden ir desde la infraestructura del templo y del museo, hasta la custodia del *komerachi* o casa comunitaria (Ídem).

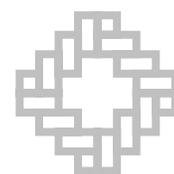
Los *mayoris* o mayordomos son cuatro dentro de la estructura de gobierno de Cusárare, y como los demás, está encabezado por un *warú mayori* y tres *petá tabiré*. El periodo que cubre un *mayori* es indefinido, y puede durar toda su vida, aunque puede darse el caso raro de que sea substituido o que el propio responsable se retire voluntariamente.

El Mayordomo lleva a cabo las uniones de parejas, mismas que suelen estar fuera del protocolo oficial eclesiástico, o bien de la unión civil avalada por el Estado. De hecho las uniones celebradas por el *mayori* suelen llevarse a cabo fuera de la iglesia, en domicilios particulares durante alguna celebración con *tesgüino*, o bien en el propio cabildo, fuera del atrio. Pocas veces se realiza en la comisaría ó ante la presencia del comisario de policía, quien sería el responsable de elaborar el acta de matrimonio para el registro civil. Y si son pocos quienes celebran su matrimonio civil; son muchos menos quienes celebran el

religioso bajo la dirección de un sacerdote. Sin embargo, un acto central dentro del protocolo en la formalización de la unión de la pareja es el consejo que imparte a los contrayentes. Asuntos relativos a la estabilidad del matrimonio y a la cría de los hijos son constantes en su discurso. Si se ventila un amasiato el *mayori* personalmente acude con la pareja para invitarlos a someterse al protocolo en cabildo. Con saludo de mano, un suave roce de una mano hacia arriba con otra hacia abajo, los nuevos esposos cierran su pacto. Entonces se reparte el *tesgüino* y se celebra la nueva unión.

El trabajo del *mayori* se encuentra sumamente vinculado a las labores del sacristán, pero su responsabilidad conlleva el hecho de ser el depositario y guardián de los valores morales de la sociedad *ralámuli*. Cuida las entradas a la iglesia durante la misa y al panteón, protegiéndolo de la intromisión del ganado. En esta calidad otorga consejo, no sólo a las parejas que deciden crear una familia, sino también todo fiel ó autoridad tradicional que lo requiera. Es el *mayori* quien convoca a la feligresía a presentarse a la iglesia cuando va a dar comienzo cualquier actividad religiosa. Complementa las funciones del sacristán tanto en la supervisión de cantoras y *tenanches*, como en la correcta aplicación de incienso al templo. Comparte con el *aríwasi* la función de repartir los bastones a los gobernadores al inicio de una reunión de cabildo.

El *mayori* podría considerarse uno de los asistentes inmediatos del sacristán, sólo que su responsabilidad conlleva el hecho de ser el depositario y guardián de los valores morales de la sociedad *ralámuli*. Cuida las entradas a la iglesia durante la misa y al panteón, protegiéndolo de la intromisión del ganado. En esta calidad otorga consejo, no sólo



a las parejas que deciden crear una familia, sino también todo el poder o autoridad tradicional que lo requiera. Esta autoridad convoca a la feligresía a presentarse a la iglesia cuando va a dar comienzo cualquier actividad religiosa. Complementa las funciones del sacristán tanto en la supervisión de cantoras y *tenanches*, como en la correcta aplicación de incienso al templo. Comparte con el *aríwasi* la función de repartir los bastones a los gobernadores al inicio de una reunión de cabildo. Los 4 *mayori* son adultos mayores (*chérame*), de poco español, uno es *owiríame* y tres de ellos tienen serios problemas de audición (Ídem).

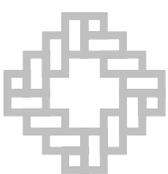
Las *tenanches* son en su totalidad mujeres. Son seis las ocupantes del cargo y su duración es indefinida. Su nombramiento lo otorga el sacristán y puede ser obtenido tras varios años de labor y dedicación como *tenanche*. Su función primordial es guardar el orden y la limpieza del templo y de sus santos. Sin embargo, el elemento más distintivo es el esparcir por la iglesia el humo del incienso o *moriki*, que es una sustancia procesada por insectos y traída de la barranca ex profeso para actos rituales. Son responsables de prender y apagar las velas, así como de acompañar al sacristán con el canto y las oraciones. Su papel es eminentemente religioso y se desempeña los domingos y en festividades. Al cargo de *tenanche* lo acompaña el de cantadora o *cantorsi*. Son seis las encargadas de interpretar los cantos religiosos y rezos en ceremonias religiosas específicas.

El cargo de *chapeyón* es permanente. En toda celebración festiva, el *chapeyón* cumple con el papel de coordinar a los matachines durante las fiestas o *yímare*, y todo lo relacionado con esta esfera de la fiesta, sea la música o la comida. Como

matachín principal conoce todos los pasos de la danza. El *chapeyón* puede desempeñarse sin nombramiento aunque debe recibirse tarde o temprano de parte del sacristán. De hecho la responsabilidad de *chapeyón* opera más por la experiencia y los conocimientos acumulados que por el consenso de una asamblea. También se encuentra bajo el sistema jerárquico existente en los cargos de tipo político. Hay un *warú chapeyón*, seguido de los *petá tabiré chapeyones*. En total cuatro dentro de la estructura de autoridades. Se les identifica a menudo por un chicote que portan en la mano durante el baile (Ídem).

Los seis Monarcos o *munaarc* son quienes dirigen la danza de matachines ocupando la posición del medio. Junto con el *chapeyón* ocupa una posición principal entre los danzantes. Otra de las autoridades de la Semana Santa es el fariseo. Se distingue por un tocado de plumas y una espadita de madera. Este se nombra el 1er domingo de cuaresma o el miércoles de ceniza, y en reunión de cabildo se reparten responsabilidades, a partir de ahí su responsabilidad durará tres meses, que es lo que dura el proceso de la fiesta. Tiene una elevada responsabilidad en la organización de la fiesta de Semana Santa y su labor en la seguridad de la fiesta se traslapa con la de los soldados o capitanes.

El pueblo de Cusárare se encuentra dividido entre “arribeños” y “abajeros”, en función de la corriente del río que cruza el pueblo cabecera. El conjunto de rancherías que se encuentran en la dirección de donde proviene la corriente del río, que coincide con la dirección del camino a *Yabuirachi* pertenecen a la dirección de “arriba”, mientras las rancherías que se encuentran en la dirección de la corriente del río se identifican como “abajeros”. En este sentido la población tiene



definida la adscripción de cada habitante a uno de estos dos polos. La división es aplicable a un principio de oposición que adquiere su expresión visible durante las festividades o en los juegos ó deportes tradicionales. Los matachines por ejemplo, “compiten” entre “arribeños” y “abajeños” en actividades como la danza, las luchas de semana santa (*nigirapa*) y la carrera de bola.

Finalmente, el fiestero es quien realiza la ofrenda a *Onoríame-Iyerúame*. Este cargo se renueva por elección cada tres años y adoptar esta responsabilidad implica una cuantiosa inversión, por lo que es frecuente que su desempeño se reduzca solo a un año. Idealmente cada celebración requeriría seis fiesteros, aunque sólo se llegue a tener uno o dos por escasez de voluntarios. Su responsabilidad es garantizar que no falten alimentos para la fiesta, que va desde las tortillas, el pinole y el tescüino, hasta las reses que se habrán de sacrificar.

La práctica jurídica en el sistema normativo ralámuli

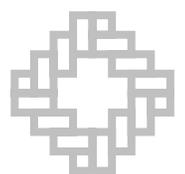
Una de las funciones principales del sistema de gobierno ralámuli es la impartición de justicia. Con la coordinación de los funcionarios del gobierno y mediante un procedimiento bien establecido, se sanciona la conducta de los transgresores del orden social indígena. Aunque existen particularidades en cada pueblo, en general existe una estructura común. De toda la estructura de cargos, compuesta por funcionarios civiles, religiosos y festivos, sólo una parte es la encargada de vigilar y sancionar la conducta de los infractores (Saucedo et al, op. cit).

En primer lugar los *siríame* son

quienes orientan la conducta de la población a través del consejo o *navésari*. El *siríame*, los gobernadores auxiliares, los generales, los capitanes, el *arivasi* y los soldados son los encargados del proceso de impartición de justicia hacia el interior del grupo cuando una persona o familia lo solicita. La participación del comisario de policía queda establecida a partir de la comisión de los delitos considerados como graves y que el cuerpo tradicional no puede resolver.

Dentro del sistema de impartición de justicia, existe una figura que, específicamente, se encarga de vigilar y sancionar el comportamiento moral y/o religioso. En el primer caso se trata del mayor, *mayori* o *mayola*. Su función es la de orientar y aconsejar sobre el comportamiento de niños, jóvenes, mujeres y parejas. Los problemas conyugales, de abandono de parejas y el “adulterio”, son tratados por estos funcionarios. El *mayori* tiene el conocimiento suficiente sobre la tradición y costumbres de sus pueblos. En general, los conflictos o faltas que tratan de ser resueltos por el sistema de justicia indígena, son los problemas familiares y conyugales, la violencia intrafamiliar, los pleitos, las riñas, la violencia en las fiestas con tescüino, algunos robos y los daños en propiedad ajena provocados tanto por las personas como por el ganado. Estas situaciones son consideradas como menores y existe la certeza de que pueden ser resueltas de manera local, en asamblea o cabildo (*ídem*).

