



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas

La justicia oral y comunal: el caso de los tepehuanos del sur (Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, Durango)

Opción de titulación
Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas

Presenta:
Honorio Mendía Soto

Dirigido por:
Dra. Adriana Terven Salinas

Codirigido por:
Dra. Elisa Cruz Rueda

SINODALES

Dra. Adriana Terven Salinas
Presidente

Dra. Elisa Cruz Rueda
Secretario

Dr. David Alejandro Vázquez Estrada
Vocal

Dr. Jorge Antonio Reyes Valdez
Suplente

Mtro. Yuri Alex Escalante Betancourt
Suplente

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas
Director de la Facultad

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Director de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Septiembre, 2016

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

RESUMEN

La investigación analiza los principios que sustentan al sistema de justicia tepehuana desde la antropología jurídica y la investigación indígena. Empleo “metodologías” y “paradigmas indígenas de investigación” a una etnografía en un pueblo *o’dam* (tepehuanos del sureste) en el estado de Durango-México, grupo del cual formo parte. En este trabajo presento un acercamiento a los cuatro principios del sistema de justicia o’dam: a) nosotros necesitamos estar curándonos, b) ser trabajadores, c) vivir bien y d) convivencia comunitaria. A partir del análisis antropológico de estos principios, se muestra, por un lado, el origen de sus normas, las cuales buscan preservar el “prestigio” individual y familiar. Así como la lógica de funcionamiento de sus autoridades, instituciones y procedimientos para la resolución de problemas. Se propone que el ejercicio de la justicia se basa en tres directrices jurídicas en los escenarios de regulación y solución: prevenir, conciliar y reincorporar al transgresor a la familia y a la comunidad. La presente tesis se suma a las propuestas de entender a las justicias indígenas desde sus/nuestros propios principios culturales, pues sólo de esta manera se pueden conocer sus/nuestras lógicas de regulación social.

(Palabras clave: justicia tepehuana, principios de vida, directrices jurídicas, prestigio, oral, comunal)

SUMMARY

This investigation considers the principles of the Tepehuan justice system (a northern Mexican indigenous group) from the perspective of legal anthropology and indigenous investigation. I apply indigenous 'methodologies' and 'paradigms of investigation' to the ethnography of the O'dam (also known as the Southeastern Tepehuan) from the state of Durango-México, group to which I belong. This study illustrates the four pillars of the O'dam justice system: a) we need to heal ourselves continuously; b) we need to be hard workers; c) we need to live well and d) we need to live in community. The anthropological analysis shows on one hand, the origin of O'dam norms which seek to maintain the individual and family status; as well as the logic behind the authorities, institutions and procedures employed in conflict resolution: the prevention, conciliation and reincorporation of the transgressor back into family and community. This investigation further contributes to body of work that seeks to understand indigenous justice from their/our own cultural principles, since it is only from their/our point of view that the logic of social regulation can be understood.

(Key words: Justice tepehuan, life principles, legal guidelines, social status, oral, communal)

***A todos los comuneros o'dam de
Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, Durango.***

AGRADECIMIENTOS

Mi más sincero agradecimiento a los comuneros de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle. Pero más en específico a los del anexo Cerro de las Papas, localidad del cual formo parte; a todos los comuneros, jefes de cuartel, curanderos, líderes y familiares que acogieron el proyecto y me compartieron sus saberes.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca que me otorgó para realizar mis estudios de maestría y al Programa de Becas de Posgrado para Indígenas (PROBEPI) por su acompañamiento.

Asimismo, a mi directora de tesis Dra. Adriana Terven Salinas, por compartirme su experiencia y su paciencia para guiarme en este camino de la construcción de conocimiento. A mi codirectora y lectores de tesis por sus observaciones, comentarios y sugerencias: Dra. Elisa Cruz, Dr. Alejandro Vázquez y Mtro. Yuri Escalante. Mención aparte merece el casi *o'dam* Dr. Antonio Reyes, además de lector de tesis, un gran amigo que me acercó a este camino de la investigación.

De igual manera, a todos mis amigos que en diferentes charlas me fueron recomendando lecturas y compartiendo sus reflexiones, por mencionar a Francisco López Bárcenas y Narciso Barrera Bassols; y a los de Colombia: Javier Tobar, Herinaldy Gómez y Carlos Corredor.

A mis compañeras y compañeros indígenas profesionistas, equipo de trabajo: Juan de la Cruz, Estefana Santillán, José Ferrel, Selene Galindo, Inocencia Arellano, Gregorio Graciano, Adelina Villa, Roberto Soto y al maestro Tomas Gómez, que en conjunto se hizo posible la realización del taller de reflexión en el anexo Cerro de las Papas.

Finalmente, de manera especial a mi familia por alentarme a seguir mis sueños: Carmela Soto Gurrola, Elizabeth Soto Gurrola, Pedro Cumplido Soto, Eugenia Cumplido Soto, Santiago Cumplido Aguilar, Carmelo Soto Gurrola, Lucina Mendía Díaz, Iván Soto Mendía, Nicerata Mendía de la Rosa y Alexander Soto Mendía.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
ESTRUCTURA DE LA TESIS	4
CAPITULO I. MARCO CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO	8
1.1 ANTECEDENTES DE LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA: ENTRE DOS POSTURAS ENCONTRADAS	8
1.2 ANTROPOLOGÍA JURÍDICA EN MÉXICO: EL PARADIGMA PROCESUAL Y EL ANÁLISIS DE LO “SOBRENATURAL”	10
1.2.1 PARADIGMA PROCESUAL	11
1.3 ANTROPOLOGÍA JURÍDICA MEXICANA Y CONCEPTOS DE ANÁLISIS: DEBATES ACTUALES..	13
1.3.1 PLURALISMO JURÍDICO	13
1.3.2 DERECHO INDÍGENA	14
1.3.3 TERRITORIO.....	20
1.4 A MANERA DE CIERRE: LA JUSTICIA ORAL Y COMUNAL	23
1.5.- MARCO METODOLÓGICO: DIALOGANDO METODOLOGÍAS	26
CAPÍTULO II. MARCO CONTEXTUAL	35
INTRODUCCIÓN	35
2.1 EL ESTADO DE DURANGO Y LA PRESENCIA DE PUEBLOS ORIGINARIOS	37
2.1.1 EL MUNICIPIO DEL MEZQUITAL.....	38
2.1.2 SANTA MARÍA DE OCOTÁN Y XOCONOXTLE	40
2.1.3 AUTORIDADES Y CARGOS EN LA CABECERA COMUNAL	42
-EL CONSEJO DE ANCIANOS	43
-LAS AUTORIDADES DEL PATIO DE MITOTE	43
-LAS AUTORIDADES DE GOBIERNO.....	43
-LAS AUTORIDADES AGRARIAS	44
2.2 EL ANEXO DE <i>YATUICHA’M</i> O CERRO DE LAS PAPAS	46
2.2.1 GENERALIDADES.....	46
-POBLACIÓN, LENGUA Y VESTIMENTA	47
-INFRAESTRUCTURA Y SERVICIOS PÚBLICOS EN CERRO DE LAS PAPAS.....	49
2.2.2 FORMAS DE ORGANIZACIÓN SOCIAL, POLÍTICA Y ECONÓMICA.....	50
-PATRÓN DE ASENTAMIENTO: SISTEMA DE PARENTESCO	51
2.2.3 <i>KIKCHAM</i> (UNIDADES FAMILIARES).....	53
-FORMAS DE SUBSISTENCIA ENTRE LOS <i>O’DAM</i>	57

2.2.4 EL “ <i>PUE'MBLO</i> ” (PUEBLO) DE CERRO DE LAS PAPAS	59
-FIESTA DE SEMANA SANTA: EL ENTRECRUCE DE LOS CARGOS	63
CAPITULO III. LA JUSTICIA ORAL Y COMUNAL TEPEHUANA	68
INTRODUCCIÓN	68
3.1 SISTEMA DE CARGOS DEL ANEXO CERRO DE LAS PAPAS: LOS JEFES DE CUARTEL	71
-FORMAS DE ELECCIÓN DE LOS JEFES DE CUARTEL	72
-LA PRESENCIA DE PARTIDOS POLÍTICOS: EL JUEGO POR EL CONTROL DE LOS CARGOS Y/O EL PRESTIGIO	73
-EL <i>JA'KULHI'Ñ</i> O LOS “CONTEOS”	74
-EL RECONOCIMIENTO Y NOMBRAMIENTO DE LOS NUEVOS JEFES DE CUARTEL	79
-EL <i>XIDHUUTU'N</i> O “PRÁCTICAS DE CURACIÓN/ARMONIZACIÓN” DE LOS JEFES DE CUARTEL ..	80
3.2 LA JUSTICIA ORAL Y COMUNAL	81
-ESPACIOS DE PRODUCCIÓN Y SOCIABILIZACIÓN DE PRINCIPIOS	81
3.2.1 <i>KIICHAM-KIKCHAM</i> COMO PRIMER ESPACIO REPRODUCTOR PRINCIPIOS Y DE NORMAS	83
-PRINCIPIO DE “SER TRABAJADORES” (<i>JIX CHUJUANARA' KA'</i>)	83
-PRINCIPIO DE “VIVIR BIEN” (<i>JIX BHAI' CHU KIOKA'</i>)	84
3.2.2 <i>PUE'MBLO</i> COMO SEGUNDO ESPACIO REPRODUCTOR DE PRINCIPIOS Y NORMAS:	85
-PRINCIPIO DE “CONVIVENCIA COMUNITARIA” (<i>BIX DIHT ACH XICH NINHIDHAT</i>)	85
3.3 EL VIGILAR, REGULAR Y SANCIONAR EN CERRO DE LAS PAPAS: ESCENARIOS DE RESOLUCIÓN	86
-EL “VIGILAR” COMUNAL	86
-ESPACIOS DE “REGULACIÓN” Y “SANCIÓN”	87
3.3.1 CASO RESUELTO POR FAMILIARES	89
3.3.2 RESOLUCIÓN COMUNAL: FIESTA, CONTROL Y SANCIÓN	90
3.4 IDEAS BÁSICAS SOBRE LA LÓGICA DEL PROCESO DE RESOLUCIÓN EN EL ESCENARIO COMUNAL: PROCEDIMIENTOS ORALES	103
3.4.1 REQUISITOS PARA LA ACTUACIÓN DE LOS JEFES DE CUARTEL	103
3.4.2 CONVOCATORIA A LA ASAMBLEA	104
3.4.3 LA PLÁTICA COMUNAL: ACTORES, RECONSTRUCCIÓN DE HECHOS Y RESOLUCIÓN	104
-LA NO DISTINCIÓN DE CARGOS EN UNA RESOLUCIÓN	104
-RECONSTRUCCIÓN DE LOS HECHOS	105
-LA RESOLUCIÓN COMUNAL	105
4.5 LOS PRINCIPIOS QUE GUÍAN UNA RESOLUCIÓN COMUNAL	106
-EL <i>ALBESTIRU'</i> O “ACONSEJAR”	106

3.5.1 ENTRETEJIENDO EXPERIENCIAS EN EL ESCENARIO COMUNAL: LOS PRINCIPIOS DE VIDA	107
3.5.2 LOS DIRECTRICES JURÍDICOS DE LA JUSTICIA TEPEHUANA	108
-LA PREVENCIÓN	109
-LA CONCILIACIÓN.....	110
-LA REINCORPORACIÓN FAMILIAR Y COMUNAL	110
3.6 CONSIDERACIONES FINALES	111
CAPÍTULO IV. LOS <i>XIDHUUTU'N</i> O “PRÁCTICAS DE CURACIÓN/ARMONIZACIÓN”	
COMO OTRO MEDIO DE REGULACIÓN SOCIAL	113
INTRODUCCIÓN	113
4.1 RECUENTO DE LAS DISCUSIONES ACTUALES Y ARGUMENTOS GENERALES.....	115
-ARGUMENTOS GENERALES.....	116
4.2 <i>XIDHUUTU'N</i> O PRÁCTICAS DE CURACIÓN/ARMONIZACIÓN ENTRE LOS TEPEHUANOS: LOS <i>MAMKAGIM</i> (CURANDEROS) Y EL <i>XIDHUUTDARA'</i> (GUARDARSE).....	118
4.3. COSMOLOGÍA DE LOS TEPEHUANOS SOBRE EL <i>II'MDA</i> (ALMA/VIDA): DEL DESEQUILIBRIO PERSONAL A LA DESARMONÍA DEL GRUPO.....	120
4.4 EL CURANDERO COMO REGULADOR SOCIAL	122
-PRIMER CASO: “ <i>DAÑIAR</i> ” POR CUESTIONES DE RIVALIDAD ENTRE GRUPOS.	122
-SEGUNDO CASO: “ <i>DAÑIAR</i> ” POR CUESTIONES ECONÓMICAS O ENVIDIA.....	124
-TERCER CASO: <i>DAÑIAR</i> POR TRASGRESIÓN DE PRESTIGIO FAMILIAR	124
4.5 CONCILIACIÓN EN EL ÁMBITO NO HUMANO: LA FUERZA DE LOS DIFUNTOS	126
-ANOTACIONES PRELIMINARES.....	126
-CASO DE CONCILIACIÓN: RECIBAN LOS SALUDOS... “DEL DIFUNTO”	127
4.6 CONSIDERACIONES FINALES	136
CONCLUSIONES GENERALES.....	139
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	146

ILUSTRACIONES

Imágenes:

Imagen 1. El sobkia' con Julián Flores.	33
Imagen 2. Reflexionando sobre nuestra forma de resolver problemas.	34
Imagen 3. Vestimenta de las mujeres tepehuanas.	48
Imagen 4. Viviendas en Cerro de las Papas.	50
Imagen 5. Composición de un Kiicham (vivienda de la familia nuclear) entre los o'dam.	53
Imagen 6. Unidades familiares en Cerro de las Papas.	55
Imagen 7. Práctica de “para que hagas lo mismo” entre los tepehuanos.	59
Imagen 8. El “Pueblo” de Cerro de las Papas.	60
Imagen 9. Peregrinación en la fiesta Semana Santa en Cerro de las Papas.	65
Imagen 10. Cambio de los cargos de Mayordomía.	66
Imagen 11. Rumbo a los “conteos”.	77
Imagen 12. El Ja'kulhi'ñ o los “conteos”.	78

Figuras:

Figura 1. Autoridades del patio de mitote.	43
Figura 2. Autoridades de gobierno.	44
Figura 3. Autoridades agrarias.	44
Figura 4. Genealogía familia nuclear.	51
Figura 5. Genealogía familia extensa.	52
Figura 6. Sistema de cargos en el anexo de Cerro de las Papas.	71
Figura 7. Tipología de problemas sociales y sanciones.	87
Figura 8. El juicio oral y comunal.	91
Figura 9. Procedimientos similares en los escenarios del “ámbito humano” y “ámbito no humano”.	138

Mapas:

Mapa 1. El estado de Durango.	37
Mapa 2. Ubicación del municipio el Mezquital (dentro del círculo).	39
Mapa 3. La extensión territorial de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle.	41
Mapa 4. El anexo Cerro de las Papas (en el círculo) dentro de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle.	47
Mapa 5. El anexo de Cerro de las Papas constituida por las Kikcham (unidades familiares).	56
Mapa 6. Casas comunales e instituciones de servicios públicos en Cerro de las Papas.	61

INTRODUCCIÓN

La presente investigación se inscribe en el campo de estudios de la Antropología Jurídica, y se realiza con los *o'dam* o “tepehuanos del sur” del estado de Durango. El trabajo se centra en el análisis de los principios que sustentan a la justicia tepehuana y su vigencia para mantener la regulación social. Fue a partir de la realización de trabajo de campo etnográfico que observé, participé y documenté las funciones y prácticas relacionadas con la resolución de problemas sociales o disputas entre los tepehuanos. Este acercamiento priorizó en mayor parte los discursos y conceptualizaciones propios, desde la interacción y registros en lengua *o'dam*. De esta manera, me permitió analizar los principios, normas, instituciones y procedimientos que dan sentido y conforman lo que llamo la justicia oral y comunal, donde el contexto sociocultural fue un elemento central.

Es preciso mencionar, por un lado, que lo anterior fue posible pues soy originario del lugar en donde se realizó el estudio y hablante de la lengua *o'dam*. Por otro lado, también es necesario considerar que tengo una formación inicial en abogacía, y es a partir de este último dato, que surgió el interés por conocer desde una perspectiva distinta a la del derecho del Estado, la práctica de la justicia tepehuana. De este modo, la Antropología se presentó como la perspectiva teórica y metodológica para realizar un estudio desde un enfoque cultural.

Como se ha mencionado, estas reflexiones se inscriben en el campo de la Antropología Jurídica, y busca aportar a las discusiones generales que Guillermo de la Peña (2014) y Estaban Krotz (2014) han venido formulando: ¿Existe el Derecho fuera del mundo occidental (es decir, de la tradición grecolatina)? ¿Es posible analizar adecuadamente el sistema jurídico de una colectividad que tiene idioma propio? ¿Cómo estudiar sistemas jurídicos de sociedades indígenas, donde se encuentran mezclados de diferentes modos la estructura de poder y las creencias religiosas? En mi caso particular partí de las siguientes preguntas de investigación: ¿Cómo se resuelven los problemas o disputas entre los tepehuanos de Cerro de las Papas? ¿Quiénes son los encargados de la resolución de problemas y cuáles son

sus procedimientos?, ¿Cuáles son los principios que sustentan o rigen la justicia tepehuana?

Con base en lo anterior, el objetivo de la tesis fue analizar los principios que sustentan al sistema de justicia tepehuana y su vigencia para mantener la regulación social. El aparato crítico se formula a partir del paradigma procesual (Nader 1998 en Terven 2009, Sierra y Chenaut 2014) de la Antropología Jurídica, y los principales conceptos de análisis son: pluralismo jurídico (Pospisil 1974 y Moore 1986 en Sierra y Chenaut 2014, Cruz 2008, Santos 2009, Figuera 2015), derecho indígena (Terven 2007, Cruz 2008, López 2014, Gómez 2015) y territorio (Sánchez 2010, Cruz 2014, Gómez 2015).

A partir de este planteamiento analítico observé los principios desde los cuales explico el origen de las normas, así como el sentido en que son aplicadas; pero también la lógica de las funciones de sus actores, instituciones y procedimientos de resolución. Así entonces, me sumé al planteamiento iniciado por Elisa Cruz (2008) y posteriormente por Francisco López (2014), de entender al derecho o justicia indígena desde sus propios principios. Si bien, dichos autores plantean que se aborde desde *“los principios generales del derecho”* en la comunidad o desde los *“principios filosóficos jurídicos”* respectivamente. En el caso de la experiencia entre los tepehuanos, los análisis los realizo desde lo que defino “principios de vida”, en su relación con lo que llamo “directrices jurídicas”. Esto es, debido a la concepción holística y práctica integral de los *o’dam*, por una parte, los principios me acercan a la forma de vivir y pensar, y por tal, de organizarse; por su parte, los directrices permiten entender la lógica para mantener la regulación social, ya que son objetivos que se persiguen alcanzar durante las resoluciones y se materializan a través del “diálogo”.

De esta manera, para la justicia tepehuana, muestro, por un lado, que tal vez no se puede hablar de un derecho propio como tal, pero si de un híbrido jurídico como dice Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 72). Es decir, un sistema de justicia que se compone tanto de elementos propios y de aquellos que han sido impuestos desde la colonia hasta fechas actuales; y que sin embargo, se han ido

apropiando y adaptando a la forma de vida y organización tepehuana, construyendo así su propia lógica de concebir y aplicar la justicia. Por otro lado, que resulta complicado trasladar algunos conceptos y categorías del derecho occidental, pues como se verá, la justicia *o'dam* tiene conceptos propios para nombrar sus principios y demás instituciones, mismos que prevalecen mayoritariamente en la “oralidad”.

Otra dimensión que contempla esta investigación, son el *xidhuutu'n* o “prácticas de curación/armonización” de los tepehuanos como parte de los medios para mantener la regulación social. Por tal, el trabajo también permite abordar en las discusiones sobre lo que se ha denominado en la antropología jurídica, como la “creencia en lo sobrenatural” y el “curanderismo” como parte de los reguladores sociales (Collier 1995, Sierra 1996, Escalante 2015). Así entonces, se hace una aproximación para abrir seguir abriendo discusiones en este tema. De esta manera, en lo que respecta con los *o'dam* para las reflexiones parto, por un lado, de manera general de la cosmología que tienen sobre el *ii'mda* (“alma/vida”), pues solo de esta manera se entiende por qué la existencia de la “brujería”, considerada “enfermedad” entre los tepehuanos. Asimismo, con la presentación de casos de análisis registrados durante el trabajo de campo etnográfico, se puede observar que dicha “brujería” siempre vienen antecidos o la par de problemas o disputas que se presentan en la vida cotidiana.

Respecto de la metodología, la investigación se sustenta en la realización de trabajo de campo etnográfico y metodologías o paradigmas indígenas, igualmente retomé la perspectiva de la antropología aplicada, de esta manera fue que llevé a cabo una investigación que pueda contribuir a los procesos locales. En este sentido, la Maestría Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas que tiene una orientación profesionalizante, me brindó justo la posibilidad de imbricar investigación básica y aplicada. Desde el sentido práctico, es decir, desde la aplicación de la antropología, ésta investigación va dirigida al pueblo tepehuano del cual soy parte, pues considero que puede contribuir para que dicho pueblo pueda defender, promover, ejercer y preservar su sistema de justicia, mismo que es reconocido por legislaciones internacionales, nacionales y locales.

Igualmente, busco promover una coordinación con instancias estatales de derecho para reconocer jurisdicciones indígenas. Lo anterior surge de discusiones colectivas con comuneros y autoridades locales a partir de la metodología participativa que llevé a cabo, la cual priorizó la realización de talleres donde se revisó de manera conjunta los objetivos y el alcance de esta investigación, así como la participación en los distintos espacios y actividades relacionadas con la resolución de problemas.

Estructura de la tesis

El trabajo se compone de cuatro capítulos, en el primero se presentan las bases teóricas y metodológicas que sustentan la investigación. Así entonces, el análisis se plantea, como ya mencioné, a partir de tres conceptos teóricos. Se parte desde el “pluralismo jurídico”, ya que permite situar la discusión sobre la existencia de otras formas de concebir, producir y ejercer la justicia, es decir, que además del derecho del Estado, se pueden encontrar otras nociones y prácticas jurídicas. Posteriormente, a través de una revisión de trabajos que han abordado al tema, se presenta y discute la segunda categoría de análisis, “derecho indígena”. Misma que posibilita, por una parte, mostrar la existencia de una diversidad de sistemas de justicia dentro de los pueblos originarios de México, cada uno con sus particularidades, y por tanto, su propia manera de nombrarse. Por otro lado, permite retomar algunas propuestas teóricas y metodológicas que facilitan interpretar los análisis. Finalmente, considerando la concepción y práctica integral de los pueblos originarios, se propone la categoría de “territorio” concebido desde los sentidos cosmogónico, político y cultural.

En lo que respecta a la metodología, además del *paradigma procesual* propio de la Antropología Jurídica, se realiza también a partir de la correlación de otras dos metodologías. Por una parte, desde la etnografía como sus instrumentos de análisis (trabajo de campo, observación participante, entrevista, grupo focal, etcétera); y por otra, a partir de las propuestas de investigadores nativos, es decir, aquellos denominados *paradigma indígena de investigación o epistemología e investigación indígena desde lo propio*, mismas que buscan promover el reconocimiento de las fuentes del saber o sistemas de conocimientos de los pueblos

originarios, los cuales provienen de las cosmovisiones, lenguajes, tejidos, leyendas, valores, prácticas, sueños, experiencias culturales, etc. (Wilson 2001, Arévalo s.f.).

En el segundo capítulo se contextualiza la forma de vida entre los *o'dam*, pues como se mostrará, es la que moldea y da sentido a su sistema de justicia oral y comunal. Si bien la comunidad tepehuana a la que se refiere la presente investigación se organiza a través de diferentes estructuras: una cabecera comunal, anexos y de poblados, para los análisis se toma como caso concreto al anexo de Cerro de las Papas. De esta manera, se aborda desde su ubicación geográfica; forma de tenencia de la tierra; densidad de población; organización a nivel micro basada en lo familiar y comunal; infraestructura y formas de subsistencia; su organización política establecida en asamblea, cargos, fiestas y trabajos comunales; sus cargos y formas de elección, etc.

De esta manera, estos dos capítulos iniciales permiten una aproximación a la comprensión de los principios de la justicia tepehuana y sus particularidades.

Por tal, en el capítulo tercero, debido a la práctica integral como he venido comentando, propongo identificar tres elementos entre la vida cotidiana para indagar sobre el sistema de justicia: observar en dónde y en quienes reside el “vigilar”, “regular” y “sancionar”. De este modo, dichos elementos me permiten mostrar que la organización social basada, por una parte, entre los lazos parentales, y por otra, en los lazos comunitarios, ocupan un papel central, puesto que, además de ser los espacios en donde se reproducen los principios de manera oral y práctica, también son los espacios de vigilancia, regulación y sanción.

Asimismo, a partir de algunos análisis de casos en estos dos escenarios, por un lado, muestro cuatro principios de vida que pude observar: “nosotros necesitamos estar curándonos, ser trabajadores, vivir bien y convivencia comunitaria”; los cuales contienen diversas normas, obligaciones y valores que buscan preservar el “prestigio” personal y familiar, y por ende, la conducta social. Por otro, que estos se materializan a través del consejo oral o “aconsejar” en los procesos de resolución en el que participan todos los comuneros. Finalmente, de todo lo anterior, y con el análisis desde los últimos tres principios mencionados, se

muestra que la justicia tepehuana se basa en tres directrices jurídicas, es decir, persigue o pondera los siguientes objetivos en sus escenarios de resolución: prevenir, conciliar y reincorporar al trasgresor a la familia y comunidad. Los cuales a su vez se materializan a través del “*xi chum a’gi*” o “el diálogo”.

En el capítulo cuarto se realiza una aproximación al otro principio: “nosotros necesitamos estar curándonos”, la cual se manifiesta a través del *xidhuutu’n* o prácticas de curación/armonización que se realizan entre los tepehuanos. De esta manera, para este trabajo se analiza en específico el papel de los *mamkagim* o curanderos como reguladores sociales. Para los argumentos de considerarlos como tal, parto señalando, por un lado, de manera general la percepción que tienen los tepehuanos sobre el *ii’mda’* (alma/vida), ya que de esta manera se puede comprender y mostrar del por qué la existencia de personas (*dañiarurkam*) que pueden causar desequilibrios a través del *dañiar* (enfermedades, males o “brujería”), y por tal, la presencia de curanderos (*mamkagim*) que logran, mediante sueños y con la ayuda de las deidades, curar y regular las relaciones sociales. De este modo, a partir de algunos casos de análisis que se presentan, por una parte, se muestra que el *dañiar* siempre vienen antecedido o a la par de problemas sociales que se presentan en la vida cotidiana entre los tepehuanos; y por otra, que los curanderos, mediante los sueños y la ayuda de las deidades, permite equilibrar el *ii’mda* (alma) de los tepehuanos, previniendo así las confrontaciones directas entre las partes involucradas por la “brujería”. Finalmente, se presenta también un caso de *jootos* o conciliación con difuntos, con el cual solo se hace una aproximación a sus sentidos de regulación y resaltar la similitud de procesos con el del escenario comunal, es decir, similitud entre lo humano y no humano.

En el capítulo quinto, se presentan las conclusiones generales. Considerando que si bien fue una primera aproximación a la justicia tepehuana, se señala y argumenta que los análisis permitieron plantear la tesis de la presente investigación. Ésta sostiene que “para entender el sistema de justicia indígena tepehuana y la lógica de su vigencia, hay que abordarla desde sus propios principios, pues sólo así podemos identificar, comprender y mostrar: los espacios en donde se reproducen sus normas; sus escenarios de regulación; los actores

sociales (humanos y no-humanos); sus instituciones; y procedimientos de resolución”.

Finalmente, se presentan y argumentan las aportaciones que se pueden hacer dentro del campo de la Antropología Jurídica.

CAPITULO I. MARCO CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO

En el presente capítulo realizo una revisión de los acercamientos teóricos y metodológicos que desde la antropología se han desarrollado sobre el tema de “derecho indígena”, en particular la rama de especialización de la antropología jurídica.

1.1 Antecedentes de la antropología jurídica: entre dos posturas encontradas

Esta línea de investigación surge en Inglaterra a partir de la década de 1930. Pero fue entre las dos guerras mundiales cuando se realizan aportes teóricos importantes para el estudio antropológico de la ley, enfocándose desde entonces hacia el análisis del fenómeno jurídico desde la perspectiva sociocultural.

Para ésta reflexión parto de dos autores considerados como los principales exponentes en la década de los cincuenta: Max Gluckman y Paul Bohannan. Dichos autores provenían de la abogacía e incursionaron en la antropología debatiendo sobre la comparabilidad del derecho, es decir, si bien ambos analizaron los procesos de resolución de conflictos, no obstante, “llegan a conclusiones diferentes acerca de la aplicación universal del derecho” (De la Peña, 2014, p. 51).

De esta manera, las discusiones teóricas de dichos autores, además de que aún encuentran vigencia en las discusiones actuales como dice De la Peña (2014: 67), tienen una relación con el tema de análisis y me permitirán dar una idea del camino que proseguirá la investigación.

Max Gluckman, trabajó con los Barotse en África, se interesó en explicar la lógica o razonamiento de los jueces para resolver los conflictos y en demostrar que dichos procesos eran comparables con los que se presentan en las sociedades modernas europeas. En su artículo “El proceso judicial entre los Barotse del Norte de Rhodesia”, menciona que en esos tribunales el “proceso de razonamiento judicial comienza con el alegato de las partes y el examen de la evidencia por parte de los jueces, la cual es evaluada frente a las normas morales”¹ (Gluckman, 1969, p.169).

¹ *process of judicial reasoning begins with the pleading of the parties and the judges' examination of the evidence, wich at every point is evaluated against moral norms.* Traducción propia.

Asimismo, estableció que los jueces tienen que aplicar reglas normativas en sus resoluciones, mismas que se expresan en sus usos y costumbres, en sus estatutos y en las instituciones comunes que son derivadas de la humanidad y de dios, y que se encuentran en todas las tribus de la región (Gluckman, 1969, p. 168).