En todos los casos las decisiones sobre las multas y sanciones aplicadas, son tomadas en asamblea, con el consenso de todos los asistentes y con la opinión de los demandantes. Los funcionarios no deciden de manera unilateral sobre las penas impuestas. Finalmente, además del pago de la multa, el consejo o *navésari* continúa siendo un aspecto



importante en la aplicación de justicia (Ídem).

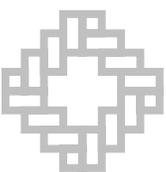
Los sistemas normativos y el ejercicio de la ciudadanía indígena.

Como se puede ver en lo planteado hasta ahora, los factores envueltos en el análisis de la práctica política indígena al interior y al exterior desde sus órganos locales, envuelve una diversidad de factores que no solo nos deben llamar la atención por la complejidad que conforman, sino por que el fenómeno adquiere sentido para nuestra lente externa una vez que lo tratamos de comprender a través de sus interrelaciones. Por ejemplo, uno de los errores en el estudio de la pobreza, ha sido la grave omisión de no vincularla con las estructuras políticas que la reproducen. En este sentido, la importancia de entender la participación política y el ejercicio de derechos entre los indígenas, yace en la dominación de carácter histórico y colonial que se ha ejercido sobre ellos en función de su diferencia cultural. Como menciona Garzón, el ejercicio de la ciudadanía indígena tiene sentido en la medida de que atiende a la colonialidad del poder que subyace en la opresión estructural que ha caracterizado la relación del Estado con los pueblos indígenas. Es por ello que el ejercicio de la autodeterminación a través de sus sistemas normativos internos es una ruta clave para recuperar su poder de decisión y reivindicar su derecho a la autonomía, que implica entre otras cosas el derecho a la consulta, al territorio ancestral, a la personalidad jurídica colectiva y reclamos de realizar acciones por su propia cuenta con alcances e implicaciones que quizás aún no calculamos lo suficiente.

Una serie de intentos de despojo territorial que se llevaron a los tribunales

ejemplifican la forma en que comunidades ralamuli antes ejerciendo política al interior, se vieron empujadas a movilizarse frente al Estado con el fin de defenderse, lo cual, en algunos casos llevó no sólo a que los magistrados les dieran la razón, sino a recibir el reconocimiento de su derecho a la propiedad que antes de la agresión no poseían. El proceso de ejercicio de su ciudadanía comenzó con el acercamiento a quienes consideraron que podían asesorarles jurídicamente de manera adecuada. Simultáneamente inició el esfuerzo por visibilizarse ante la sociedad y ante el poder judicial, pues la silenciación de que habían sido objeto ya había sido incluso normalizada a nivel institucional. Una segunda etapa consistió en formarse en expresarse en público en un idioma distinto al materno y apropiándose de un léxico y un discurso que les sería funcional para ser más persuasivos frente a la opinión pública. Del cabildeo en el poder judicial, pasaron al senado de la república y de ahí a la Corte Interamericana en Washington D.C.

Sus testimonios fueron también recogidos por periodistas, investigadores y documentalistas, ámbitos que contribuyeron de manera importante para mostrarse a sí mismos y sus luchas ante un público más amplio. En otra etapa sufrieron en respuesta a su actividad política, descalificación y persecución por parte de actores políticos y pistoleros a sueldo que amenazaron y en los casos de Guadalupe y Calvo y Carichí asesinaron a defensores y líderes. En una etapa más reciente algunas comunidades que ganaron sus juicios contra empresas fueron indemnizadas por los daños causados por la infraestructura y ahora se enfrentan a desafíos internos para la administración del recurso, mientras dialogan con el estado para el ejercicio efectivo de los fideicomisos creados. En todos los casos la plataforma para las tomas



de decisiones han sido los órganos de gobierno de cada comunidad (Almanza, 2013).

Aunque se han realizado reformas a la constitución hace más de una década, éstas son insuficientes, pues aún permanecen los prejuicios y estructuras sociales y políticas cuyos mecanismos siguen manteniendo a los pueblos indígenas, simbólicamente y materialmente en el nivel más bajo de la escala social y económica del país. Es por ello, que la desigualdad social y económica no puede ser separada de la discriminación, lo que incluye género, clase, etnicidad y otras. Pero con todo y una estructura social que les desfavorece, los grupos sociales no actúan pasivamente; son protagonistas con iniciativa, memoria histórica y capacidad de emancipación y adaptación a las condiciones sociales. Históricamente los actores sociales organizados y subalternos han mostrado su resistencia a la exclusión, a veces a través de la rebelión abierta, y en otras ocasiones por medio de la organización, creación de redes, estrategias de comunicación y la manifestación pública y política, así como través de la negociación y el diálogo con los antagonistas.

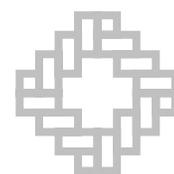
En este proceso histórico que ha resultado en la marginación material y cultural de pueblos como el indígena, si bien se han generado modelos de explicación economicistas que dan cuenta de la exclusión, la pobreza y creación y distribución de riqueza; también existen modelos culturales que se enfocan en la relación entre pueblos y comunidades indígenas y Nación, la interpretación de los fenómenos culturales, la identidad y las estructuras de poder. Más bien conviene pensar en la exclusión como fenómeno complejo de múltiples aristas del que todos formamos parte.

Lo que pocas veces se ha reflexionado es el papel de las democracias comunitarias para la superación de la exclusión social y política de las comunidades y pueblos que la practican a su interior. La falta de representatividad política, por ejemplo, juega un factor determinante en la marginación de cualquier actor social, quien verá empeorar sus condiciones de vida en la medida en que no sea él quien tome las decisiones que atañen a su propio proyecto de vida.

A diferencia de la ciudadanía ejercida en los espacios institucionales y públicos, el ejercicio de la autodeterminación dentro de los sistemas normativos es la forma en que las comunidades ejercen los derechos que les importan, vivir bajo su propio esquema de normas, con respeto por parte del Estado y otros poderes, con reconocimiento de su diferencia cultural, con la asignación de recursos económicos a los que tienen derecho como ciudadanos, y con el respeto a decidir lo que va o no a desenvolverse al interior de su territorio.

El ejercicio de la autodeterminación en el marco de los sistemas normativo se complica seriamente si no existen condiciones materiales mínimas para llevarlo a cabo. Por ejemplo, si no se cuenta con propiedad sobre la tierra, como es el caso de los asentamientos rálámuli urbanos, no es posible decidir libremente el uso que se le habrá de dar. No obstante lo anterior, estos sistemas normativos aún persisten en muchísimas comunidades indígenas del norte indígena mexicano.

El debate de la diversidad cultural requiere vincularse con los enfoques políticos de las ciencias sociales y traer de nuevo la democracia a la discusión. En este sentido, el problema del Estado pluricultural no



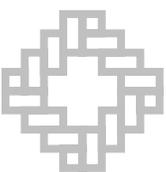
subyace sólo en el abordaje de lo que más bien son los efectos de las causas, por ejemplo, problemas económicos y de discriminación que tienen su origen en el desplazamiento del poder de decisión de los pueblos y comunidades no sólo indígenas. El diseño actual del Estado moderno, es resultado de un patrón de poder colonial y colonialista, que impuso unidades políticas abarcativas basadas en un Estado-Nación Centralista, luego en una República, y en distintos niveles de gobierno como es el estado y el municipio que poco ó nada respondían o responden a las formas de organización de base territorial, como son los barrios, ranchos, rancherías, comunidades, pueblos, villas, ciudades y otras formas de organización territorial y política. Algunas de estas colectividades cuentan con sistemas normativos propios desde donde se conocen y plantean las problemáticas, y vías de solución, sin embargo, usualmente ignorados por las instancias de poder establecidas desde el Estado centralista, como son cabildos, ayuntamientos, congreso del estado, gubernaturas del estado, secretarías de estado, y otras formas autodenominadas como autoridad del estado que se adjudican el monopolio en el ejercicio de la democracia.

La idea de ciudadanía étnica pertenece a la esfera del reconocimiento en el sentido que existe una lucha desde el interior de los pueblos por la reivindicación de derechos colectivos, a la afirmación de la diferencia en tanto sujeto colectivo y en el marco de un Estado.

La ciudadanía se ejerce en ese sentido, no sólo acotada a la idea de un sujeto del Estado, individual y sometido y disciplinado al marco jurídico de éste, pues la reivindicación de los derechos humanos de los derechos indígenas parte de que los pueblos

indígenas son preexistentes al Estado-Nación moderno y como tales, no se sostiene la aceptación sumisa de las divisiones, fronteras, demarcaciones, y formas de propiedad establecidas por el Estado moderno por encima de los territorios ancestrales. Muestra de ellos son las demandas y reclamos de pueblos transfronterizos y comunidades indígenas que impugnan sólidamente y en el marco del derecho estatal la adquisición de una ciudadanía única y las limitaciones en el cruce fronterizo (Como kikapús y o'odham), así como el establecimiento de propiedad privada y social al interior de sus territorios ancestrales colectivos (como son los casos ralámuli de Repechike, Witosachi y Choréachi) (Herrera, 2016; Loera, 2014; Almanza, 2013).

El caso de estudio nos muestra que más que una lucha transformativa, el pueblo ralámuli ha optado por desarrollar y desenvolverse dentro de sus propios espacios políticos sin cuestionar su pertenencia al Estado-Nación. Mas bien, parece haber una estrategia de resistencia, en la que mas que denunciar la exclusión se emplea una estrategia de no inclusión, o inclusión selectiva o estratégica, en la que se acepta la colaboración con el Estado en lo que les puede ser de provecho, sin comprometer su identidad y su cohesión como colectividad con un proyecto civilizatorio distinto. Pero al momento en que la relación con las instituciones externas parece vulnerar sus valores, entonces acuden a movilizar su red de vínculos con actores de su confianza y si es necesario, enfrentar por la vía directa, legal, burocrática o política cualquier despojo o agresión de que sean objeto, como lo puede testificar los frecuentes litigios por la tierra contra particulares, en donde llegan a ser acompañados por organizaciones civiles –de



derechos humanos o consultorías-, colectivos, actores en lo individual, abogados u otros profesionales, instancias gubernamentales, partidos y la propia Iglesia.

Con lo anterior se observa, que la ciudadanía ejercida desde el sistema normativo ralmuli, se encuentra alejada de los términos liberales desde los cuales se quiere encasillar el concepto. Estamos hablando en este caso de un sujeto colectivo que existe bajo un marco de autonomía frente al Estado, y como tal resuelve sus propios asuntos desde el interior cuando la comunidad puede resolver los asuntos, y también hacia el exterior, cuando deciden que es necesario acudir al Estado en tono de comunicación, solicitud o reclamo.

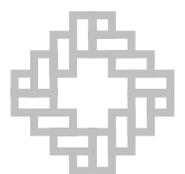
Mientras tanto otros actores solidarios en el campo de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas realizan una intensa acción de cabildeo en lo nacional e internacional con el fin de avanzar en la garantía en el ejercicio de esos derechos, y en cuyos procesos colaboran de cerca con personas y miembros de las comunidades indígenas. No es casual que en el centro de los debates y argumentaciones de estos actores solidarios, se encuentre la reivindicación del derecho a la autodeterminación, en la cual el respeto a los sistemas normativos internos juega un papel preponderante.

Consideraciones finales.

En el presente artículo, se exploró el sistema normativo ralmuli del pueblo de Cusárare bajo el enfoque de la ciudadanía étnica, como una manifestación del ejercicio de derechos de un sujeto político en el marco del Estado mexicano, como una

expresión invisibilizada en contracorriente a la exclusión social y política de los pueblos y comunidades indígenas, pero también como una praxis política a través de formas de organización preexistentes al Estado-Nación Mexicano que por sí misma pone en cuestión los rígidos y estrechos marcos normativos bajo los cuales el estado accede a reconocer a los sujetos políticos y a otorgarles la personalidad de sujetos de derecho público. En todo caso, son los pueblos y comunidades quienes a través de sus propias estrategias pueden poner los términos de la relación, de igual a igual frente al Estado, considerando su carácter de sujetos jurídicos culturalmente diferenciados, con jurisdicción sobre su propio territorio y de su propio sistema político.

El caso del ejercicio de la justicia es un ejemplo muy ilustrativo del ejercicio de derechos de los pueblos y comunidades indígenas basado en principios muy distintos a los de del sistema jurídico mexicano, demostrando a lo largo de siglos su funcionamiento en la reparación de la falta, la rectificación por parte del transgresor, así como la restauración de las relaciones y la normalidad al interior del grupo. En contraposición, el sistema jurídico del Estado en muchos países, se ve rebasado para combatir el crimen organizado y la estela de impunidad y violaciones a los derechos humanos de civiles inocentes. Aunque se les siga considerando sujetos pasivos, los actuales Primeros Pueblos de esta región serrana no sólo han puesto en tela de juicio el universalismo del sistema político moderno, sino que muchos mantienen su espacio de autodeterminación en el que reproducen su sistema de relaciones que, aunque con transformaciones y el desafío del narco, aún goza de cabal salud en pleno siglo XXI.



Bibliografía

Almanza Alcalde, Horacio; Juan Jaime Loera; Gabriela Hernández Doode; Victoria Granados; Isadora Mora y Eugenio Porras (2006) *Diagnóstico Sociocultural de los Pimas del Estado de Chihuahua, México*: Instituto Chihuahuense de la Cultura/ Solar

Almanza Alcalde, Horacio (2013) *Land Dispossession and juridical Land Disputes of Indigenous People in Northern Mexico: A Structural Domination Approach*. PhD Thesis, University of East Anglia at Norwich, School of International Development

Bennett, Wendell and Robert Zingg (1935). *Los Tarahumaras. Una tribu india del norte de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Castellanos Guerrero, Alicia (coord.) (2003) *Imágenes del Racismo en Mexico*. Mexico: Plaza y Valdes

CDI/PNUD (2006A). *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006*. México: CDI/PNUD.

Online: http://www.cdi.gob.mx/idh/informe_desarrollo_humano_pueblos_indigenas_mexico_2006.pdf [accesado el 16 enero 2008]

CDI/PNUD (2006B). *Regiones Indígenas de México*. México: CDI/PNUD

Online: http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones_indigenas_cdi.pdf [accesado el 16 enero 2008]

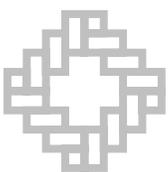
Deeds, Susan (1992) “Las rebeliones de los Tepehuanes y Tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya”, en: *El Contacto entre los Españoles e Indígenas en el Norte de Nueva España*, Chihuahua, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992, pp.9-40.

De la Peña, Guillermo (2002) “Social Citizenship, Ethnic Minority Demands, Human Rights and Neoliberal Paradoxes: A Case Study in Western Mexico”, in: Sieder, Rachel (ed). *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Basingstoke: Palgrave McMillan

De la Peña, Guillermo (1999) “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada”, en: *Desacatos 1* [http://www.ciesas.edu.mx/Desacatos/01%20Indexado/Saberes_1.pdf] [accesado el 30 abril 2009]

De la Peña, Guillermo (1995) “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo”, en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, 6, 1995b, pp. 116-140.

Fernández Ramos, Ma. Guadalupe (2015) *Espacio Con-Sentido. Cultura y Territorio entre los Tarahumaras*. Chihuahua, Chih: Instituto Chihuahuense de la Cultura



Garzón, Pedro (2016) *Ciudadanía Indígena. Del multiculturalismo a la colonialidad del poder*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales

González Rodríguez, Luis (1987). *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. SEP, México.

González, Luís; Gutiérrez, S; Stefani, P; Urías, M. y Urteaga, A. (1994). *Derechos Culturales y Derechos Indígenas en la Sierra Tarahumara*. México: UACJ, Estudios Regionales 8.

Herrera, Carmen (2016) *Informe: Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas de la Sierra Tarahumara*. Chihuahua: Alianza Sierra Madre/Consultoría Técnica Comunitaria A.C./Tierra Nativa

Hillerkuss, Thomas (1992) “Ecología, Economía y Orden Social de los Tarahumaras en la época prehispánica y colonial”, en: Felipe Castro Gutiérrez (ed.) *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 12, México, I I H – U N A M, pp. 9-62.

Jordan Bill (1996) *A Theory of Poverty and Social Exclusion*. Cambridge: Polity Press.

Kennedy, John G. (1970) *Inápuchi. Una comunidad Rarámuri Gentil en la Sierra Tarahumara*. México: Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones especiales 58

Kabeer, Naila (ed) (2005) *Inclusive Citizenship. Meanings and Expressions*. London: Zed Books

León, Ricardo (1992). *Misiones Jesuitas en la Tarahumara. Siglo XVII*. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua.

Levi, Jerome. M. (1999) *Hidden Transcripts Among the Rarámuri: Culture, Resistance and Inter-Ethnic Relations in Northern Mexico*. *American ethnologist* 26 (1): 90-113

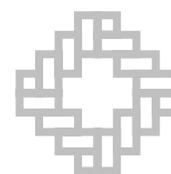
Leyva, Xochitl (2002) *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Biblioteca Virtual FLACSO

Loera González, Juan Jaime Federico (2014) *Impactos de las políticas Neoliberales entre el Pueblo Rarámuri: Conflictos de Tierra y Engranaje Institucional del Ejido*. *Espacialidades* 4(1): 5-42

Martínez Juárez, Víctor; Horacio Almanza Alcalde; Augusto Urteaga Castro Pozo (2006). *Diagnóstico sociocultural de diez municipios de la Sierra Tarahumara*. Documento inédito.