A partir de lo anterior, De la Peña (2014, p. 66) dice que para Gluckman en los tribunales Barotse existen: a) un mecanismo para recabar evidencias, b) una evaluación por parte de un juez comparando la conducta de la gente con las normas sociales que conforman las costumbres, y c) una sentencia que castiga a quienes se hallen en falta y que busca reparar la ruptura en el orden. Es decir, se encuentran todos los elementos para hablar de adjudicación. Finalmente, Gluckman concluye de su análisis que el proceso judicial entre los Barotse “es en esencia similar al proceso en la ley occidental”² (1969, p.168).

Por su parte Bohannan, principal crítico del autor anterior, estudió a los Tiv de Nigeria. En su artículo “Justicia y juicio entre los Tiv”, citado en Sally Falk (2005); se señala que durante su estancia entre 1952 y 1953, trabajó en dos tipos de cortes. Por un lado, con las cortes oficiales de nativos -las cuales eran reconocidas por la administración colonial-; y por otro, con las conocidas como “*moots*”, las cuales eran asambleas informales de ancianos de la comunidad, un grupo de vecinos y familiares que resolvían las disputas. Asimismo, Bohannan durante su investigación, para entender la resolución de conflictos; ponía énfasis en los elementos místicos, la brujería y usaba el vocabulario de los Tiv en sus descripciones (Falk, 2005, pp. 72-73). Derivado de lo anterior, “su visión fue que cada cultura y sus conceptos legales son prácticamente únicos”³ (Falk, 2005, p.75); es decir, no existen equivalencias ni marcos de traducción literales entre el sistema nativo y el occidental.

² “*is in essence similar to that process in western law.*” Traducción propia

³ “*his view was that each culture and its legal concept were virtually unique.* Traducción propia.

Posteriormente, otro de los artículos de Bohannan “Los ámbitos variados del derecho” citado por De la Peña (2014), sintetiza su postura conceptual y menciona que;

Si encontramos en esas sociedades instituciones o cargos que aparentemente cumplen funciones de tribunal, no debemos dejarnos engañar por prejuicios occidentales: lo que en realidad hacen es funcionar como mediadores en la solución de pleitos. En otras palabras; no aplican la ley (general) para dirimir un caso (particular); no hay adjudicación; simplemente exhortan a los disputantes a que se pongan de acuerdo y hagan las paces, o bien a que busquen un mecanismo arbitrario de solución (De la Peña, 2014, pp. 64-65).

Respecto a estos autores clásicos, lo que interesa es rescatar uno de los puntos que concierne a esta investigación, visualizan la existencia de un debate desde los inicios de la antropología jurídica, esto es, marcaron las dos formas de analizar el funcionamiento de los sistemas jurídicos no occidentales. Una corriente que busca identificar códigos y normas legales trasladando conceptos occidentales al estudio de las sociedades nativas, y la otra, con una postura que sostiene que estos deben ser entendidos en sus propios conceptos, considerando que el derecho y la sociedad son partes inseparables de la cultura. Así entonces, la postura de Paul Bohannan es la que interesa resaltar, ya que advierte que el análisis de los sistemas normativos africanos no necesariamente debe realizarse desde la perspectiva europea del derecho, como sería para el caso del análisis del derecho tepehuano y el derecho positivo mexicano.

1.2 Antropología jurídica en México: el paradigma procesual y el análisis de lo “sobrenatural”

Inicio esta parte con los estudios de Laura Nader y Jane Collier realizados entre los periodos de 1960-1980, quienes aportan dos cosas relevantes para este trabajo. La primera, las investigadoras marcan el inicio de los estudios antropológicos jurídicos en las comunidades originarias de México, y la segunda, Nader analiza el derecho indígena desde un enfoque denominado “paradigma procesual”, el cual es retomado para esta investigación.

El primer estudio entonces, es el realizado por Laura Nader en los años 1957-1969 con los Zapotecos de Talea de Castro en Oaxaca. De su investigación concluye que los taleanos utilizan la “Ideología armónica” en sus procesos de resolución de conflictos, misma que persigue como propósito que las partes involucradas en los procesos lleguen a un acuerdo. Asimismo, dicha ideología está compuestas por los siguientes elementos que Nader identifica; “la armonía, la ayuda mutua, el balance y la igualdad, que los motiva, no sólo a ser pacíficos, sino también a buscar arreglar los problemas antes de que se hagan más grandes Nader 1998” (Sierra y Chenaut, 2014, p. 131).

1.2.1 Paradigma procesual

A partir de sus análisis anteriores, Nader aporta el paradigma procesual que se consolida en la década de los sesenta. El cual propone que el derecho se debe estudiar “como parte de la cultura y de las relaciones sociales, y no como una esfera separada de la vida social Nader 1998” (Terven, 2009, p. 82).

De esta manera, los análisis se deben centrar en los casos de disputa, específicamente en la interacción de los litigantes (sus motivos, argumentaciones, estrategias y negociaciones), ya que es a través de estos que pueden visualizarse las posibles normas que ejercen las autoridades y que a su vez conforman el derecho. Asimismo, se deben tomar en cuenta tres aspectos de los casos: la prehistoria de la disputa, la disputa misma y las consecuencias sociales de la resolución tomada (Sierra y Chenaut, 2014, p. 127). Así pues, se consideró que de esta manera se puede entender el derecho o justicia indígena.

Me interesa seguir este paradigma, ya que se incluirán estudios de casos para conocer las normas, y a partir de estas, hacer una aproximación a los principios del derecho o justicia tepehuano.

Posteriormente encontramos el trabajo realizado por Jane Collier, realizado entre 1960-1970 con los Tzotziles del municipio de Zinacantán, Chiapas. En su investigación, siguiendo la propuesta de Paul Bohannan, su principal interés fue definir la concepción de legalidad entre los Zinacantecos desde sus propias normas y creencias. Por tal, en su análisis sobre los procesos de resolución de disputas

utiliza los conceptos propios de los Zinacantecos; *Mulil* se refiere por ejemplo “a nociones de “culpa”, “delito”, “pecado” y “responsabilidad”, pero se comprende mejor como cualquier acto desagradable a los dioses y puede acarrear la venganza sobrenatural” (Collier, 1995, p. 118). Desde esta perspectiva, concluye que la alteración del orden social se encuentra ligada a lo sobrenatural, es decir, “un acto que enoja a los dioses y el transgresor queda a merced del castigo sobrenatural” (Collier, 1995, p. 133). Respeto al proceso de resolución de conflictos, la autora aborda los procedimientos legales de pedimento del perdón por parte del agresor al ofendido y las ceremonias de curación o ritual conciliatoria, donde se da el consumo de *posh* (licor), los cuales sirven para poner fin a los delitos (Collier, 1995).

De esta investigación lo que me interesa es considerar en el análisis, la “creencia en lo sobrenatural” de los pueblos originarios. Si bien este tema se ha tratado poco en los estudios de la antropología jurídica, sin embargo como dice Teresa Sierra, en muchos pueblos sigue arraigada la creencia en los seres “sobrenaturales” como controladores de la vida social; las prácticas vinculadas a la brujería y el curanderismo son parte de su cosmología, y por tal, estos juegan un papel importante en el control social, en sus dinámicas de regulación y poder a nivel del grupo, convirtiéndose así en referentes centrales de sus sistemas jurídicos (Sierra, 1996, s.p.).

En este mismo sentido, Yuri Escalante plantea que:

Hay que ubicar a la brujería como parte de un todo integral, insertado en un contexto social y cultural, pero principalmente como parte de una realidad normativa. No como un elemento exótico o singular que deba exaltarse o eliminarse, sino como un elemento integrado a un sistema sociojurídico (Escalante, 2015, p. 65).

Desde esta perspectiva, en esta investigación lo “sobrenatural”, o lo que entre los tepehuanos denominan *xidhuutu’n* (prácticas de curación/armonización), representa un ámbito de análisis. Por tal, en el capítulo cuarto se presentan casos de estudio con intervención de *mamkagim* (curanderos), reflexiones desde los cuales se quiere hacer un aporte al campo de la antropología jurídica, una

aproximación a las formas de regulación social desde las “prácticas de curación/armonización” con los *o’dam*.

1.3 Antropología jurídica mexicana y conceptos de análisis: debates actuales

En este tercer apartado, hago un acercamiento de algunas investigaciones recientes que se han realizado en México. Asimismo, dentro de estos trabajos discuto los conceptos centrales para el análisis de los principios de la justicia tepehuana. Pluralismo Jurídico, Derecho Indígena y Territorio.

1.3.1 Pluralismo Jurídico

Uno de los aportes más importantes de la antropología jurídica, es el concepto de *Pluralismo jurídico*. Pues este se ha convertido en su sustento, y hoy en día ha cobrado gran relevancia a partir de las políticas de reconocimiento en materia de derecho indígena, permitiendo informar sobre la existencia de otros órdenes jurídicos diferentes al del Estado (Sierra y Chenaut 2014, Maldonado y Terven 2008, Cruz 2008). Teresa Sierra menciona que fue John Griffiths en 1986 “quien introdujo el concepto de “pluralismo jurídico” en la antropología jurídica para cuestionar el centralismo legal y llamar la atención sobre la vigencia de normas provenientes de fuentes diversas en las distintas sociedades” (Sierra, 2011, pp. 387-388). Posteriormente fue reelaborado por Sally Merry, situando en dos momentos su desarrollo, por un lado, el “pluralismo jurídico clásico” usado en las investigaciones del periodo colonial y poscolonial. Por otro, el “nuevo pluralismo jurídico” diseñado para las sociedades no conquistadas, países industrializados o campos sociales “semiautónómicos”, es decir, ya no solo para el estudio del derecho de pueblos indígenas, sino también para sociedades campesinas o lugares periféricos (Merry 1988 en Santos, 2009, p. 53).

De esta manera, actualmente encontramos diversas interpretaciones sobre el pluralismo jurídico, las cuales delinean caminos diferentes para abordar el estudio del derecho en los pueblos originarios, teniendo consecuencias además en la definición del objeto de estudio. Para ésta investigación prefiero seguir la propuesta que sostiene que el pluralismo jurídico “se refiere a la interacción de diferentes sistemas jurídicos en un mismo campo social Pospísil 1974 y Moore 1986” (Sierra

y Chenaut, 2014, p. 153), ya que me posibilita debatir sobre la existencia de otras formas de entender, producir y aplicar el derecho.

Sin embargo, puntualizo que si bien reconozco que la justicia tepehuana coexiste e interactúa en ciertas partes con el derecho estatal, para este análisis me concentré en sus características propias, pues el objetivo es indagar en sus principios.

1.3.2 Derecho indígena

Antes de entrar a la discusión de este concepto, hago un recorrido por algunas investigaciones para conocer, por un lado, la forma en cómo se le ha denominado y definido; por otro, los diferentes enfoques desde los que se le ha estudiado.

Las crecientes movilizaciones étnicas de la década de 1970 en Latinoamérica, y el reclamo por el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas, motivó a ciertos investigadores en México proponer temas de estudio sobre sus sistemas normativos. Teresa Valdivia refiere en su texto que Rodolfo Stavenhagen en 1989 tomó la iniciativa de convocar a investigadores del INI, COLMEX y CIESAS, “para intercambiar opiniones, experiencias y datos con la finalidad de entender la juridicidad en poblaciones indígenas” (Valdivia, 2001, p. 64). Fue a partir de ese momento que se trazaron líneas de investigación sobre este tema, abordándose desde dos enfoques: a) el estudio de los derechos indígenas como derechos colectivos y como sistemas normativos propios y b) el estudio de la relación entre la ley nacional y la ley indígena en sus diferentes niveles (Valdivia, 2001, p. 65).

Cabe aclarar, que aunque se trata de enfoques con diferentes perspectivas, en el trabajo académico los dos se han ido complementando.⁴ A continuación, destaco algunas de las investigaciones realizadas dentro de estos enfoques para ir situando este segundo concepto de análisis.

⁴ En años recientes, nos dice Felipe Orlando Aragón (2013, p. 36), ha surgido un nuevo campo de investigación para la antropología jurídica, esto con la creación de juzgados indígenas por parte del gobierno. Algunas investigaciones en este campo, encontramos por mencionar a Maldonado y Terven (2008), Buenrostro (2012), etc. Si bien, en las comunidades originarias del norte aún no se ha visto la creación de estos juzgados, es necesario tener presente este nuevo campo de estudio.

Uno de los temas principales a debatir al inicio de la antropología jurídica mexicana, es la denominación y definición de lo que ahora se conoce como derecho indígena y trataré de contribuir a este debate. De inicio, respecto de la forma de denominación, ha sido de distintas maneras a lo largo de la historia, tales como: usos y costumbres, costumbre jurídica, sistemas normativos internos, derecho consuetudinario, derecho primitivo, ley del monte, derecho indio, sistema jurídico alternativo, entre otros. Muchos de los cuales aún se siguen usando de manera indistinta en los diversos ámbitos, tanto académicos, sociales y políticos. Para el caso de los tepehuanos, prefiero denominarle “Justicia oral y comunal”, más adelante muestro el porqué de esta propuesta.

Parto de la revisión crítica que hace Rodolfo Stavenhagen, quien a partir de su exploración lo denomina como derecho consuetudinario, entendiéndolo como un “conjunto de normas tradicionales, que no están escritas ni codificadas, diferentes del derecho positivo de un país determinado” (1990, p. 29), además de que “ese conjunto de costumbres son reconocidas y compartidas por una colectividad (comunidad, tribu, grupo étnico o religioso) a diferencia de las leyes escritas que emanan de una autoridad política constituida, y cuya aplicación está en manos de esta autoridad, es decir, generalmente el Estado” (Stavenhagen, 1990, pp. 29-30).

Desde lo anterior, si bien no se está en desacuerdo con el contenido del concepto, sin embargo, coincido con las críticas que a la fecha han realizado algunos académicos al indicar que al usar la palabra “*consuetudinario*” fosiliza al derecho indígena. Pues dicha palabra da a entender que se trata de una sobrevivencia del pasado, como una suerte de derecho estático, sin posibilidad de cambio, o que solo se trata de repetición de prácticas ajenas a procesos históricos y transformaciones (Sierra 2002, Aragón 2007, Terven 2009). En este mismo sentido, por un lado, organizaciones indígenas también rechazan ese “término y prefieren hablar de derecho indígena, por considerar que el concepto no da cuenta de la vigencia de un cuerpo de derecho con su propia legislación y por la carga peyorativa vinculada al mismo (Williamsen 1987, Pacari 1992)” (Sierra, 2002, pp. 17-18). Por otro, como lo complementa Magdalena Gómez Rivera, usar expresiones

como consuetudinario, costumbre jurídica o usos y costumbres, es llevar al derecho indígena a un sentido folklorista ya que parece tratarse solamente de enlistar normas y delitos, como se hace con las fiestas o los trajes, generando relaciones de subordinación respecto con el derecho del Estado, eliminando su sentido reivindicativo (Gómez Rivera, 2014, p. 256).