Merrill, William (1988) *Rarámuri Souls: Knowledge and Social Process in Northern Mexico*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press

Molinari, Claudia y Eugeni Porras (eds) (2001) *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*. CONACULTA/INAH/Congreso del Estado de Chihuahua LIX Legislatura



Morales, Marco Vinicio (2005). *Entre el Siríame y el Bisirenti. El Modelo Político Igualitario Rarámuri frente al Sistema Jerárquico del Estado Mexicano*, Tesis de Licenciatura, ENAH, México

Pakulski, Jan (1997). *Cultural Citizenship*. *Citizenship Studies* 1 (1): 1997

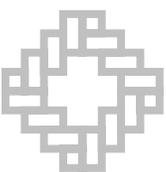
Pennington, Campbell W. (1963) *The Tarahumar of Mexico: Their Environment and Material Culture*. Salt Lake City: University of Utah Press

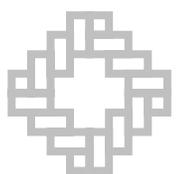
Percy-Smith, Janie (ed.) (2000). "Political Exclusion", in: *Policy Responses to Social Exclusion: Towards Inclusion?* Buckingham/Philadelphia: Open University Press.

Perez-Cirera, Vanessa, Jon C. Lovett (2006) *Power Distribution, the External Environment and Common Property Forest Governance: A Local User Groups Model*. *Ecological Economics* 59: 341-352

Sariego, Juan Luis (2008) *La Sierra Tarahumara: Travesías y Pensares*. México: ENAH Chihuahua/ INAH/CONACYT

Saucedo, Eduardo; Gabriela Fierro, Horacio Almanza, Marco Vinicio Morales y Rodolfo Fierro (2007, inédito). *Vigencia de los Sistemas Normativos de los Pueblos Indígenas de la Sierra Tarahumara. Los casos de los pueblos rarámuri y ódami*.





Entre conductas y sentencias. El sistema normativo Pima.

Sergio Demian Carreón Arias

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México

Introducción

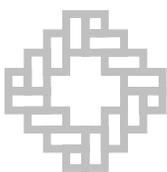
Los usos y desusos del derecho es un tema recurrente en las investigaciones sociales. Algunas veces se piensa que el Derecho es igual para todos; y que todos los pueblos del mundo funcionan con la misma lógica a la que estamos acostumbrados en nuestra sociedad, es decir, a ver la legalidad, la justicia y las normas de modo etnocéntrico, como si las formas jurídicas fueran unitarias, homogéneas, racionales y equilibradas para toda la población de una región, Estado y continental. De hecho, vale decirlo, el derecho positivo promueve esa fijeza paradigmática. Este enfoque es más próximo a concepciones colonialistas que a la defensa de particularismos y perspectivas que avalen la diversidad cultural, las libertades humanas, los albedríos organizativos de la sociedad y las estructuras normativas que motivan el “buen vivir” de los pueblos. Por ello, el presente escrito es más una aproximación de corte antropológico que jurista sobre *lo legal*, ya que ver al derecho “desde afuera”, da un ángulo para examinarlo como una realidad social con sus propias peculiaridades; igualmente, así damos cuenta que “los sistemas jurídicos se encuentran inmersos en la cultura y el poder” (Krotz, 2002:24)

En estas líneas –de modo muy sintético y preciso– hago un acercamiento a esa pluralidad normativa vigente en nuestro planeta; utilizo el caso del pueblo originario pima (*o’oba*), siendo éste un grupo humano que ha “constituido a sus sujetos concretos”, mismos que echan a andar su ideología para

normativizar su sociedad y sus aparatos jurídicos y materiales de existencia (Althusser, 2008:60). Desarrollar esta reflexión implica cuestionamientos sobre la vigencia de la justicia y de los sistemas normativos en la vida cotidiana de los pimas: ¿Entre los *o’oba* existe un orden jurídico que rebase el plano de lo ideológico?, ¿hay algún órgano interno que regule o asegure la impartición de justicia en la práctica? En caso de haberlo ¿quién imparte justicia en las localidades pimas? Responder estas cuestiones permite internarnos en las formalidades normativas de esta sociedad, modalidad que –cabe decirlo en primera instancia– no es evidente en la práctica ordinaria del grupo, como sí se ha advertido, según lo expuesto en otras investigaciones, sobre los pueblos *ódami* o *tepehuán*, *ralámuli* o *tarahumara* y, en menor medida, *warihó* o *guarijío* (Gotés, et.al., 2010; Gutiérrez, 1993; Harriss, 2013; Plancarte, 1954; Sariego, 2013 y 2008; Stefani y Urteaga, 1994). La realidad jurídica de estos grupos de la llamada Sierra Tarahumara puede contrastar con el caso pima; no obstante, vale argüirlo en algunas circunstancias, el sistema pima puede ser similar con los demás grupos étnicos de la Sierra Madre Occidental.

La costumbre y la pluralidad de lo normativo

Es fundamental discurrir las implicaciones de los sistemas normativos sobre lo que las comunidades indígenas y sus actores sociales denominan “el costumbre”. Dentro de la costumbre se halla la organización social, las formas de



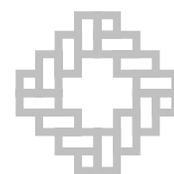
gobierno, la religiosidad, los lazos parentales, las redes de cooperación, reciprocidad y redistribución de bienes, el trabajo colectivo, entre otros menesteres propios de la dinámica y las prácticas culturales de los pueblos originarios del noroeste de México y quizá del continente.

Entonces, ¿qué entendemos por sistemas normativos o normatividad entre los pueblos indígenas? Sin duda, puedo expresar que la normatividad es un sistema creado a partir de las matrices culturales de un grupo humano. Dicho así, el pueblo está regido por la tradición o la costumbre, con la finalidad de observar y regular conductas consideradas anómalas o “desviadas”, así como para ejercer acciones resolutorias que medien en los conflictos internos de la comunidad. En este sentido, la razón de las normas sociales es consolidar el “deber ser” entre la población, y ese deber ser se funda en principios morales y éticos designados por lo que la propia cultura designa como el “tipo ideal” de persona. Planteada en estos términos, implica lo que ya se aclaró desde los primeros estudios antropológicos al respecto: esto es, que en la vida de los indígenas se manifiesta una “sumisión automática a las costumbres” sin coerción constrictora; y, aunque ésta pueda ser violada o transgredida, el temor al castigo físico y la insumisión voluntaria a la tradición puede no prevalecer; en este caso, más bien, el implicado se ve atemorizado por la normativa que presiona su psicología y las relaciones sociales que le afectan su vida diaria (Malinowski, 1986:21-29). Ello se afirma porque las normas de la sociedad operan como un *panóptico* que vigila, controla y corrige, no tanto por lo que se violente o lo que se arremeta con agravios, sino por lo que el colectivo pueda sojuzgar, individualizando

al autor del acto y dejándolo a su suerte frente al grupo (Foucault, 1999:239-240).

Comprender *lo jurídico* en sus múltiples dimensiones prácticas –es decir en sus diversas manifestaciones culturales– se enmarca en la fenomenología de la Pluralidad Jurídica. Este es un paradigma ilustrativo del dinamismo que tienen algunos grupos humanos para resolver conflictos y controversias, solventando el uso dual y sistemático de las leyes escritas y la normativa indígena, sin que uno u otro discrimine su existencia (Merry, 1988; Starr y Collier, 1985). El pluralismo jurídico –en paráfrasis de Griffiths, (1986:3)– desarraiga el centralismo del derecho de Estado respaldado por ideologías burguesas, liberales y racionalistas. Además, dicha legalidad estatista considera a las *formas de justicia indígena* como “sistemas inferiores” supeditados a la ley positiva de lógica colonial.

Esta crítica a la legalidad dominante – junto a movimientos de reivindicación étnica y de emancipación social, que de alguna manera inciden en las legislaciones nacionales– propicia que los regímenes estatales aprehendan y emprendan otros abordajes de los conflictos y las querellas acaecidas en las poblaciones étnicas y las minorías sociales. Ello abre brecha a los sistemas normativos subalternos para que las sanciones y resoluciones a los delitos “menores” y los conflictos locales puedan ejercerse desde sus actores, autoridades y reglas consuetudinarias, sin contravenir la Ley oficial o caer en usos *ilícitos* de “la costumbre”. Asimismo, reconocer los sistemas normativos indígenas, en cuanto a su vigencia y su ejercicio, hace plausible que el Estado neoliberal cese sus percepciones denigrantes al respecto, pues considera que



la costumbre incita a prácticas “cambiantes, irracionales, informales e *ilegibles*” (Poole, 2006:10 y 18).

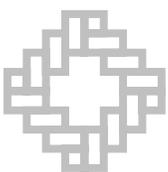
Es dificultoso conceptualizar la normatividad como algo homogéneo entre los pueblos originarios de la Sierra Madre Occidental, incluso de todo México, del continente y del planeta, ya que los sistemas son producto de los procesos históricos en los que se ve inmiscuido cada pueblo. Los grupos étnicos responden a prácticas definidas por parámetros culturales, mismos que dibujan los patrones normativos que rigen la vida misma, la organización grupal y las relaciones con el ambiente (natural y social). De ahí que estas formas jurídicas autóctonas se entiendan como “las normas y sistemas de valores propios que se mantienen vigentes en la vida social de las comunidades indígenas para resolver disputas” (Quintal y Castilleja, 2010:15). Estas normas no están escritas ni codificadas como las Leyes nacionales; en cambio sí están inmersas en la estructura social de las comunidades. Lo que los miembros de las comunidades indígenas consideran como *lo legal, lo jurídico, lo normativo*, responde al comportamiento normalizado y al control social edificado en lo que los agentes denominan “el costumbre”, como ya se dijo, por eso su raigambre cultural. Dicho de otro modo, el sistema normativo funciona así porque “son costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad” (Stavenhagen, 1990:30). Aquí entran en juego actos o prácticas jurídicas dictadas por dicha costumbre para sancionar y solucionar conflictos. Es por eso que “en sociedades de pequeña escala, los códigos morales y sistemas de sanciones sociales informales son de fundamental importancia, porque son valores compartidos en mayor o menor medida por los miembros del grupo”, los

cuales son elaborados y aceptados por la colectividad (Chenaut, 2011:345).