María Teresa Sierra, coincide de que no hay un acuerdo sobre la definición de derecho indígena, en su investigación establece; “otros hemos preferido hablar de costumbre jurídica, o de costumbres de carácter jurídico, para referirnos a las prácticas de carácter prescriptivo cuya violación es susceptible de generar una sanción” (Sierra, 1993, p. 18). La autora propone que los análisis de la costumbre jurídica no deberían tratarse de manera independiente del derecho occidental, más bien en su imbricación de uno con el otro, sustentando dicha afirmación a través de sus experiencias con los *ñahñús* del Valle del Mezquital en Hidalgo y entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Su investigación observa que “así como se valoran ciertas costumbres propias del grupo, como norma de referencia se apela también a normas legales positivas del Estado” (Sierra, 1993, p.19). De esto, concluye que el derecho indígena tiene una relación de subordinación frente al derecho nacional, que se puede observar en el caso de delitos que se consideran graves o federales, y que se prohíbe a las autoridades indígenas atenderlos o resolverlos (Sierra, 1993, pp. 19-20).

Por su parte, desde sus experiencias, Teresa Valdivia señala que, “hoy sabemos que el hecho jurídico en los pueblos indígenas estudiados es un orden jurídico propio, un sistema basado en usos y costumbres, y no una interpretación peculiar de la ley nacional, ni la ignorancia de ella” (2001, p. 67). Entendiendo entonces que el derecho indígena para Valdivia es el “conjunto ordenado de normas y procedimientos con que se determina y hace funcionar lo debido e indebido en situaciones que afectan los intereses de otros, pertenecientes a la misma etnia, pueblo o nación indígena” (2002, p. 99). La autora realiza su investigación en 14 de los 19 municipios de la región mixe en Oaxaca, desde la cual afirma que “el derecho indígena se basa en la visión del mundo que tiene una etnia, pueblo o nación, su

manera de vivir y hacer de su vida y su forma y manera de regular normativamente su existencia” (Valdivia, 2002, p. 99).

Con su interés de analizarlos como derecho propio, de su trabajo se deduce que esa forma diferente de ver el mundo de los pueblos indígenas, es solo una de las condiciones para que su sistema jurídico sea considerado como propio y diferenciado. Sin embargo, también existen otras condiciones para ello, como lo complementa Magdalena Gómez Rivera, por mencionar: a) existen órganos plurinominales en cada pueblo con facultades expresas y reconocidas por el propio pueblo, b) cuentan con reglas de conducta de cumplimiento obligatorio asumidas con un cierto grado de consenso por los pueblos, c) existen sistemas de sanción, d) una serie de procedimientos para ejercer la ley, etc. (Gómez Rivera, 2014, p. 258).

Ahora, siguiendo el objetivo de esta investigación, es decir, buscar los principios que rigen la regulación social entre los tepehuanos, como antecedente encontramos dos investigaciones que se han propuesto en este sentido.

El primero es el trabajo realizado por Elisa Cruz Rueda, quién en su texto los *Principios generales del derecho indígena* indica que “el sistema jurídico indígena es el resultado de la historia y cultura de cada pueblo y comunidad indígena en su contexto regional y estatal” (2008, p. 41). La autora considera que estos sistemas constituyen un campo jurídico y como tales, deben ser entendidos como un derecho propio o derecho indígena. Desde su investigación en regiones indígenas en Oaxaca, señala que “más que explicar un cuerpo de normas o un reglamento, se habla de *principios generales del derecho* en la comunidad o un municipio, que se refieren a las dinámicas y procesos sociales que explican el sentido de justicia y *justifican* una resolución” (Cruz, 2008, pp. 36-37). Así, para entender el derecho indígena, realiza su análisis desde el principio de Comunalidad.⁵

⁵ Concepto acuñado por Jaime Martínez (2013) y Floriberto Díaz (2004), intelectuales y activistas indígenas. Este concepto explica que la comunidad mixe es el centro de la vida, cotidianidad y acción humana, de la dinámica de los indígenas y sus pueblos, y que de esa manera, el conjunto de argumentaciones sobre su importancia funge como centro que rige la acción humana y los recursos.

En este mismo sentido, podemos encontrar al intelectual indígena Francisco López Bárcenas, quien ha planteado el estudio del derecho indígena a partir de los *principios filosóficos jurídicos*. En su investigación, analiza los *ñuú savi* o mixtecos y establece que “toda sociedad organizada cuenta con normas o principios diversos que estructuran sus instituciones propias, de acuerdo con su historia, su cultura y sus aspiraciones futuras” (López, 2014, p. 46).⁶ Presenta entonces los principios de los *ñuú savi*, algunos de estos son: a) *Ndoo*- Nosotros: se refiere a la colectividad, un valor del cual depende la vida social, b) *Na chindee tan’a*- Solidaridad: implica apoyo al que lo necesite, solidaridad que es recíproca pues quien la recibe después la brindará a quién lo apoyó, d) *Daá* o *Sa’a*- Ayuda mutua: se refiere a prestar ayuda material o moral a alguien cuando lo necesita, mediante el cual se refuerza la cohesión comunal y el pueblo sigue existiendo como tal, e) *Tinu ñuú*- Trabajo del pueblo: se manifiesta de dos maneras, una es participar en los trabajos obligatorios que benefician al pueblo y la otra es al asumir los cargos dentro de la estructura organizativa del mismo. A partir de esto, propone que al realizar estudios sobre otros pueblos desde sus propias concepciones, se pueden mostrar los principios filosóficos que le dan sustento (López, 2014, p. 46).

Una vez hecha esta revisión, a continuación me interesa presentar la postura de Herinaldy Gómez, desde la experiencia colombiana, sobre el concepto de derecho indígena,⁷ ya que considero presenta una postura crítica que también me da elementos para la reflexión de mi propuesta de denominación Justicia oral y comunal.

Gómez sostiene que el concepto de derecho indígena “tiene más de homogeneización que de abstracción y menos de comprensión, dado que es una designación que asimila o extiende sin previa crítica o contextualización las instituciones o categorías del derecho occidental a las instituciones de las culturas

⁶ El autor entiende por principios, “valores objetivamente evidentes y aceptados por la mayoría de los miembros de una comunidad, porque los usan en su vida cotidiana, y cuando surgen los conflictos acuden a ellos para resolverlos” (López, 2014, p. 43).

⁷ Incluyo esta reflexión ya que tuve la oportunidad de realizar una estancia académica en la Universidad del Cauca en Colombia en 2015.

indígenas” (Comunicación personal. 28/oct/2015). Es decir, en la sociedad occidental cuando se hace referencia al “derecho”, generalmente se alude a la existencia de leyes, normas y procedimientos producidos por una institución autorizado para ello (órgano legislativo); y a la par, existe otro órgano con poder coercitivo para cumplir dichas leyes (judicial). Asimismo, un cuerpo de expertos que hacen funcionar estas dos instituciones; teóricos juristas, jueces, magistrados, abogados, policías, peritos, etcétera. Que finalmente todas estas instituciones y expertos son inexistentes en los pueblos indígenas, como igualmente sucede entre los tepehuanos.

Una segunda cuestión que también discutí con Herinaldy Gómez (Comunicación personal. 28/oct/2015), es la confusión que genera la palabra “derecho” dentro de algunas comunidades originarias, como también sucede con los tepehuanos. Pues generalmente cuando se usa dicha palabra, se hace alusión a aquellas leyes que mediante sus luchas les fueron reconocidas a los pueblos por parte del Estado (derecho al territorio, a la educación, acceso a la justicia del Estado, tener autoridades propias, resolver sus conflictos internos, etc.). Es decir, se usa para referenciar a los derechos culturales, políticos, civiles, económicos y jurídicos reconocidos por las legislaciones internacionales, nacionales y locales.

Desde esta perspectiva y para evitar dichas confusiones en lo que respecta al lugar de análisis, para esta reflexión incluí el planteamiento de Gómez sobre su concepto *Justicias indígenas*:

Con la acepción *justicias indígenas* hago alusión a cinco aspectos: (a) la heterogeneidad de formas de justicia indígena; (b) la coexistencia de diversidad de formas de justicia en un mismo pueblo indígena; (c) la heterogeneidad de autoridades existentes para la aplicación de la justicia intraétnica, manifiesta en los múltiples espacios por donde transitan los conflictos o problemas (familia, chamanes o médicos tradicionales, cabildo, consejo de ancianos, capitanes, consejo de exgobernadores); (d) el carácter predominante de la oralidad en la producción y aplicación de la justicia; y (e) la inexistencia de códigos a la manera como existe en el derecho estatal (Gómez, 2008, pp. 212-213).

Con esta propuesta de Herinaldy Gómez y en complemento con los aportes de los demás autores ya abordados, me permiten hacer una aproximación a los principios del justicia tepehuana.

Desde el “paradigma procesual” que propone Laura Nader, observamos que el derecho indígena debe considerarse “como parte de la cultura y de las relaciones sociales del grupo, y no como una esfera separado de la vida social (Nader 1998)” (Terven, 2009, p. 82). Esta perspectiva permitió conocer al derecho tepehuano en todos sus ámbitos; es decir, abordarlo desde sus propios conceptos y términos; así como desde sus propias normas y creencias. Este acercamiento me dio la pauta para indagar en el *xidhuutu’n* (prácticas de curación/armonización), pues como en muchos pueblos originarios, entre los tepehuanos los curanderos juegan un papel importante en el control social. Por tanto, éstos al formar parte de su cosmología, se tienen que abordar como parte de su realidad normativa de los sistemas sociojurídicos como lo han afirmado Collier (1995), Sierra (1996), Valdivia (2002) y Escalante (2015).

Aunado a lo anterior, el concepto de pluralismo jurídico, por una parte, nos permite presentar otras formas de entender, producir y aplicar el derecho; y por otra, nos visualiza que en el derecho indígena, usando el concepto de Santos (2009, p. 67), también existe un *pluralismo jurídico interno*. Es decir, advertimos que coexisten distintas maneras de regulación de conflictos entre los mismos grupos, o como dice Gómez (2008, pp. 212-213), existe una diversidad de formas de justicia indígena; de modo que también existen distintas formas de nombrarse y definirse. Esta diversidad me da la posibilidad de nombrar como “justicia oral y comunal” para el caso de los tepehuanos, librando así las confusiones que la noción de “derecho” provoca entre el pueblo tepehuano.

Con estas ideas, la siguiente y última categoría nos permitió un acercamiento más concreto a la cultura tepehuana.

1.3.3 Territorio

Antes de explicar por qué se proponen este concepto de análisis, hago una breve diferenciación entre los conceptos de tierra y territorio-territorialidad.

Para el concepto de tierra, generalmente se “entiende como una porción material –o espacio físico- [...] en la cual se pueden realizar diversas actividades humanas” (Cruz, 2014, p. 74). En este mismo sentido, Rene Kuppe agrega que la “tierra [...] puede pertenecer a personas individuales o jurídicas, y por cierto encontrarse bajo formas legales de propiedad individual o colectiva Kuppe 1994” (Gómez, 2015, pp. 136-137).

En lo que respecta al territorio, es de tomarse en cuenta que ha tenido dos acepciones dentro del estudio de las justicias indígenas: por un lado, desde el sentido “político”, y por otro, el “cultural”.

Desde el primer sentido, habitualmente es referido para conocer la jurisdicción de las justicias indígenas. Esther Sánchez por ejemplo, entiende al “territorio como jurisdicción. Es decir, como espacio sobre el cual se ejerce determinada autoridad” (2010, p. 113); y de igual manera, Elisa Cruz en su investigación usa el concepto de territorio como referente central “para comprender el dinamismo jurídico y político que ha marcado la relación del Estado con las comunidades indígenas, y de estas entre sí” (2014, p. 75). Finalmente, Sorily Figuera señala que “los análisis de la experiencia relativa a los pueblos latinoamericanos, han arrojado que para determinar la potestad jurisdiccional de las autoridades legítimas indígenas es decisiva la conexión particular que tiene estos pueblos con sus territorios” (2015, p. 121).

Desde la perspectiva “cultural”, siguiendo a Herinaldy, éste refiere que el territorio no es simplemente una delimitación física, “sino un proceso social y cultural dinámico e inestable producto de múltiples interacciones en las que convergen condiciones económicas, estructuras político-administrativas, poderes foráneos, sistemas ecológicos, formas de apropiación simbólica y configuración de niveles de bienestar y seguridad” (Gómez, 2015, p. 143). Por su parte Arturo Escobar, dice que el “territorio es por tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su ‘cosmovisión’ u ‘ontología’” (Escobar, 2015, p. 91).

Carlos Zambrano utiliza el concepto de “territorialidades”, y lo define como “formas de pertenencia configuradas por los grupos humanos en función de sus arraigos al espacio, por lo que son entendidas como identidades colectivas movilizadas por el sentido de pertenencia al territorio (Zambrano 2006 en López y Vázquez, 2015, p. 14). En otras palabras, el lugar (tierra física) y el territorio son los referentes claves para la producción de una cultura, pues a partir de sus manifestaciones constituyen un conjunto para identificar la pertenencia étnica, identidad o “territorialidad” (Escobar 2010, Olver Quijano 2012).

Carlos Porto sintetiza lo anterior de la siguiente manera: “El territorio es una categoría *densa* [...] que presupone un espacio geográfico que es apropiado, y ese proceso de apropiación –territorialización- crea las condiciones para las identidades –territorialidades- las cuales están inscritas en procesos Porto 2002” (Escobar, 2015, p. 91).

Para esta investigación, considero que se necesitan todos los elementos anteriores del concepto territorio (en sus sentidos político y cultural) para entender la justicia entre los tepehuanos, por lo cual planteo usar el “territorio” propuesto por Herinaldy Gómez, que se considera una categoría totalizadora para los pueblos originarios, pues;

El territorio es concebido cosmogónica, política y culturalmente (no solo por los espacios físicos que lo constituyen y están a la vista de los foráneos) como el que suministra todo lo indispensable para vivir, para pensar, para definir normas de sociabilidad entre sí y con la naturaleza (Gómez, 2015, p. 146)

Dicha concepción proviene de una visión holística del mundo, contrario al pensamiento occidental en donde se “formula una separación entre la sociedad y la naturaleza, y de otra, porque el territorio ha sido concebido fundamentalmente en términos administrativos, políticos y económicos” (Gómez, Tobar y Ruiz, s.f., p. 113), y no en los aspectos culturales-cosmogónicos como lo hacen los pueblos originarios.

Así entonces, con esta categoría, por un lado, posibilita conocer entre los tepehuanos su forma de organización territorial, social y política; sus sistemas de

parentesco; su tradición oral; su sistema de conocimientos y relaciones con la naturaleza; sus ritos, mitos y cosmovisión; y todo aquello que hace posible que exista una convivencia social, aspectos que se relacionan con su forma de hacer justicia o concebir lo justo. Al mismo tiempo permite conocer los escenarios y personajes para la resolución de conflictos; su proceso y/o procedimientos particulares; sus normas y sanciones; etcétera. Todos estos elementos que finalmente llevan a comprender algunos de los principios que sustentan dicho sistema de justicia.

1.4 A manera de cierre: la justicia oral y comunal

Para cerrar este apartado teórico, explico sobre el porqué denomino “Justicia oral y comunal” a la forma resolución de conflictos entre los tepehuanos.