Ahora bien, durante las estadías de trabajo en campo en varias comunidades serranas de Chihuahua y Sonora, percato que el sistema normativo y sus formas jurídicas (igual que el propio gobierno tradicional o aparato político autóctono), afrontan una serie de dificultades manifiestas como un conflicto al interior del grupo, y de éstas en relación con los actores externos de la comunidad.¹ Dicho conflicto procede de las contradicciones suscitadas de la coexistencia del aparato jurídico y político de las poblaciones indígenas para con formas disímiles de gobierno y regímenes legislativos que operan en un mismo escenario. Tal situación deriva en desentendimientos y en procesos poco claros cuando hay controversias, delitos, querellas o confrontaciones, en los que muchas veces las autoridades indígenas se ven rebasados y, por lo tanto, amerita la intervención de otras instancias judiciales del Estado. Este hecho nos transfiere de inmediato a efectuar un análisis procesual, en concordancia a las dinámicas interétnicas locales y a las peculiaridades de los pueblos indígenas.

Los sistemas político-jurídicos compiten entre sí (el autóctono y el del Estado). A veces coinciden, otras veces se confrontan, se sobreponen, se articulan y muchas veces se interpenetran. Visto desde el “pluralismo jurídico”, si esta situación se manifiesta, en realidad hablamos de lo que la sociología del derecho, la ciencia política y la antropología jurídica reconocen como interlegalidad, entendida ésta como una maniobra reciente de agrupaciones sociales, y aceptada por algunos Estados pluriétnicos (como México), para resarcir, solucionar y dictaminar conflictos jurídicos en los

¹ Los agentes/actores externos suelen ser instituciones públicas y privadas, además de los organismos de la sociedad civil, el hampa, otras comunidades indígenas y mestizas, y sociedad en general.



que algún colectivo incurra, considerando la utilidad del sistema normativo y de las leyes nacionales, mezclados, para afrontar la querrela. Es decir, la *interlegalidad* se vuelve un recurso ventajoso para explicar las agencias del derecho consuetudinario como una acción que fusiona el sistema normativo, la ley positiva y las estrategias emergentes de los procedimientos involucrados en disputas y conflictos comunitarios (Santos, 2009:73).

Advierto que, si se diluye la vigencia del sistema normativo, de los cargos tradicionales, las funciones, las competencias y las facultades de los agentes implicados en temas de justicia indígena, puede verse suplantada la costumbre y la organización sociopolítica, por asimilar ese otro sistema dominante de doctrina positivista, que en la mayoría de las veces resulta ser ajeno o impuesto. Lo importante de esto es que los pueblos indígenas –y en particular lo argumentado en este escrito sobre el pueblo pima– mantienen su vigencia en las dinámicas que involucren relaciones interétnicas. En ese caso, se producen estrategias propias, agencias definidas por parámetros sociales que permiten adaptarse a escenarios que incitan a sortear hechos jurídicos promoventes de un sostén al proyecto étnico que les convenga. En otros términos, el sistema normativo y sus formalidades –y por lo tanto la costumbre– forma parte de un proceso adaptativo en constante reconstrucción, ya que es flexible, es versátil. Por esta razón, las poblaciones ágrafas ven inverosímil escribir los códigos normativos legados por los ancestros. En este sentido, resulta importante destacar que la normatividad cambia con el paso del tiempo, en concurrencia y concordancia a las

circunstancias. Por consiguiente, “una posible *codificación* del derecho consuetudinario tendría la desventaja de despojarlo precisamente de su naturaleza dinámica y flexible, en la cual reside su utilidad para los pueblos indígenas” (Stavenhagen, 1990:42-43)

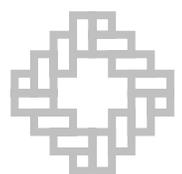
La normatividad Pima

Hemos de reconocer que, para el pueblo originario pima, no se cuenta con registros históricos certeros de un sistema normativo, ni aparato jurídico, ni de organización sociopolítica prehispánica, que pudiese ser vigente y caracterice a la etnia.² En cambio, sí existe información sobre la ordenanza jerárquica acaecida en la Colonia. Ésta fue el resultado de las imposiciones coloniales de jurisdicción novohispana, así como por la intromisión evangélica cristiana. Dichas enmiendas organizativas perduran; algunas se han diluido y otras se entreveran con el ejercicio contemporáneo de las instancias en los tres niveles de gobierno (municipal, estatal y federal) y los agentes religiosos los cuales marchan como un sistema paralelo al propio ordenamiento normativo indígena (Gotés, *et.al.*, 2010:153-163).

Los pimas actuales se autodenominan *o'oba*, término que designa a “la gente. Se adscriben como descendientes de la etnia y se identifican como “pimas” al decirlo en idioma español. Por su parte, de charlas triviales entre ellos mismos, en idioma materno se nombran *o'ob* y *o'oba*, con sus respectivas variables dialectales, que en su uso coloquial los términos lingüísticos son empleados para referirse a un individuo y a *la gente que está en el pueblo* (Núñez y Carreón, 2012:8).³ Debo resaltar que existe un

² Hay aproximaciones etnohistóricas que indagan sobre la organización sociopolítica, hablando de un “jefe” llamado *mo'oktar*, el cual fungía como líder de guerra y político, con inferencia en la justicia local (cfr. Dunnigan, 1970; Ortíz 1995).

³ Los etnónimos utilizados en este ensayo, precisan lo siguiente: los pimas de Chihuahua se autodenominan *o'oba*, esto quiere decir “la gente”, como se dijo. El término varía en relación a los pimas de Sonora, quienes de igual forma emplean la expresión *o'ob* para designar a una persona. Estas diferencias se deben a las variantes dialectales existentes entre la población indígena de ambos estados (Beaumont, 2006; Núñez y Carreón, 2012; Estrada, 1998; Ramírez, 2008).



debate etnonímico en torno al pueblo pima, ya que se le ha exodenominado de diversas formas (pimas serranos, o'oba, o'ob, pimas bajos, tribu pima, oichkama), y aunque la etnografía ha sido una fuente importante para rastrear este dato, sigue siendo controvertido para los estudios antropológicos vigentes.⁴ En este ensayo, prefiero llamarlos “pimas”, en general –sin contribuir a la polémica de los nombres propios e impropios–.

Este pueblo originario habita en la serranía de Chihuahua y Sonora. Según el censo oficial más reciente (INEGI, 2010) existen 867 hablantes del *o'obno'ok* (idioma pima). De esta cifra, 469 habitan en Yécora, Sonora, y 389 viven esparcidos entre los municipios de Madera y Temósachi, Chihuahua. Una fuente más actualizada (INALI, 2015) arroja que, en general, en ambas entidades federativas existen 354 varones y 389 mujeres hablantes del idioma. Sin embargo, este dato no indica que sean los únicos pimas existentes, ya que el censo sólo considera “indígenas” a los que “hablan alguna lengua distinta al español”, por lo que la *autoadscripción* es otro dato cualitativo y cuantitativo a valorar; siendo así, el porcentaje demográfico puede aumentar si se considera tal variable.

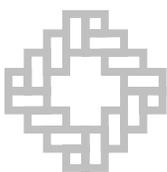
La información expuesta arriba incita a reflexionar respecto a que los pimas siguen asumiéndose como “pimas”, aunque no hablen o dominen su idioma vernáculo. Los mismos actores sociales saben bien que la lengua materna se halla en detrimento, eso es indudable. En contraste a este panorama, persisten y se manifiestan prácticas culturales o tradiciones que dan rumbo a una etnicidad propia frente a la sociedad nacional y al proyecto del Estado mexicano. Este es un proceso latente que contribuye al fortalecimiento de su identidad y a otros semblantes reivindicativos.

Entre estas prácticas se encuentran el sistema normativo, los rituales, las formas de concebir el mundo y las cosas que les rodean, la apropiación, conocimiento e interpretación del ambiente (social y natural), la organización comunitaria, el sistema político, la tradición oral, la socialización, pero, sobre todo, en este proceso reivindicativo emana la diferenciación con la alteridad, es decir, su distinción con el mestizo local, el no-indígena, al que denominan *dúkama*. El *dúkama* es un elemento significativo para saberse a sí mismos como pimas. Los mestizos son los otros, los vecinos, los blancos, los que llegaron a la sierra después de sus ancestros indígenas.