En principio, ya se mostró en el segundo concepto de análisis las diversas formas en las que se ha denominado al “derecho indígena”. Sin embargo, por una parte, también se discutió que el uso de la palabra “consuetudinario” (derecho consuetudinario, usos y costumbres, costumbre jurídica, etc.) no da cuenta de la vigencia sus formas de regulación y que además remite entenderlo a un sentido folklórico. Por otra, que usar la palabra “derecho” homogeniza en algunos pueblos originarios, además de que confunde dentro de algunos pueblos indígenas al no nombrarle de esa manera. Debido a lo anterior, para este trabajo se optó por seguir la propuesta de Gómez (2015) con su concepto de “justicias indígenas”, desde la cual se reconoce la existencia de una heterogeneidad de formas de impartir justicia en los pueblos indígenas, así como la presencia de diversas autoridades que participan de acuerdo al espacio por donde transitan los problemas o conflictos (familias, curanderos, asambleas, ayuntamientos, etc.); y por tal, distintas formas de denominarse.

Para argumentar sobre los otros componentes de nuestro concepto, es de resaltarse que uno de los puntos que atraviesa; tanto de manera implícita a las culturas originarias referenciadas a lo largo del apartado teórico, es su tradición oral; o explícita, cuando refieren Stavenhagen (1990), Cruz (2008) y Gómez (2008) desde

sus respectivos conceptos, que lo que caracteriza a las justicias indígenas son sus normas orales.

A partir del planteamiento de Enrique Hamel, quién también sostiene que en los pueblos originarios “la lengua, y particularmente el discurso indígena, operan como fundamento y organizadores del derecho consuetudinario” (1990, p. 223); me permite presentar dos comentarios respecto a la importancia del tema “oral” para este trabajo.

El primero, en el pueblo tepehuano como en otras culturas originarias, se privilegia la oralidad y la práctica como principales métodos de enseñanza en distintos ámbitos, por mencionar algunos ejemplos: el *sobkia'* (contar historias, cuentos, etc.) es un medio de enseñanza,⁸ pero también se aprende durante la celebración de las *xidhuutu'n* (prácticas de curación/armonización) o durante la resolución de conflictos, es decir, en la práctica.

De esta manera, a diferencia del derecho occidental que se caracteriza por ser escrito y preponderantemente teórico; la justicia tepehuana se produce y reproduce de manera oral y práctica; se mantienen y validan sus normas o principios a través del consejo oral; y por tal, para su aplicación a través de procedimientos orales. Dichas características se abordan de manera más detallada en los capítulos tercero y cuarto.

El segundo comentario, se relaciona con el lenguaje en el estudio de las prácticas jurídicas. Como he mencionado anteriormente, a partir del paradigma procesual analizo casos de disputa, en específico el “discurso” en lengua tepehuana durante la resolución de conflictos. Pues en mi caso, tengo la ventaja de ser miembro de la comunidad y tener dicha lengua materna, pudiendo así conocer de primera mano las concepciones propias de justicia, expresadas en sus propios campos semánticos. Coincidiendo con John Lewis, de que “el lenguaje depende de la cultura y al mismo tiempo la explica” (1983, p. 105), de esta manera, los estudios

⁸ Como se verá más a detalle en el siguiente apartado metodológico.

de caso transcritos y analizados en lengua propia juegan un papel central para conocer los principios de la justicia *o'dam*.

Finalmente, el complemento “comunal” surge a partir de la tercera categoría de análisis, el territorio. Concepto que me permitió un acercamiento a la organización interna de los tepehuanos, y como se desarrolla en el segundo apartado del capítulo contextual; se puede ver que tienen tierras comunales, casas de la comunidad, asambleas, trabajos, fiestas, cargos comunales, y finalmente, en el tercer apartado se analiza su resolución de conflictos de manera comunal.

De los argumentos anteriores, entonces se propone el nombre de “justicia oral y comunal” entre los tepehuanos. En el siguiente apartado se muestra la metodología que se siguió para cumplir con los objetivos de esta investigación.

1.5.- Marco metodológico: dialogando metodologías

Cuando miramos, lo hacemos desde un caleidoscopio de valores, prejuicios, ideologías, preceptos y empatías, todo lo cual forma parte de nuestra construcción como personas, y es a partir de aquí, que comúnmente opinamos sobre la realidad social que nos rodea (Terven, 2012, p. 87)

Para el desarrollo de este trabajo, la metodología se suscribe en la correlación de dos perspectivas.

La primera, al ser integrante del pueblo tepehuano en donde se realiza ésta reflexión, retomo y complemento las propuestas que investigadores indígenas han denominado “*paradigmas de investigación indígena o investigación indígena desde lo propio*” (Smith 1999, Wilson 2001, Delgado 2007, Arévalo (s.f), Palechor 2010). Estos paradigmas, además plantean considerarse como:

Una apuesta política por la autodeterminación para que la investigación pueda ser transformada y permita a los pueblos indígenas tomar el control sobre la producción de conocimiento, cambiar sus procesos y recuperar y consolidar sus identidades culturales y promover la búsqueda de alternativas a la multiplicidad de problemas a los que se enfrentan (Arévalo, s.f., p. 70).

Si bien no se ha propuesto aún una metodología concreta, para esta investigación, además de recuperar los principios que plantean los paradigmas indígenas, propongo lo que llamo la *observación introspección* y el *sobkia'* como herramientas metodológicas entre los tepehuanos. Considerando que promueven, por un lado, que las investigaciones realizadas por los miembros de un pueblo originario, se realicen “desde la experiencia del autoconocimiento, el pensar de la identidad desde la etnogénesis” (Delgado, 2007, p. 7) y privilegiando las voces de los pueblos al que se pertenece, para así “asegurar que la investigación sobre las cuestiones indígenas se lleve a cabo de una manera más respetuosa, ética, correcta, útil y beneficiosa, desde el punto de vista de los pueblos indígenas (Poesanger 2004)” (Arévalo, s.f., p. 70). Por otra, estos paradigmas invitan entrar en las discusiones para

descolonizar el conocimiento científico,⁹ y plantear una nueva metodología en la que se tomen en cuenta las fuentes del saber o el sistema de conocimientos de los pueblos originarios; mismas que anidan en sus cosmovisiones, lenguajes, valores, prácticas o costumbres, rituales, sueños y experiencias (Wilson 2001, Arévalo s.f.).

La segunda perspectiva, es desde la metodología de la antropología centrada en la etnografía, así como a partir de la propuesta que hace la antropología jurídica (paradigma procesual) para el estudio de las justicias indígenas. Si bien se ha dicho que una de las características de la metodología de la antropología es la alteridad,¹⁰ Clifford Geertz hace una alusión de que la antropología no sólo puede hacerse en otros pueblos, sino que también “puede ejercitarse en la cultura de la cual ella misma forma parte y, en efecto, esto ocurre cada vez en mayor medida, lo cual tiene profunda importancia [...]” (Geertz, 2006, p. 28).¹¹ Regreso a esto más adelante.

En lo que prosigue, presento la manera en cómo se han correlacionado estas dos perspectivas (la propia y la antropológica) durante la investigación.

Como se puntualizó en el apartado teórico anterior, para entender la justicia entre los tepehuanos tiene que abordarse como parte de su cultura. Por tanto, de inicio sigo la metodología cualitativa, ya que se considera la más idónea para la realización de estudios socioculturales, pues permite indagar y registrar las

⁹ Coincido en este punto con lo que sostiene la intelectual indígena maorí, Linda Smith, al señalar que descolonizar no es tanto un rechazo absoluto de toda teoría o investigación, ni siquiera del conocimiento occidental. Tiene que ver, en cambio, con el recentramiento de nuestras preocupaciones y visiones del mundo y luego llegar a re/conocer y entender teoría e investigación desde nuestras perspectivas y para nuestros propósitos como pueblos indígenas (Smith, 1999, p. 39).

¹⁰ Esteban Krotz menciona que la categoría central de la antropología es la *alteridad*, entendido como un tipo particular de diferenciación, que tiene que ver con la experiencia de lo extraño; y alude que es a través de ésta “la manera y la condición de posibilidad de poder aprehender al otro como otro propiamente y en el sentido descrito. Entre el grupo propio y el grupo extranjero existe, pues, una relación semejante a la que hay entre lo conocido y lo desconocido en el acto cognitivo, donde lo último es accesible casi siempre sólo a partir de lo primero” (Krotz, 1994, pp. 9-10).

¹¹ Citado a pie de página en el texto de libro referenciado.

percepciones y puntos de vista de los actores; en la forma que su mundo es comprendido, experimentado, producido, etc. (Vasilachis 2006, Terven 2012).

En este mismo sentido, Hans Gundermann (2001, p. 263) plantea que uno de los modelos de investigación cualitativa más característica, es el etnográfico. De esta manera, se convierte en el método de investigación principal de esta investigación, el cual se caracteriza por la realización de trabajo de campo, cuyo instrumento de registro es el diario de campo, y entre sus principales técnicas se encuentran la observación participante, entrevistas, genealogías, taller de grupo, entre otras (Kottak, 2003).

Sin embargo, antes de contextualizar estas técnicas, recordemos que los pueblos indígenas tienen una concepción holística del mundo (Gómez et al, s.f., p. 113), o en palabras de un investigador indígena; “la vida en el mundo indígena la concebimos integral y el conocimiento de la misma manera, es decir, en ningún momento se construye y se aplica por partes” (Palechor, 2010, p. 200). Por tanto, para entender algún punto específico sobre los tepehuanos se tiene que conocer la mayor parte de su cultura. Es decir, para hacer el análisis la justicia tepehuana, además de presenciar casos de disputa, se tuvo que recurrir a las genealogías de parentesco; a la forma de organización social y política, así como a sus fiestas comunales; a su cosmovisión, sus prácticas de curación/armonización; a su sistema oral, etc.

Desde este entendido, me parece acertado el reto que plantea Clifford Geertz al definir a la etnografía como descripción densa, ya que sostiene lo

Que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniárselas de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después (2006, p. 24).

De esta manera, coincidiendo con Alejandro Vázquez de que la etnografía es la “vía accesible para la descripción, análisis y comprensión de distintos procesos y

fenómenos de la sociedad y cultura” (2012, p. 19), para llegar a las reflexiones que esta investigación plantea, se realizó trabajo de campo etnográfico en el anexo de Cerro de las Papas durante los siguientes periodos: diciembre (2014) - enero (2015), abril (2015), junio (2015) - agosto (2015).¹² Durante estas estancias se accedió a información de primera mano la cual fue registrada en los diarios de campo escritos en lengua tepehuana, complementándose además con la “auto-reflexión” a partir de mi experiencia de vida como comunero del lugar. Asimismo, durante el trabajo de campo se emplearon (y algunas se adaptaron al contexto) las siguientes técnicas de la etnografía.

La primera, que constituye el eje vertebrador para el producto etnográfico (Hammersley y Atkison, 2009), se denomina como “observación participante” la cual radica:

Principalmente en dos actividades: observar sistemáticamente y controladamente todo lo que acontece en torno al investigador, y participar en una o varias de las actividades de la población. Hablamos de “participar” en el sentido de “desempeñarse como lo hacen los nativos”, de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como un miembro de la comunidad (Guber, 2014, p. 52).

En palabras de Conrad Kottak, “significa que tomamos parte en la vida de la comunidad al tiempo que la estudiamos” (2003, p. 8), pero qué sucede cuando se es parte de la comunidad. Esta cuestión trae el tema de la *alteridad*, -no es mi intención detenerme en estas discusiones, pues el tema sobre los límites y ventajas de hacer etnografía en la propia sociedad ya existe bastante-¹³ lo que me interesa señalar es el giro que toma en este trabajo.

¹² Sin embargo, también se visitaron otros anexos como la Guajolota, Candelaria, Santa María de Ocotán y Muruata para complementar experiencias.

¹³ Rosana Guber realiza una buena recuperación sobre estas posturas. Por una parte, “quienes abogaban por una antropología en contextos exóticos, provenientes en su mayoría de la academia occidental, argumentaban que el contraste cultural promueve la curiosidad y la percepción, además de garantizar un conocimiento científico neutral y desprejuiciado, y que el desinterés en competir por los recursos locales asegura la equidistancia del investigador extranjero respecto de los distintos sectores que componen la comunidad estudiada (Aguilar 1981 en Guber, 2014, p. 35). Por otro parte, “quienes auspiciaban en la investigación en la propia sociedad afirmaban que una cosa es conocer la cultura y otra haberla vivido, y que el shock cultural es un obstáculo innecesario, además de una metáfora inadecuada, que reemplaza con una desorientación artificial y pasajera lo que debería ser un estado de desorientación crónica y metódica. Estudiar la propia sociedad tiene, pues, varias

Así entonces, para este trabajo que se realiza en una cultura propia, para ir contribuyendo a las metodologías indígenas de investigación, la observación participante prefiero entenderla como “*participación-introspección*”,¹⁴ es decir, una propuesta en la que el investigador realiza actividades cotidianas (participación) a la vez que reflexiona en y sobre ellas (en el momento y posteriormente). Pues generalmente, como dice Libio Palechor, cuando nosotros investigamos “siempre mantenemos por lo menos tres elementos fundamentales: el sentir como indígena, el pensar como indígena y el actuar como indígena (2010, pp. 214-215).

Así entonces, nuestras reflexiones no se hacen solamente teorizando, sino en las dinámicas de la vida cotidiana (en la práctica); ya que es aquí donde se refuerza la “*introspección*”, pues permite observar y razonar no sólo de los actos sino también de los estados de ánimo al realizarlos. Todo lo cual es factible, puesto que una de las ventajas de ser investigador nativo, es que no produce alteraciones significativas al participar dentro de la comunidad, lo cual permite generar una interacción más natural durante el desarrollo de la investigación.¹⁵

En lo que corresponde a esta investigación, la propuesta anterior se empleó en las *xidhuutu’n* (prácticas de curación/armonización) familiares y comunales: fui a los patios de mitote, a las iglesias, con los curanderos y en otras; presencié y formé parte de todos los procesos.

De igual manera, me tocó presenciar y participar en las elecciones de autoridades; desde la reunión para la convocatoria; en las negociaciones de los diversos “aspirantes” a los cargos; redactar un acta de acuerdos; y estar en la fiesta de entrega de varas. Así también, participar en la fiesta de semana santa; desde la invitación para los preparativos; la selección de nuevos mayordomos; actividades

ventajas: el antropólogo nativo no debe atravesar los a veces complicados vericuetos para acceder a la comunidad ni demorar su focalización temática; no necesita aprender la lengua nativa que un extraño conocerá de todos modos, siempre imperfectamente (Aguilar, 1981 en Guber, 2014, pp.35-36).

¹⁴ La **introspección** entendida como la define el Diccionario de la Real Académica: “**Mirada interior que se dirige a los propios actos o estados de ánimo**”. Sin embargo, también estaré usando la palabra “auto-reflexión”.

¹⁵ No omito decir, que aunque soy de la comunidad, al iniciar la investigación avisé y que pedí permiso a las autoridades del lugar.

dentro de la iglesia; en la entrega de comida y nuevos cargos, etc. Finalmente, participé en trabajos comunales que se organizan en la comunidad.

Asimismo, siguiendo el método del “paradigma procesual”; por una parte, presencié casos de disputas que se realizaron dentro de la “oficina comunal”, y por otra, también participé en un *jootos*, práctica o ritual que se le denominado como la “corrida del alma” (Reyes, 2009, p. 53).