Los pimas se asientan principalmente en dos localidades cardinales a las que llamaré pueblos cabecera o centros político-ceremoniales. Estos son Maycoba (Yécora), del lado sonoreense, y Yepachi y Mesa Blanca (Temósachi y Madera) en el estado de Chihuahua. Alrededor de estos pueblos cabecera, giran un considerable número de ranchos y rancherías. Un rancho es un solar con al menos una familia detentando un predio. Una ranchería es una pequeña localidad conformada por varios caseríos con algunas familias, casi todas emparentadas. El centro político-ceremonial funge con un eje para coordinar acciones, así como para la ordenanza política interna y las negociaciones con agentes externos (Urteaga, 1996:299-300). Además, el pueblo cabecera cumple el papel de conglomerar a la mayoría de la población indígena (inclusive a los *dúkama*) durante fechas festivas marcadas por el calendario litúrgico o por las ceremonias rituales más aborígenes, como el *yúmare*, que también suele celebrarse en las rancherías.

Comentarios brindados por gente anciana de Maycoba y Yepachi,

⁴ Véase lo expuesto por Oseguera (2013:96-102), respecto a los etnónimos (históricos y vigentes) de los pimas, mismos que datan desde fuentes coloniales hasta las etnografías actuales que utilizan el dato, y que son útiles para abordarlos en acciones institucionales públicas y privadas; los nombres van del antiguo *nevome* al *oichkama*, que algunos promotores y escritores pimas y mestizos utilizan.



recuerdan que en su niñez presenciaron la ejecución de juicios en el atrio del templo, respectivamente. A veces encerraban por algunos días a aquellos(as) sujetos que cometían ilícitos a alguien del colectivo o canceraban un bien público; otras veces resarcían el daño para enmendar su agravio y conciliar a las partes; otras veces –si la circunstancia lo ameritaba– se les amarraba en un poste por uno o dos días. Inclusive, a los que cometían cierta afrenta “superior”, la sociedad les condenaba a recibir azotes en público, y con ello escarmentar al infractor para que, al mismo tiempo, los espectadores tuvieran precaución de no cometer el mismo subrepticio. Pero estas formas de impartición de justicia dejaron de practicarse, al menos desde la primera mitad del siglo XX.

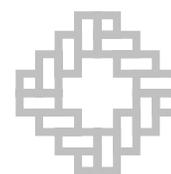
Según la jerarquía actual entre los pimas, la comunidad indígena y el *ougúshigam* (Gobernador principal que representa al pueblo y las rancherías satélites),⁵ en teoría, poseen la facultad de celebrar juicios. Pero las formas de justicia autóctona, hoy en día, no se tornan de esa manera. Su entereza jurídica para juzgar en público se ha diluido; pero esto es parcial porque aún se ejerce sobre algunos comportamientos anómalos. De hecho, las referencias etnográficas en este sentido han sido poco elocuentes al abordar el tema, quizá porque los juicios públicos van en otro sentido: se enfocan más en el desprestigio social, que en el castigo físico o en el encierro o en la reparación material. Actualmente, advertimos que el ejercicio de la impartición de justicia local, sólo es casual y suele darse en unas cuantas rancherías mediante la figura del Comisario. En la práctica, este funcionario procura el orden, la paz y la reproducción de las

“buenas costumbres” –como señalan algunos testimonios–; de igual manera, afianza las relaciones sociales entre los habitantes de la misma ranchería y de la comunidad en general. En caso de que alguien cometa un agravio en la localidad, el Comisario está facultado por la colectividad para aprehenderlo y llevarlo frente al gobernador de la ranchería,⁶ mismo que fungirá de “juez” previo a mostrarse ante el *ougúshigam*.

En el devenir cotidiano de la vida comunitaria, el comisario y el gobernador local atienden asuntos de índole relativamente sencilla, pues en la mayoría de las veces basta con la reposición del daño entre las partes (afectado-afectante) para resolver el conflicto sin necesidad de recurrir a una instancia policial, ministerial o tribunal. Por ello es importante la mediación de ambos funcionarios en primera instancia. Estas situaciones se remedian al interior de la localidad y sólo algunas veces solicitan la presencia del *ougúshigam*. Lo que el comisario y el gobernador local pueden atender en su ámbito son perjuicios considerados por los lugareños como “de bajo impacto”, tal es el caso de los insultos, riñas, deudas de dinero, daños por embriaguez, abandono de hogar por parte de uno de los conyugues, entre otros. Por su parte, cuando una persona incurre a injurias mayores, como son la invasión de predios, el abigeo, el robo a casa habitación, asaltos a mano armada, un chantaje o defraudación, una violación sexual y cualquier tipo de homicidios, se toman otra serie de medidas. Si el comisario advierte esto, de inmediato sabe que sus facultades le imposibilitan atender el asunto. Por tal motivo, opta por transferirlo al

⁵ Para una exposición más precisa de la estructura del gobierno pima, puede consultarse el texto de Núñez y Carreón (2012:143-156)

⁶ Al gobernador de ranchería, en lo sucesivo, lo llamaré “gobernador local”. Cabe decir que este funcionario del gobierno pima tiene menos atribuciones que las del *ougúshigam*; por lo tanto, un posible “organigrama político” lo situaría por debajo del Gobernador principal



pueblo cabecera para que el *ougúshigam* decida el procedimiento.⁷

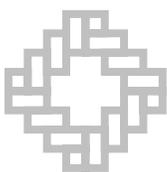
Cuando se trata de un robo, el *ougúshigam* evaluará la situación y tratará de lograr un acuerdo entre las partes para subsanar el daño. En cambio, si se presenta un homicidio o violación sexual, ni siquiera su “bastón de mando” le faculta para encomiar un juicio. Por ello tratará de remitirlo inmediatamente a las instancias del Estado, y que éstas determinen el alcance del asunto y los resolutivos meritorios en el ministerio público. Cuando ocurre algún delito en el pueblo cabecera, en caso de delitos del fuero común y federal, solicitan la pronta intervención de policías municipales.

La justicia tradicional entre los pimas es algo que ha ido erosionándose poco a poco. El *ougúshigam* fue una autoridad que llegó a efectuar juicios en público, con capacidad de convocatoria de asambleas que solventen el/un asunto, como marcaba “el costumbre”. Ahora su condición de autoridad se limita a menesteres políticos, sociales, culturales, ceremoniales y religiosos del pueblo, así como en asuntos negociadores con actores internos y agentes externos de la comunidad. Si bien es cierto que antes el *ougúshigam* era el indicado para mediar entre un conflicto, en estos días su embestidura político-jurídica mengua ante la posibilidad de confrontarse directamente con un delincuente, sobre todo si éste tiene antecedentes de “violencia extrema” o filiación a una camarilla del hampa. Al momento, en el pueblo cabecera y en algunas rancherías, hay personas – principalmente rancheros no-indígenas y malandros, como se les denomina en términos coloquiales– portadoras de armas

de fuego de pequeño y grueso calibre balístico. A pesar de que se llegue a sorprender a uno de estos sujetos armados cometiendo actos dañinos a la población, el *ougúshigam* o autoridad designada, por temor a represalias no podrá ni intentará aprehenderlo, mucho menos realizar algún juicio contra ellos. Conozco testimonios que señalan a personas que han cometido algún acto procaz, pero los funcionarios indígenas prefieren actuar ante el hecho reportándolo o canalizándolo a las autoridades municipales y ministeriales, pues con esto evitan ser objeto de algún ataque y/o una represalia posterior.

Lo anterior expuesto responde a nuestros cuestionamientos iniciales. Ya vimos que sí existe un aparato normativo que va más allá del plano jurídico-ideológico, pero sus funciones se limitan al ámbito de las infracciones menores que trastocan “la norma”. Cuando se trata de delitos mayores, los *ougúshigam* y la demás gente no quieren meter las manos en el asunto, prefieren no intervenir y, muchas veces, ser omisos a los vilipendios; es decir, hacer como si nada hubiese ocurrido, situación social que amerita evidenciarse, pues de no hacerse va guardándose la impunidad ante los delitos. El temor a venganzas futuras se ha vuelto parte del sistema normativo, privilegiando la popular y trivial “ley de monte” y la “ley del talión”. Empero, la gente prefiere callar y no señalar al delincuente, eso es más que evidente en la serranía; pero, hay que indicarlo, no es algo que prive entre los pimas. Esta situación es generalizada en muchas localidades de la Sierra Tarahumara, donde el crimen organizado mantiene dominados los espacios de convivencia pública y, en sí, de los territorios étnicos.

⁷A la fecha, existe un cargo que cobró relevancia en la década de 1970, por impulso de organizaciones indígenas de la Sierra Tarahumara: el Consejo Supremo Pima (Merino, 2007). Hoy es presidido por el señor Alberto Vargas Castellanos, hombre de inmanencia y autoridad moral que funge como asesor de los funcionarios pimas, promotor cultural y revitalizador de tradiciones autóctonas. Su actual investidura es provista de “autoridad” –dotada por la comunidad en general y algunas instituciones externas– para inferir en asuntos políticos, normativos y sociales, y representar a la etnia en Chihuahua y Sonora, inclusive en Arizona. Sin duda, este caso amerita un tratamiento y análisis especial, hecho que rebasa el objetivo del ensayo.