De todas estas participaciones-reflexiones surgen los análisis para esta tesis. Ahora, antes de entrar a la segunda técnica, es importante advertir que muchas veces aunque el investigador sea nativo -domine la lengua, participe en los *xidhuutu'n* o actividades cotidianas-, no garantiza por sí mismo las explicaciones o interpretaciones. Esto sin duda depende del grado de mestizaje que tenga el investigador nativo, pues sucede que la mayoría hemos sido capacitados desde el mundo occidental.

Siguiendo a Palechor, respecto a este tema sostiene que;

Por eso es que desde nuestros pueblos, partimos del presupuesto de que entramos como indígenas a la escuela o a la universidad y salimos como no indígenas. Antes de llegar a la escuela o universidad, traemos de nuestra familia y de nuestra comunidad un gran legado de conocimientos, pensamiento, identidad y una forma de ver el mundo, pero en el transcurso de estar en estas instituciones, de manera estratégica e impositiva, nos hacen perder todos aquellos conocimientos con los que veníamos y nos entregan otros conocimientos, otros pensamientos, que cambian nuestra identidad y nuestra forma de ver el mundo, cambian lo indígena por lo occidental (2010, p. 207).

Las experiencias personales que me brindó esta investigación, fueron reflexionadas en el Coloquio Nacional de Jóvenes Indígenas Intelectuales; en donde se discutió que muchos investigadores, si bien somos indígenas, las interpretaciones o categorías de explicación que utilizamos provienen del pensamiento occidental.¹⁶

¹⁶ Realizado el 25/08/2015 en Santiago de Querétaro, Querétaro, México, organizado por el proyecto Querétaro Ciudad Intercultural UAQ-Secretaría de Cultura.

Por tal razón, durante el trabajo de campo, también se empleó la técnica de “la entrevista” o lo que denominaré *sobkia'*, a partir de la cual registré los comentarios y puntos de vista de los comuneros, sumándolos a la información producida desde mi introspección de las actividades cotidianas.

Respecto de esto, Geertz señala que “los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. (Por definición, sólo un “nativo” hace interpretaciones de primer orden; se trata de su cultura)” (2006, p. 28).

Esta cita me permite explicar dos puntos: el primero, si bien los investigadores nativos tenemos la facilidad de reflexionar sobre nuestra propia cultura, desde mi perspectiva, eso no significa que sean considerados de primero orden, esto debido a las cuestiones arriba mencionadas. Consciente de ello, para ampliar la información y mis análisis en esta investigación, más que entrevistas, se realizaron varios *sobkia'*.

Esto es, generalmente por entrevista se entienden como “una estrategia para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree; una situación en la cual una persona (investigador-entrevistador) obtiene información sobre algo interrogando a otra persona (entrevistado, informante)” (Guber, 2014, p. 69). Mientras que en nuestra lengua, la palabra *sobkia'* la usamos en dos sentidos; por un lado, para hacer referencia al “platicar”,¹⁷ y por otro; *sobkia'* también significa contar cuentos, mitos, historias o leyendas.¹⁸ Cuando se combinan los dos significados del *sobkia'* (platicar y contar cuentos) se convierte en uno de los procesos de enseñanza del pueblo tepehuano; la oralidad como medio por la cual se transmiten conocimientos a partir de los cuentos, historias, mitos o leyendas.

Para contextualizar, durante la práctica de campo; el *sobkia'* se empleó con familiares (abuelos, padres, hermanos, tíos, cuñados, sobrinos, etc.) y curanderos

¹⁷ Las palabras *sobkia'* o *a'ga'* pueden ser entendido como “platicar, dialogar o conversar” pues en lengua tepehuana no existe diferenciación. Sin embargo, es más común el “platicar”.

¹⁸ En nuestra lengua usamos la palabra *sapok* para hacer referencia al cuento, al mito, historia o leyenda, no existe diferenciación.

para ampliar la información y análisis sobre los temas de la comunidad, en especial para platicar sobre nuestro *xhidhutu'n* (prácticas de curación/armonización). Pero por otro, el *sobkia'* se empleó también con los “mayores o ancianos”, vecinos, jefes de cuartel, maestros; en específico sobre temas de la comunidad. Todas estas “platicas-enseñanzas” fueron recogidas en audio, anotaciones en diario de campo y fotografías.



Imagen 1. El *sobkia'* con Julián Flores. Acervo personal.

Otro método que se usó en este trabajo es el genealógico, a partir de la cual se conocieron las relaciones de parentesco entre los tepehuanos. Así entonces, realicé la genealogía de una familia, la forma en cómo se denominan sus relaciones de parentesco en lengua materna y su forma de asentamiento dentro de la localidad, las cuales ayudan al final a entender el por qué la importancia de la familia durante la resolución de conflictos.

Asimismo, con la ayuda de compañeros indígenas profesionistas, jefes de cuartel, líderes y un maestro, se realizó una plática-taller en el anexo de Cerro de las papas; en la cual se contó con la participación de 60 personas (entre hombres y mujeres líderes, curanderos, maestros, jóvenes y niños). Esta plática-taller se denominó “*análisis sobre nuestra forma de elegir jefes de cuartel y resolver*

problemas o conflictos” misma que tuvieron dos fines: por un lado, se impartió una plática sobre las diversas legislaciones (internacionales, nacionales y locales) que amparan a los pueblos originarios para tener sus propias autoridades y sistema normativo. Por otro, se dio a conocer las reflexiones de la investigación en curso, a partir de la cual se discutieron y analizaron diversos puntos de la información; así como los usos que se le puede dar, tanto para el beneficio de la propia comunidad, como sus fines académicos. Véase imagen (2).



Imagen 2. Reflexionando sobre nuestra forma de resolver problemas.
Foto: Esteban Soto.

Finalmente cabe mencionar, que a parte de las salidas a trabajo de campo, también realicé diversas estancias de investigación: noviembre (2014) en los juzgados mayas de Quintana Roo; mayo (2015) en la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena de la Universidad Autónoma de Chiapas, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas; y octubre (2015)-noviembre (2015) en la Universidad del Cauca, Colombia. Estancias cuyos fines fueron hacer discusiones teóricas y metodológicas con otros investigadores indígenas y no indígenas, así como para conocer otras experiencias de resolución de conflictos, todo lo cual influyó para estas reflexiones que se presentan.

CAPÍTULO II. MARCO CONTEXTUAL

Introducción

El siguiente capítulo tiene como objetivo mostrar la organización interna (social, política, religiosa y económica) de los tepehuanos, misma que ayudará a explicar posteriormente su sistema de justicia. De esta manera, lo anterior lo abordo desde dos apartados.

En el primero, trato de manera general a los tepehuanos del estado de Durango. Se inicia distinguiendo los *ódami* (tepehuanos del norte) que se encuentran en el estado de Chihuahua; y posteriormente, a los *o'dam* y *au'dam* (tepehuanos del sur) de Durango. Al ser con los *o'dam* del municipio del Mezquital donde se centra el análisis, de éstos destaco dos puntos. Por un lado, muestro la estructura del Ayuntamiento y recupero a los jefes de cuartel, mismos que son reconocidos como “autoridades auxiliares” de este órgano y son con los que estaré reflexionando.

Por otra parte, al existir diversas comunidades *o'dam* dentro de este mismo Municipio; contextualizo de manera concreta a Santa María de Ocotán y Xoconoxtle. Por consiguiente, me enfoco a resaltar tres aspectos: por un lado, su régimen de tenencia del tierra, ya que ésta influye en su forma de construir el sistema de justicia; por otro, explico su forma de organización interna, la cual se compone por 39 anexos, de los cuales se distingue una cabecera comunal y un sin número de poblados; y finalmente, señalo a los diversos cargos y autoridades que componen el sistema de gobierno ubicados en la cabecera comunal, ya que son distintos a los del anexo con los que trabajaré.

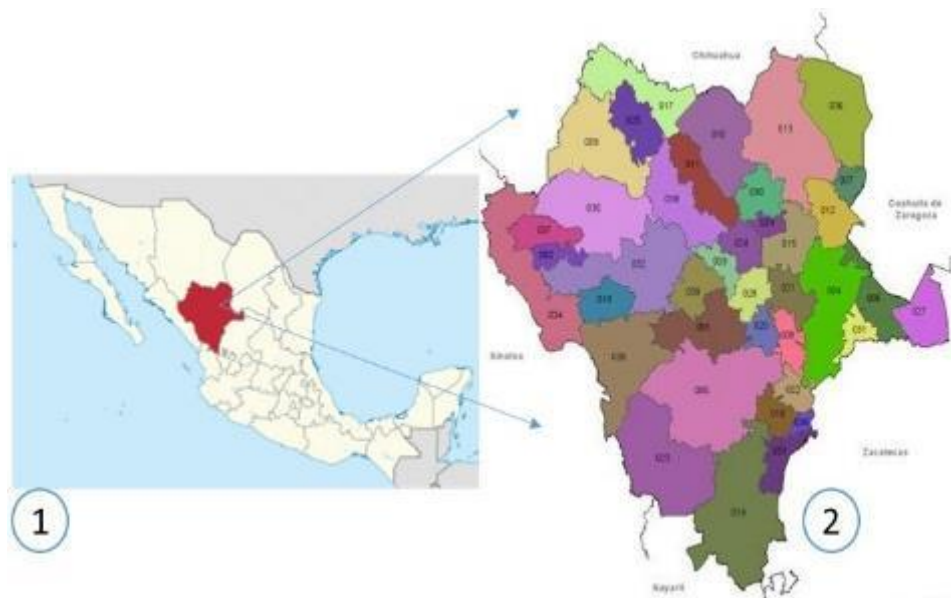
El segundo apartado, sitúo concretamente a Cerro de las Papas, uno de los anexos de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle. En esta parte desarrollo de manera más minuciosa la forma de vida tepehuana, pues como he mencionado anteriormente, es la que moldea y da sentido a su lógica de ejercer la justicia. Por tal, se aborda desde su ubicación geográfica, densidad de población, infraestructura y demás generalidades.

Sin embargo, lo que más interesa resaltar es su organización social a nivel micro o patrón de asentamiento, el cual puede verse en dos escalas: las *Kikcham* o unidades familiares y el *Pue'mblo* o pueblo. Pues como se verá, estas dos escalas o espacios ocuparán un papel principal en los siguientes capítulos. Esto es porque, por un lado, las *Kikcham* permiten explicar el sistema de parentesco, las formas de asentamiento y de subsistencia entre los *o'dam*; y por su parte, el *Pue'mblo* para describir la composición de la organización política, la cual se presenta a través de fiestas, trabajos, cargos y asambleas comunales. Y finalmente, porque en estos dos espacios también se desarrolla y sostiene el sistema de justicia tepehuana.

2.1 El estado de Durango y la presencia de pueblos originarios

Vecinos y parientes de huicholes y coras, por un lado, y de los nahuas de Durango, por otro, los tepehuanes fueron los protagonistas –guiados por el “Hijo de Dios”- de la primera gran insurrección contra el dominio español, en 1616 (Benítez, 1989, p.138)

El estado de Durango se encuentra al extremo norte de México, colindando con Chihuahua en la parte norte, hacia el este con Coahuila y Zacatecas, al sur se encuentra Nayarit y al oeste Sinaloa. Los datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI-2010) muestran que dentro de los 39 municipios que componen al Estado, existe una población de 1,632, 934 habitantes. Véase mapa 1.¹⁹



Mapa 1. El estado de Durango. Adaptación propia

¹⁹ Mapa 1.-

https://www.google.com.mx/search?q=mapa+de+durango+dentro+de+m%C3%A9xico&biw=1292&bih=639&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwis3-LciOLJAHUD7GMKHVgTAWkQ_AUIBigB#imgsrc=rCy9jM2SJdD44M%3A

Mapa 2.-

https://www.google.com.mx/search?q=mapa+de+durango+y+sus+municipios&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjYlqz_heLJAHP2GMKHU9wDREQ_AUICCGC&biw=1292&bih=683#tbn=isch&tbs=rimg%3ACdtywySL8EyijhQ_1tDNFmGMeuOTHMJVeubBRztZ1gtGINuZLH5zHy7WhA03Rdg51XikUEX3ZQVSiOAzNRV1xYa94yoSCVD0M0WYYx6EbsNKHAKWnv5KhIJ45McwIV65sERFyEp46GuylkqEglHO1nWC0Yg2xHKhipnkKxCoioSCZksfnMfLtaEEdfBOq7VFydbKhIJDTdF2DnVeWQR1Qhchet3q2yYqEglQRfdIBVKI4BGYERTuAYDPioSCTM1FXXFhr3jEVyPhfEhEVI6&q=mapa%20de%20durango%20y%20sus%20municipios&imgsrc=23LDJlvwTKPeBM%3A

De las cifras anteriores, el mismo INEGI (2010) señala que existen 30 894 personas mayores de 5 años que hablan alguna lengua indígena. Población indígena que están distribuidos en los cinco grupos que reconoce la Ley General de los Pueblos y Comunidades Indígenas del estado de Durango: Tepehuanos, Huicholes, Mexicaneros, Tarahumaras y Coras.²⁰

Para este trabajo, como ya se ha venido señalando, las reflexiones versarán sobre los tepehuanos. Si bien este grupo se ubica al Norte de México, es necesario señalar que se dividen en dos, y se distinguen de la siguiente manera: por un lado, están los tepehuanos del norte (*ódami*) que se encuentran en el estado de Chihuahua; y por otro, los tepehuanos del sur que habitan en Durango (Escalante 1994, Reyes 2006a). Sin embargo, estos últimos a su vez se subdividen según las variantes lingüísticas en: los *o'dam* del municipio del Mezquital y *au'dam* de Pueblo Nuevo (Reyes, 2006a, p. 6).

Desde esta perspectiva, los análisis de la investigación se concentran en los *o'dam*. En lo que sigue, se contextualiza de manera general al municipio del Mezquital y las comunidades tepehuanas ubicadas dentro de este territorio, y posteriormente, de manera más específica a la comunidad de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle y sus autoridades de la cabecera comunal.

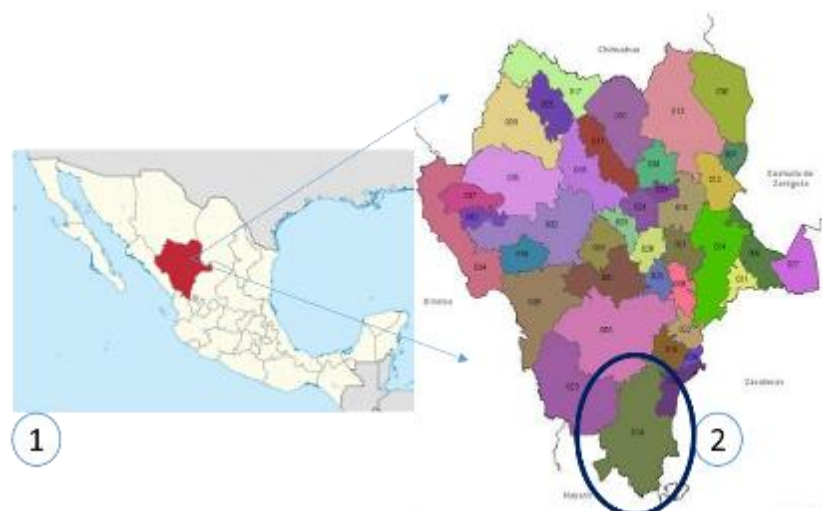
2.1.1 El municipio del Mezquital

Este municipio se ubica al sur del estado de Durango (véase mapa 2). Su población es de 33, 396 habitantes, de los cuales aproximadamente 22, 102 son hablantes de lengua indígena, es decir, el 78% (INEGI 2010).