Como arguyo, es destacable el papel del *ongúshigam* y del comisario de la ranchería, puesto que aún tienen gran aceptación entre la población local, aunque su aporte a la justicia se haya deteriorado por la situación descrita. No obstante, aquí surge algo que no debe pasar desapercibido: en la mayoría de las localidades pimas hay *comisarias*, es decir, mujeres con ese cargo. La gente prefiere elegir a una mujer “porque –según comentan– son más responsables y más ordenadas”, esto en contraposición con los hombres. A ellas se les brinda mayor respeto, y los delincuentes no se meten con su persona. Además, compilé testimonios de que cuando la comisaria va a platicar con algún transgresor de las normas, éste suele escucharle y aceptar de mejor manera su responsabilidad o inculpabilidad ante el quebranto. Pero si la autoridad es un varón, según dicen, la gente “lo va a rechazar y hasta lo pueden golpear para que ‘no se entrometa’ en el asunto”. Es claro que esta es la apreciación de la población en general ante sus autoridades; lo relevante es ver si las autoridades indígenas –sean varones o féminas–, ejercen sus atributos justicieros de acuerdo a las normas sociales de la comunidad e incitan a que la sociedad opere como un tipo de “panóptico”.

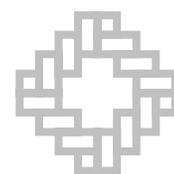
Entre la sociedad pimana –como se dijo– ya no se practican castigos físicos sobre quien contraviene la normatividad autóctona. Amainaron los azotes, no existen amarres en postes ni encierros. Lo único que queda es el desprestigio, el chisme, el desmerecimiento de amistad, el rechazo, la exclusión de la vida social y la difamación por “ser una mala persona”. Este hecho es una forma para enjuiciar a la gente en la vida pública, sin necesidad de ejercer un juicio ceremonioso. Ahora se reservan el acto de enjuiciamiento formal frente a un auditorio ampliado. En

cambio, sí opera el rechazo social y el estigma delictivo como algo infalible que se expande entre los miembros de la comunidad, al grado de refutar la presencia del individuo infractor en la colectividad.

Por poner un ejemplo, durante un trabajo de campo en una localidad pima en el municipio de Madera, capté varios testimonios en torno a un mismo suceso que recubre o explicita lo dicho. Las palabras versan sobre un sujeto con el pseudónimo “El Apache”, que fue orillado al suicidio –según se entiende– a causa del castigo por asesinar a un vecino. El desprestigio y el rechazo social emanado del hecho, también derivó en una honda depresión del implicado, incitándolo a privarse de la vida. Desde luego, los pueblerinos señalan que “no aguantó la conciencia”; y a ello añaden que lo hechizaron e, inclusive, unos días previos a su muerte, un animal de malagüero lo rondaba por las noches. Según los relatos, varias personas percataron ese evento, y lo han vuelto significativo en su narrativa.

Puedo reconstruir los testimonios respecto al caso, ya que fue expuesto y corroborado por varios interlocutores; es un hecho que cimbró las conciencias de los lugareños. Sintetizando y parafraseando sus palabras, cuentan que:

Hace tiempo, hubo una fiesta en el pueblo que terminó en un pleito y un sujeto asesinó al otro hombre. El comisario le avisó a la policía municipal de inmediato para que arrestaran al homicida. Lo agarraron pronto, lo sentenciaron y lo encarcelaron. Después de un lapso de tres años tras las rejas, logró escaparse de la prisión, refugiándose en la sierra. La justicia oficial no lo buscó nunca; siguió prófugo por mucho tiempo



y la policía lo dio por perdido. Pero este individuo nunca dejó de ser recordado como un delincuente por la gente del pueblo. Al tiempo transcurrido, volvió al pueblo, a la misma choza donde vivía antes. Consiguió evadir venganzas de los familiares y amigos de la víctima, pero no pudo contener el rechazo infalible de los vecinos, incluidos sus mismos familiares. Cuando quedó excluido, desprestigiado, presa de chismes, aislado de la vida social, comenzó a resurgir un *cargo de conciencia* por su agravio, hasta que fue encausado al suicidio, porque, además, lo perseguía una bestia parecida a una onza alada que aullaba como *la Llorona* y brincaba de un pino a otro, pero sólo cerquita de su vivienda. Incluso, puede ser que le hayan metido brujería para que su conciencia quedara en la locura. (*Testimonios recabados durante trabajo de campo en Mesa de Las Espuelas, Madera, Chihuahua, verano de 2007*)

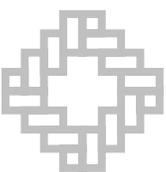
La narración entremezcla asesinato, control social y hechicería. Esto último, según comentan, es lo que pudo haberle encaminado al suicidio. Los lugareños recuerdan este hecho y lo siguen contando a las nuevas generaciones para que resuene en sus conciencias y cobre sentido, ya que se trata de una forma reguladora de la conducta social. La moraleja estriba en que obrar mal conlleva a la gente hacia otras hazañas dañinas.

Con base en esto, digamos que se trata de una cuestión ideológica. Pero aun queda preguntarnos quién imparte justicia realmente en la sociedad pima. Vimos la función del comisario y el *ougúshigam*, y dijimos que éstos tienen insuficiencias al arbitrar o corregir conflictos que violen las leyes. La costumbre indígena desprovee de

facultades a sus funcionarios para enjuiciar a un malhechor, como el citado en Las Espuelas; en cambio sí tienen la suficiencia moral para exponer al sujeto y el hecho a la colectividad. Entonces, ¿quién hace justicia en esta región? Nada más y nada menos que, para los delitos mayores, cobra relevancia el aparato de justicia del Estado en cualquiera de los tres niveles del gobierno (municipal, estatal o federal).

Los pimas ya saben que en la sierra predomina la ley del talión (el famoso “ojo por ojo...”). Es por ello que permanecen cautos a las problemáticas, y mantienen cierta prudencia ante posibles conflictos. Principalmente guardan distancia de los *dúkama*, no porque consideren que toda la población mestiza es mala, sino porque es el sector social con el que cohabita en sus localidades, por lo que prefieren llevar una relación tranquila, ya que la normatividad indígena se ve incapaz de juzgarlos. Así evitan la confrontación directa con alguien que tomará medidas drásticas para vengarse y reprenderles en cualquier momento. Por eso, en caso de suscitarse algún incidente, el *ougúshigam* notifica a la Presidencia Seccional, para que esta instancia, a su vez, de parte a las autoridades municipales o ministeriales. Así esperan en el poblado hasta que arriben los agentes policiacos necesarios que atenderán la denuncia.

¿Qué ocurre entonces? ¿Qué impide a los pimas hacer justicia en sus poblados bajo los propios esquemas normativos? Es precisamente la desventaja frente crimen organizado. Tanto las autoridades indígenas como aquellas del orden cívico y las corporaciones policiacas del Estado, se ven superadas, a veces, por el hampa que transita a su voluntad en la zona. Los pimas se encuentran en medio de una situación desairada. Carecen de armas de fuego para



repeler la criminalidad y resguardar el orden, entumecidos para una posible autodefensa. No gozan de una policía comunitaria que vigile y dé paz a la gente. Las leyes nacionales son desproporcionadas al validar el derecho consuetudinario, y en los contados casos de haberlas, el orden constitucional mexicano puede desconocerlas por considerarlos “inconstantes”, apegadas a usos y costumbres, y por lo tanto ilegales e irracionales.

Ahora bien, en ciertas ocasiones, las autoridades tradicionales han solicitado –por alguna razón meritoria– la presencia del Ejército mexicano para vigilar las ceremonias y fiestas autóctonas, y así poder realizar los ritos con relativa tranquilidad, ya que la policía municipal es incapaz de repeler embates criminales. Cuando las corporaciones de seguridad pública hacen caso omiso a las peticiones del *ougúshigam* o de otras autoridades indígenas, los argumentos dados son que “cuesta muy caro mandar agentes para custodiar las fiestas”; y en los casos en que sí llegan a asistir, por ejemplo, a un *yúmare* en Yepachi, cobran una cuota de dinero al gobierno pima por permanecer sólo hasta la media noche y volver a vigilar hasta la mañana siguiente.

A los indígenas sólo les queda fortalecer su cuerpo de gobierno tradicional y expandir flexiblemente su sistema normativo para utilizarlo como elemento cohesionador de la sociedad. El hecho de que exista el *ougúshigam* y los comisarios (incluidos los gobernadores locales) puede servir para rectificar ciertas conductas desviadas entre los individuos, de acuerdo a lo que la costumbre, y por ende la comunidad, considera “ser un buen pima”. Su autoridad, en este caso, servirá de guía para resarcir males que mengüen las tradiciones y reduzcan los atentados hacia las prácticas

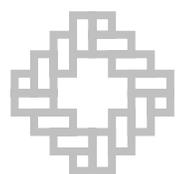
culturales y la integridad de las personas y su vida misma. Estos representantes indígenas tendrán el respaldo de su pueblo para dotarse de “autoridad” y capacidad reguladora en conflictos e intervenciones perniciosas a la comunidad.

A modo de conclusión

Según lo observado en el trabajo de campo entre los pimas, las formas jurídicas se traducen a modelos de normatividad para regular conductas tanto en lo individual como en lo colectivo. Esta es una forma que tiende más al ámbito ideológico, pero que ciertamente se trasfiere a las prácticas sociales de los sujetos concretos. Aquí es donde juega un papel relevante la tradición oral, siendo ésta una institución por excelencia que reproduce la sujeción a los valores, a los códigos morales, a la sana convivencia; asimismo, cimienta el proyecto étnico y las “buenas conductas” para que las nuevas generaciones se apeguen al sistema normativo vigente.

Es cierto que entre los pimas los discursos dominicales han disminuido su impacto a las conciencias del colectivo, al menos si lo comparamos con el *namésari* al estilo ralámuli. En cambio, añadido que sí existe una forma de transmitir el sistema normativo, vía la narrativa oral que puede darse en cualquier ámbito de la dinámica social. Por “oralidad” se entiende un intercambio verbal entre dos o más individuos, cuya intensión precisa consta en vivificar un hecho o relato significativo a través de la memoria colectiva. En este caso, la tradición oral funge como un conducto reproductor de los valores sociales y las “conductas ideales” entre la etnia (Núñez y Carreón, 2012).

Althusser (2008) y Foucault (1999)



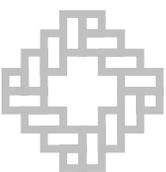
demonstraron que lo jurídico pertenece al plano ideológico y a lo que se considera “la verdad” para el grupo al que se quiera indagar. Los pimas conciben las formas jurídicas y la normatividad como una ideología resguardada en la memoria –a veces predicha desde tiempos inmemoriales–, la cual reluce mediante los relatos, mismos que han sido legados por los antepasados. Conuerdo con estos autores, en el sentido de que lo jurídico es una concepción ideal de lo moralmente correcto para regular conductas transgresoras del orden y tener herramientas de control social, mediante un panóptico vigilante, controlador y correctivo que erradique el caos, examinando los hechos para

determinar si un individuo se conduce o no como debe, en conformidad o no con la norma, si progresa o no progresa [...] en función de lo que es normal o no lo es, de lo correcto o lo incorrecto, de lo que se debe o no hacer” (Foucault, 1999:228).

Todos los pueblos poseen sus propios códigos normativos. De hecho, gran parte de las sociedades denominadas “culturas ágrafas” (como el caso pimas), permitieron formular posturas jurídicas gracias a la tradición oral, misma que fue heredándose de una generación a otra. Aunque son un

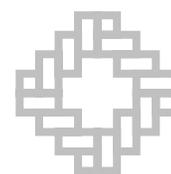
pueblo carente de un sistema de escritura antigua, poseen signos conductuales vertidos en los mitos de origen, las leyendas, cuentos, creencias, anécdotas, prácticas y en diversas manifestaciones propias de la cultura. Eso es precisamente lo que hace pertinente y vigente el sistema normativo pima: su flexibilidad y adaptabilidad a las circunstancias que se sortean en la dinámica socioeconómica e interétnica del día a día.

Cuando un código normativo se implementa en determinado contexto o situación, suele convertirse en una acción judicial. Y si ésta se codifica, pasa de ser una norma a ser una Ley. La sociedad sólo codifica determinadas conductas y da a saber cuáles de éstas son reprobables y cuáles son aceptables. Mientras las codificaciones permanezcan en el plano normativo-ideológico, sin leyes escritas, la respuesta social será el rechazo, el desprestigio, la exclusión. Una vez materializada la idea jurídica, comienza la acción sancionadora al agravio, pero ésta se hará por los parámetros propios de la cultura. Ello conduciría a una sanción, misma que será ejecutada por la instancia vigilante para hacer justicia apegada a la “verdad” y a lo que la sociedad “conoce” (diría Foucault, como si estuviera platicando con alguna autoridad pima).



Bibliografía

- Althusser, Louis (2008). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Grupo editorial Tomo. México.
- Beaumont, David (2006). *O'ob nokim*. Diccionario español-pima. CAPIS/Gob. Sonora, México.
- Chenaut, Victoria (2011). “Violencia y delitos sexuales entre los totonacas de Veracruz, México”, en: Victoria Chenaut, et al: *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. CIESAS. México. Pp. 335-355.
- Dunnigan, Timothy (1983). “Lower pima”, en: Stutervant (ed.): *Handbook of North American Indians*. Smithsonian Institution, Washington, E.U.A.
- Estrada, Zarina (1998). *Pima Bajo de Yepachi, Chihuabua*. Archivo de lenguas indígenas de México. COLMEX, México.
- Foucault, Michel (1999). “La verdad y las formas jurídicas”, en: *Estrategias de poder*. Paidós Básica. España. Pp. 169-281.
- Gotés, Eduardo, Marco Morales, Margarita Hope y Nicolás Olivos (2010). “El nawésari y los evangelio. Sistemas normativos, conflicto y nuevas presencias religiosas en la Sierra Tarahumara”, en: Ella Quintal, Aida Castilleja y Elio Masferrer (coords.): *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. Vol. IV. INAH. México. Pp. 125-179.
- Griffiths, John (1986). “What is legal pluralism?”, en: *Journal of Legal Pluralism*. No. 24. s/l. Pp. 1-56.
- Gutiérrez, Sandra (1993). *Autorregulación rarámuri y derecho positivo*. Tesis de licenciatura en etnología. ENAH. México.
- Harriss, Claudia (2013). “Oralidad guarijío: sabiduría indígena y normatividad social”, en: *Diario de campo*, Nueva época, no. 11, ene-mar. INAH. México. Pp. 49-54.
- INALI, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2015). “Pima”, en: *Indicadores básicos de la agrupación pima*. Sitio en internet: https://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2015/pdf/agrupaciones/pima.pdf
- INEGI, Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010). “Tabulados Básicos. Variable Lengua Indígena Pima” en: *Censo de Población y Vivienda*. Sitio en internet: <https://www.inegi.org.mx>. <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27302&s=esth>.
- Krotz, Esteban (2002). “Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica”, en: Esteban Krotz (ed.): *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Anthropos/UAM-I. México. Pp. 13-49.
- Malinowski, Bronislaw (1986 [1926]). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Ed. Artemisa. México.



Merino, Miguel (2007). *Consejo Supremo Tarahumara: organización y resistencia indígena (1939-2005)*. Pacmyc/Doble Hélice. México.

Merry, Sally (1988). "Legal pluralism", en: *Law and Society Review*. No. 22, vol 5. Inglaterra. Pp. 869-896.

Núñez, Cristina y Sergio Carreón (2012). *bai o'ob ékaijikad 'Lo que platicó la gente de antes'. Historias y tradición oral entre los pimas de Chihuahua y Sonora*. Tesis de licenciatura en antropología. ENAH-Ch. México.

Ortiz, Andrés (1995). "Los pimas de la Sierra Madre Occidental", en: *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*. Noroeste, INI. México.

Oseguera, Andrés (2013). *La persistencia de la costumbre pima. Interpretaciones desde la antropología cognitiva*. UAM-I/Juan Pablos eds/INAH. México.

Plancarte, Francisco (1954). "El problema indígena tarahumara" en: *Memorias del Instituto Nacional Indigenista*. INI. México. Pp. 191-201.

Poole, Deborah (2006). "Los usos de la costumbre. Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal", en: *Alteridades*, año 16, no. 31, ene-jun. UAM-I. México. Pp. 9-21.

Quintal, Ella y Aida Castilleja (2010). "Introducción", en: Ella Quintal, Aida Castilleja y Elio Masferrer (coords.): *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. Vol. IV. INAH. México. Pp. 13-27.

Ramírez, Ana (2008). *Importancia de educar en lengua indígena: un trabajo con los o'ob no'ok*. Tesis de licenciatura, Dpto. de Letras y Lingüística, UNISON, México.

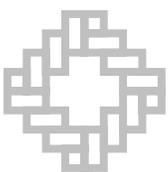
Santos, Boaventura (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Ed. Trotta/ILSA. Colombia.

Sariego, Juan L. (2013). "Territorialidad y gobierno indígena entre los rarámuri de la sierra de Chihuahua", en: *Diario de campo*, Nueva época, no. 11, enero-marzo. INAH. México. Pp. 37-41.

_____ (2008). "Los pueblos indios de Chihuahua", en: *La Sierra Tarahumara: travesías y pensares*. Colec. ENAH-Chih. INAH. México. Pp. 49-67.

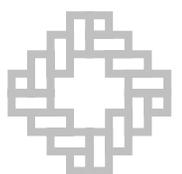
Starr, June y Jane Collier (1989). *History and power in the study of law. New directions in legal anthropology*. Cornell University Press. Ithaca Londres. Inglaterra.

Stavenhagen, Rodolfo (1990). "Derecho consuetudinario indígena en América Latina", en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde: *Entre la ley y la costumbre: El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. III-IIDH. México. Pp. 27-46.



Stefani, Paola y Augusto Urteaga (1994). “Descripción de la situación actual de la población indígena de la Sierra Tarahumara”, en: VVAA: *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*. Estudios regionales 8. UACJ. México. Pp. 17-57.

Urteaga, Augusto (1996). “Aspectos culturales del sistema político rarámuri”, en: Esteban Krotz (Comp.): *El estudio de la cultura política en México (perspectivas disciplinarias y actores políticos)*. Conaculta/CIESAS. México. P.p. 293-324



Por un Chihuahua en franco reconocimiento y respeto de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas



COMISIÓN
ESTATAL PARA
LOS PUEBLOS INDÍGENAS