La cabecera municipal se encuentra aproximadamente a dos horas de la ciudad capital, trasladándose en vehículo. Esta parte es habitada principalmente por mestizos, asimismo, es en donde se ubica el Ayuntamiento del Mezquital.²¹

²⁰ Véase la Ley General de los Pueblos y Comunidades Indígenas del estado de Durango. http://www.congresodurango.gob.mx/es/legislacion_vigente. [Acceso el 12/12/2015].

²¹ En el municipio del Mezquital, el INEGI 2010 muestra tres asentamientos que son habitadas mayoritariamente por mestizos: San Francisco del Mezquital con una población de 1 742, el troncón con 836 personas (este poblado se encuentra próximo al de la cabecera) y la localidad de Huazamota



Mapa 2. Ubicación del municipio el Mezquital (dentro del círculo).
Adaptación propia.

Es importante mencionar que los principales cargos de este Ayuntamiento no intervienen directamente en los procesos de resolución de los pueblos tepehuanos, como sí sucede en otras regiones de México. Es decir, en donde las instancias de justicia están en las cabeceras municipales, y por tal, en algunas son precedidas por el síndico o presidente municipal, tal como los que refieren los estudios de Elisa Cruz (2008) con los mixes en Oaxaca, Adriana Terven (2009) con los nahuas en Puebla, Manuel Buenrostro (2012) con los mayas de Quintana Roo, etcétera.

Pese a lo anterior es interesante resaltar que en el Ayuntamiento del Mezquital suceden dos aspectos. El primero, es que el cargo de presidente municipal se va turnando, es decir, un periodo es ejercido por un mestizo y otro un indígena; y el segundo, la existencia dentro de la estructura municipal de un organismo destinado a las poblaciones originarias. Es decir, el ayuntamiento se compone: por el Presidente Municipal, Síndico Municipal, Nueve regidores (el séptimo regidor integra la “Comisión de Atención y Apoyo al Indígena”), un Contralor

ubicado en el extremo Sur del municipio, con una población de 877 personas. Véase http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_socio/dgo/Panorama_Dur.pdf -Página 20- [Consultado el 27/01/2016].

Interno, Secretario de Ayuntamiento, un Tesorero Municipal y demás Autoridades Auxiliares que se encontrarían en un siguiente nivel y son:

Los integrantes de las Juntas Municipales, **Jefaturas de Cuartel** y Jefaturas de Manzana [...], que tienen la obligación implícita y primordial de conocer su jurisdicción, a fin de que establezca debidamente su ámbito de competencia, por lo cual deberán estar en contacto permanente y directo con la población conforme a su jurisdicción, para que así conozcan plenamente la problemática existente entre la ciudadanía de su territorio, y procurar la inmediata solución.²²

Así entonces, por un lado, estos cambios del cargo de presidente por turnos tiene efectos entre los tepehuanos durante la elección de sus autoridades, y por tal, en los actores durante las resoluciones de los problemas o disputas; por otro, se vio que se considera parte de la estructura municipal a las “Jefaturas de cuartel”, mismas que se ubican a nivel de los anexos, y que para este trabajo, son sobre las que se reflexiona.

2.1.2 Santa María de Ocotán y Xoconoxtle

Dentro del municipio del Mezquital, los *o'dam* se dividen en diversas comunidades: San Francisco de Ocotán, Santiago Teneraca, Santa María Magdalena de Taxicaringa, y Santa María de Ocotán y Xoconoxtle.²³ En adelante se contextualiza ésta última.

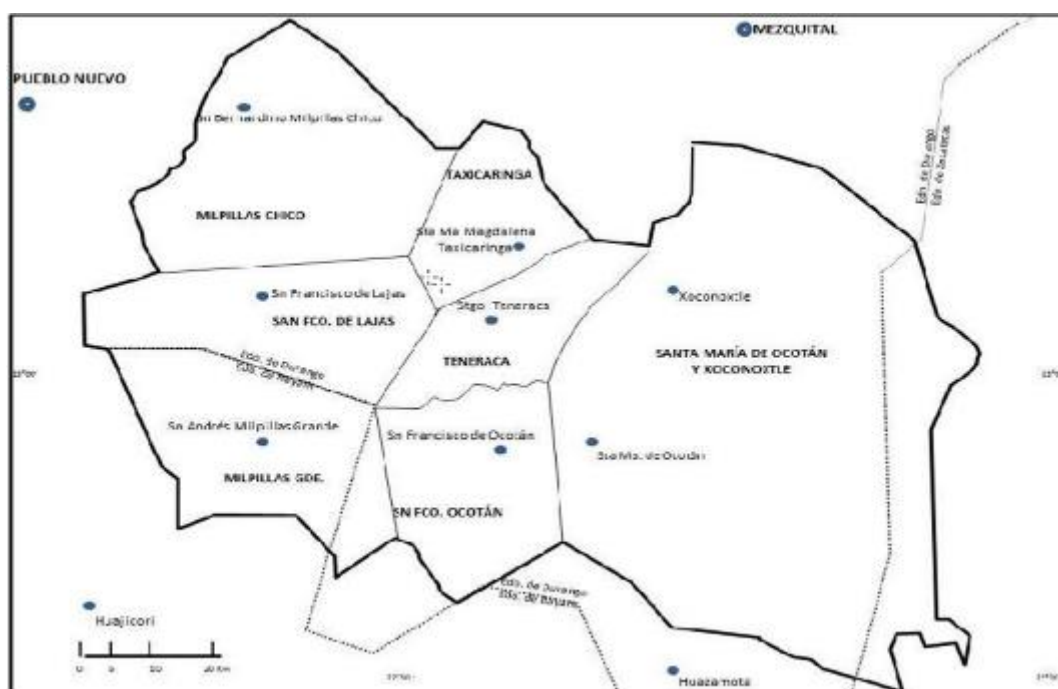
Los tepehuanos de esta comunidad son los más numerosos del estado de Durango, oscilan aproximadamente entre los 25 474 personas, según las elecciones internas para integrantes de Comisariado de Bienes Comunales (Diario de campo. 6/Mar/2016).²⁴ Dicha comunidad, en términos agrarios es propiedad comunal y cuenta con un territorio de 421 139 hectáreas, reconocido durante la presidencia de

²² Véase <http://mezquital.durango.gob.mx/Gobierno> [consultado el 12/12/2015]. Sombreado mío.

²³ Las otras comunidades tepehuanas: San Francisco de Lajas y San Bernardino de Milpillas Chico -son los *au'dam*- del municipio de Pueblo Nuevo. La comunidad de San Andrés de Milpillas Grande del municipio Huajicori, Estado de Nayarit. (Escalante 1994, De la Rosa 2003, Cramausse 2013, Reyes 2015).

²⁴ En estas elecciones, como se mostrará más adelante, participan todos los comuneros, desde aquellos que puedan empezar a caminar.

Lázaro Cárdenas del Río el 19 de agosto de 1936 (Reyes 2010b, Soto 2016). Véase mapa 3.



Mapa 3. La extensión territorial de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle. Fuente: Antonio Reyes (2015, p. 15)

Los estudios históricos refieren que Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, se compone por la conjunción de dos comunidades que hasta antes de 1936 estaban separadas y regidas por sus propias autoridades: por un lado, Santa María de Ocotán, y por otro, Xoconoxtle (Reyes 2006a, 2010, Quiñones 2011, Soto 2016). Respecto a la organización interna de la comunidad, se identifican 39 anexos, los cuales se pueden ver en las siguientes estructuras: un anexo que funge como cabecera comunal, demás anexos y un sin número de poblados. En lo que respecta al sistema de gobierno tepehuano, como se verá, existen diversos cargos en cada estructura.

De esta manera, de los anteriores estructuras de organización, al anexo que funge también como cabecera comunal es el que ha sido más abordado dentro de los estudios sobre los *o'dam* (Escalante 1994, Reyes 2006a, 2006b, 2010, 2015 y Soto 2016). Así pues, la presente reflexión se centra específicamente en el segundo nivel, el cual explico en el siguiente apartado de manera más concreta.

Por tanto, en lo que respecta a la cabecera comunal, ésta se caracteriza principalmente por ser el asentamiento de los cargos de máximo rango dentro del sistema de gobierno. Para dar una idea de estos, a continuación presento un panorama general.

2.1.3 Autoridades y cargos en la cabecera comunal

Las investigaciones de Escalante (1994) y Reyes (2010b) son un buen punto de partida. Al estar fuera de los objetivos de este trabajo, no se realiza un análisis concreto de cada uno de estos, sino que se presentan como parte de la contextualización de las autoridades tepehuanas y sólo se puntualizan dos aspectos:

La primera, es que ambos autores coinciden en que la mayor parte de los cargos y autoridades tienen funciones orientadas a actividades tanto cívicas como religiosas.

La segunda, señalar las propuestas de clasificación. De inicio, ambos mencionan al consejo de ancianos como una autoridad moral, sin embargo, respecto a las otras existe una pequeña diferencia. Esto es, en el texto de Escalante señala que “al interior de las comunidades tepehuanas se pueden distinguir tres clases de autoridades, a saber, las agrarias, las municipales y las tradicionales” (1994, p. 45); dividiendo a las tradicionales en civiles y religiosas, estas últimas a su vez en responsables de la iglesia y de los del mitote. Posteriormente, Reyes (2010b) presenta otra propuesta con la siguiente clasificación: autoridades agrarias, de gobierno y religiosas (dentro de ésta última engloba a los del mitote e iglesia).

La diferencia entonces de dichas propuestas, es que Reyes (2010b) deja de mencionar a las autoridades municipales. Es decir, a los jefes de cuartel y de manzana que Escalante (1994) sí alude, mismos que se encuentran en los anexos y poblados, respectivamente. Tal omisión del primero pudo surgir al concentrar su análisis solo en la cabecera comunal.

Así pues, actualmente encontramos la siguiente clasificación:

-El consejo de ancianos

Se conforma por personas que han ocupado cargos dentro de la comunidad y que “actualmente, constituyen una autoridad moral que se escuchan en la resolución de conflictos y, sobre todo, en los juicios que atiende el gobernador cuando se trata de dar consejo” (Reyes, 2010b, p. 75).

-Las autoridades del patio de mitote

Estas autoridades son totalmente religiosas, las cuales se encargan del patio de mitote comunal. Lo característico de estas es que sus cargos son vitalicios (Reyes, 2010b, p.78), y se compone por los siguientes. Véase figura 1.

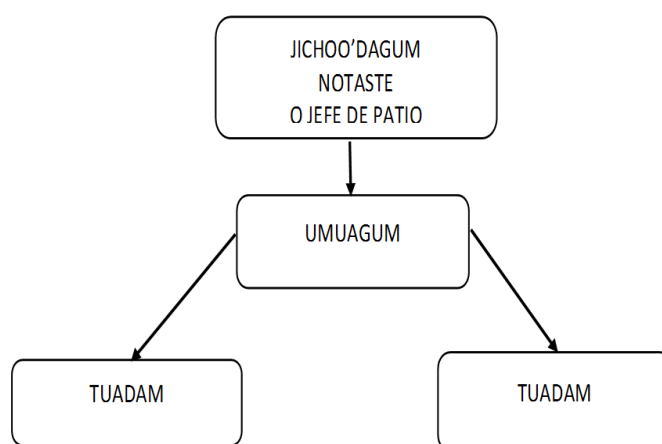


Figura 1. Autoridades del patio de mitote.
Fuente: Antonio Reyes (2010b, p. 77)

-Las autoridades de gobierno

Éstos se componen por un cuerpo de 13 miembros, y se dividen en: gobierno propiamente dicho, autoridades militares y eclesiásticas. En lo que respecta al gobierno propiamente dicho, estos ostentan sus atributos mediante una vara que idealmente es de palo de Brasil, denominadas también como “varas de mando” o “vara de la justicia” (Escalante 1994, De la Rosa 2003, Reyes 2010b). Entre sus responsabilidades, es velar por la comunidad haciendo mejoras al pueblo, para la cual a veces realiza cuadrillas de trabajo para reparación y construcción de camino o edificios públicos (De la Rosa 2003, Reyes 2010b). Véase figura 2.

-Las autoridades agrarias

Respecto a este grupo de autoridades, todos los integrantes se encuentran establecidos a partir de la Ley Agraria. Entre sus funciones se encuentran velar por el territorio comunal, sus recursos naturales y demás reglamentados por la misma Ley. Véase figura 3.

GOBIERNO PROPIAMENTE DICHO	AUTORIDADES ECLESIASTICAS
Gobernador primero o Jix Kai	Fiscal
Gobernador segundo	Topil
Alcalde Mayor	
Alcalde Segundo	
Alguacil mayor	
Alguacil segundo	
AUTORIDADES MILITARES	
Capitán	
Sargento	
Cabo	
Guerra	
Alférez	

Figura 2. Autoridades de gobierno. Adaptado de Autoridades de gobierno (Reyes 2010b, p. 79)

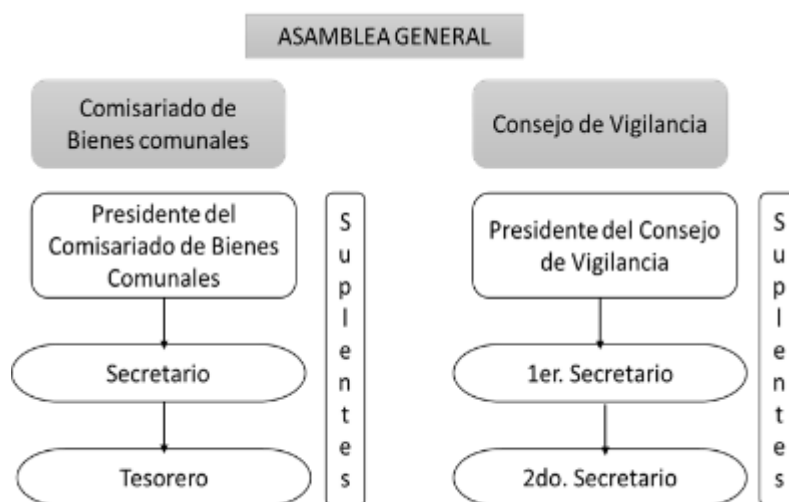


Figura 3. Autoridades agrarias.

Fuente: Antonio Reyes (2010b, p. 93).

Esto es lo que respecta al primer apartado del capítulo contextual, el cual se considera necesario para poder explicar el siguiente. De esta manera, se partió desde los grupos originarios que existen en el estado de Durango; identificar a los *o'dam* que habitan en el municipio del Mezquital, así como la estructura del ayuntamiento; posteriormente, a la comunidad de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle y su forma de organización interna; y finalmente, los tipos de autoridades y cargos de la cabecera comunal.

Con este orden de ideas, para los análisis, en el siguiente apartado se aborda a Cerro de las Papas y que es uno de las 39 anexos.

2.2 El anexo de *Yatuicha'm* o Cerro de las Papas

“El nombre de *Yatuicha'm* proviene de “las piedras grandes que se parecen a papas, y que están aquí a un lado de este anexo”
(Diario de campo. Carmelo Soto. 10/mar/2015)

Para poder contextualizar la forma de organización social, política, económica, y por ende, el sistema de justicia de los tepehuanos, antes realizo las siguientes precisiones. Por una parte, si bien la investigación se centra en el segundo nivel de las estructuras de organización, es decir, en el anexo Cerro de las Papas, es de saberse que este se compone a su vez por los siguientes poblados: *Bhabbit* (Los frijoles), *Bonam mimi* (Sombrero quemado) y *O'namtut* (Las enramadas). Por otra parte, es de señalarse que tanto la cabecera comunal, anexos y poblados, vistas desde un nivel micro, se constituyen a través de dos escalas: por un lado, las *Kikcham* o unidades familiares, espacio en la cual se desenvuelven principalmente los lazos parentales; y por otro, el *Pue'mblo* o pueblo, en donde se desarrollan las relaciones sociales de escala comunitaria.²⁵

Así entonces, puntualizo que para las reflexiones de la presente investigación, las dos últimas escalas mencionadas ocupan un lugar principal para entender la lógica de regulación de la justicia tepehuana. Pero para explicarlos se tomará como caso específico al anexo arriba referido, haciendo alusión solo en algunas ocasiones a sus poblados.

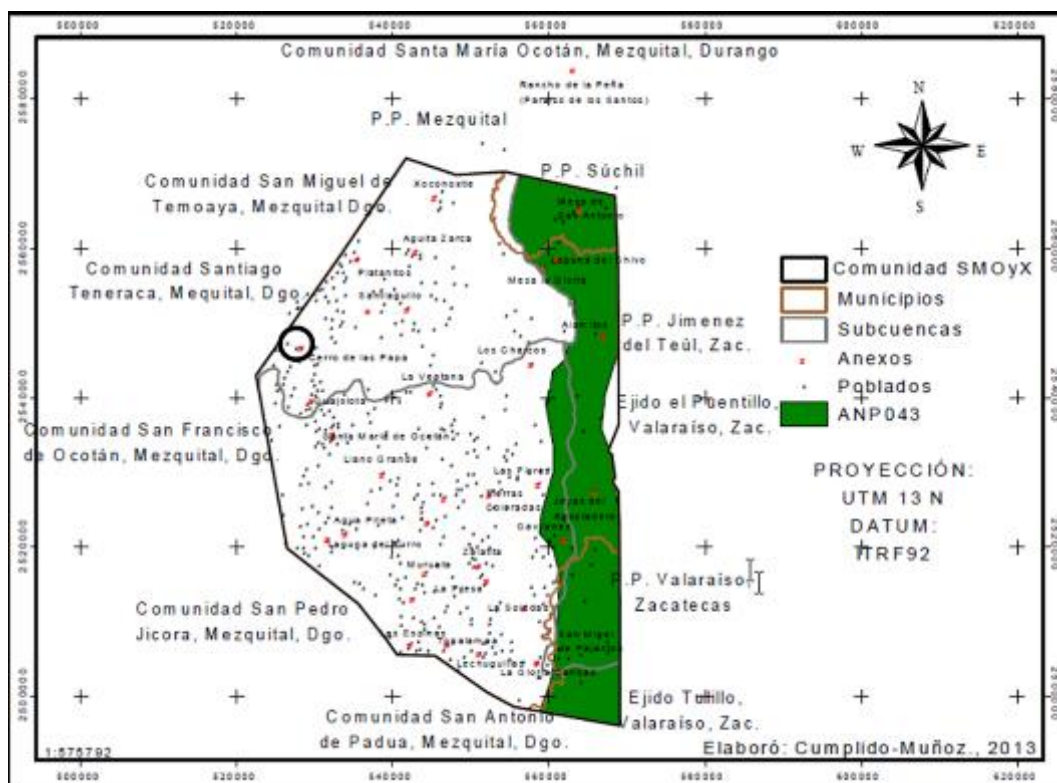
2.2.1 Generalidades

Este anexo de Cerro de las Papas se localiza aproximadamente en el centro de todo el municipio del Mezquital, sirve como límite entre las comunidades de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, San Francisco de Ocotán y Santiago Teneraca. Véase mapa 4.

Asimismo, se encuentra a una altitud de 2540 msnm, su paisaje es totalmente serrano debido a su clima templado húmedo; encontrándose vegetación mayoritariamente de pinos, encinos, cedros, madroños, etc. Respecto a la fauna

²⁵ En algunas ocasiones, al “Pueblo” también se le nombra como el “Anexo”, sin embargo, para evitar confusiones en esta investigación, usaré la primera denominación.

existen: conejos, lobos, serpientes de cascabel, diversas especies de ardillas, águila real, venado cola blanca, zorrillo, mapache, guajolote, tecolotes, entre otros.



Mapa 4. El anexo Cerro de las Papas (en el círculo) dentro de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle. Fuente: Onésimo Soto (2016, p. 13).

-Población, lengua y vestimenta

De acuerdo con las votaciones para elegir a los cargos de jefes de cuartel de este anexo, realizada el 6 de marzo 2016 ya referido anteriormente, su población aproximada es de 641 personas. Como se verá más adelante, en éstas elecciones participan personas de los tres poblados, y es voto válido desde aquellos que pueden empezar a caminar.

Respecto a la lengua, la mayor parte de los pobladores son bilingües, es decir, además del castellano, hablan su lengua materna *o'dam*. Dicho idioma propio, según el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), es uno de los 68 que

existen en México, proveniente de la familia lingüística Yuto-Nahua y perteneciente a la agrupación lingüística “tepehuano del sur”.²⁶

Refiriendo a la indumentaria, para los hombres si bien ya solo se usa en los *xidhuutu’n*, consiste en un *sabuirax* (pantalón de manta), *kutuun* (camisa de manta), *sussak* (huaraches) y un *umuu’ bonaam* (sombrero de soyate). Caso contrario, las mujeres son las que conservan su traje tradicional, y ésta se compone por un *ipuur* (falda), *kutuun* (blusa de manga larga) y un *delantar* (delantal), todos adornados con encajes, y zapatos de plástico. Véase imagen 3.



Imagen 3. Vestimenta de las mujeres tepehuanas. Acervo personal.

²⁶ Véase http://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/l_tepehuano_del_sur.html [acceso: 16/12/2015].

-Infraestructura y servicios públicos en Cerro de las Papas

Estudios recientes del CONEVAL (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social) 2012, considera al municipio del Mezquital como el cuarto más pobre del país.²⁷ De esta manera, si bien en el anexo existe cableado desde hace tres años, no ha habido corriente de luz eléctrica, y por tal, son inexistentes señales de telefonía, internet y televisión.

Asimismo, la comunicación terrestre que conecta a las poblaciones es por medio de caminos de terracería y veredas, así entonces se transita comúnmente en vehículo, caballos, burros o caminando.

En lo que respecta al agua potable, sólo parte de las casas cuentan con mangueras provenientes directamente de manantiales, sin embargo, la mayoría acude a los ojos de agua y arroyos.

Referente al ámbito educativo, tanto en los poblados existen instituciones de la Secretaría de Educación Pública (SEP) y Consejo Nacional del Fomento Educativo (CONAFE): desde el nivel inicial, preescolar, primaria y telesecundaria. Además, se cuenta con una “casa de la salud” que es atendida por un comunero, sin embargo, muy pocas veces es usada por falta de medicinas. En su caso, los pobladores se tienen que trasladar al hospital ubicado en el anexo de la Guajolota, unos 35 kilómetros de distancia aproximadamente.

Finalmente, los materiales de construcción para las viviendas, dada la abundancia de pinos, la mayor parte de son de madera aserrada. Asimismo, también se construyen de adobe o ladrillo, y ambas edificaciones con techos de lámina de cartón o galvanizada que se adquieren en la ciudad capital. Véase imagen 4.

²⁷ Véase el informe de pobreza y evaluación en el estado de Durango 2012 (página 13): http://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Informes%20de%20pobreza%20y%20evaluaci%C3%B3n%202010-2012_Documentos/Informe%20de%20pobreza%20y%20evaluaci%C3%B3n%202012_Durango.pdf [Acceso 12/03/2015]



Imagen 4. Viviendas en Cerro de las Papas. Acervo personal.

2.2.2 Formas de organización social, política y económica

Dada las características de vivienda y la carencia de servicios, para los tepehuanos entonces, su territorio comunal es lo que les provee lo necesario para subsistir. Por tal, desde éste han construido su forma de vivir y pensar (Gómez, 2015, p. 146), y por ende, desarrollado de manera integral su propia lógica de organización social, religiosa, política, económica y sistema jurídico.

Como se desarrolla a continuación, el sistema de parentesco juega un papel principal en todos los espacios y niveles de organización. Pues dichos lazos familiares permiten tanto para la subsistencia del grupo; realización del *xidhuutu'n* (prácticas de curación/armonización); como espacio de transmisión de valores; lugar de socialización de normas, obligaciones, prohibiciones; etcétera. En otras palabras, es desde la familia nuclear donde se teje la relación y la pertenencia a la comunidad (Lewis, 1983).

Desde este entendido, para explicar lo anterior, propongo abordarlo a partir del patrón de asentamiento, el cual identifico en dos escalas. Por un lado, las *Kikcham* (unidades familiares), mismas que permiten explicar las genealogías de las familias *o'dam*, así como sus formas de asentamiento y subsistencia. Por otro

lado, el *Pue'mblo* (pueblo), el cual además de mostrar cómo a partir de las *Kikcham* se constituye el anexo, también es para señalar el espacio en donde se ubican las edificaciones para la organización-convivencia comunal. Y que finalmente como se verá en los posteriores capítulos, el sistema de parentesco y las das escalas también son de suma importancia para entender el sistema de justicia tepehuana, ya que dichas escalas son espacios de reproducción de principios y normas, así como de regulación y sanción.

-Patrón de asentamiento: sistema de parentesco

De inicio, como ya se ha venido señalando, lo que compone al anexo de Cerro de las Papas son los pequeños asentamientos de vínculos parentales, por tanto, conocer el sistema de parentesco representa un elemento central para comprender dicha lógica de organización. Sin entrar en los debates sobre teorías del parentesco, ya que no es el tema que nos ocupa, a grandes rasgos la composición “familiar” rescatado a partir del trabajo etnográfico son las siguientes.

Sistema de parentesco

En la lengua propia se dice “*Mia'n jum jaaja' nim*” para referirse a lo que se conoce como la “familia nuclear (una pareja casada y sus hijos solteros)” (Kottak, 2003, p. 103). Para explicar quienes la componen, véase la siguiente genealogía (figura 4):

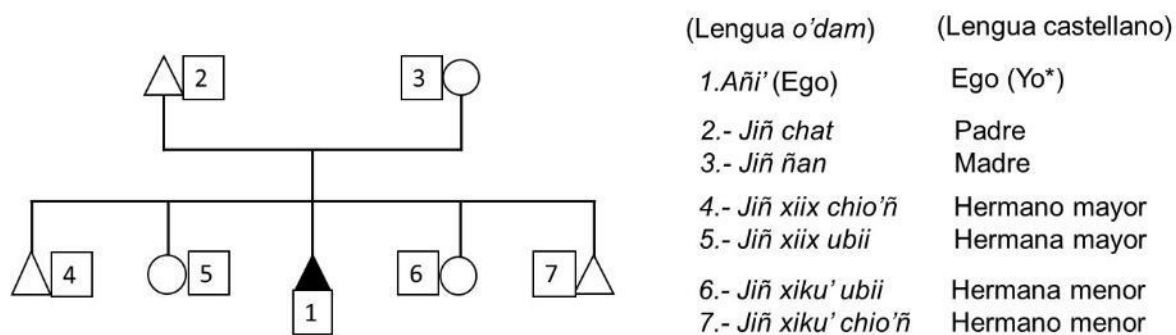


Figura 4. Genealogía familia nuclear. Elaboración: Honorio Mendía/Adriana Terven.

* Si bien los vocablos “añi” en *o'dam* y “yo” en español son equivalentes, estos no lo son con respecto del término “ego” usado en parentesco. No obstante, y toda vez que en los siguientes diagramas se presenta una terminología de parentesco *o'dam* desde la perspectiva de un “yo”, los tres términos se vuelven equivalentes.

Posterior a este primer nivel de composición familiar, está lo que se denomina “*Jum jaaja’n nim*” concepto que abarca relaciones de parentesco mucho más amplias, es decir, la familia extensa (Kottak, 2003). Siguiendo con la explicación desde el “ego-yo”, en la siguiente genealogía se muestran algunas de las relaciones de parentesco que abarca este segundo nivel entre los *o’dam*. Véase figura 5:

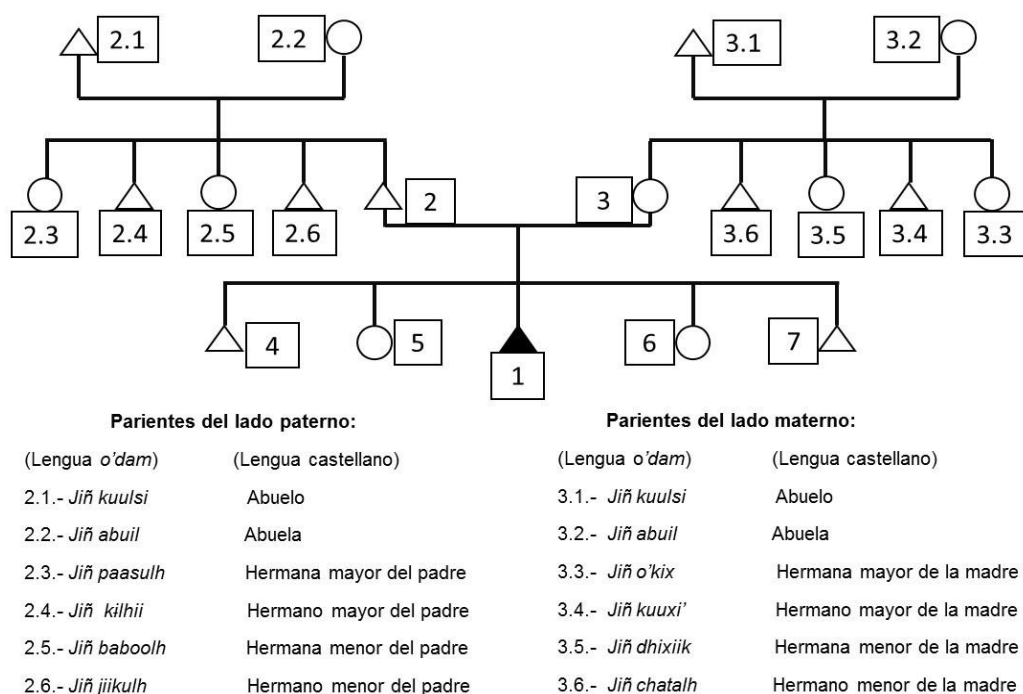


Figura 5. Genealogía familia extensa. Elaboración: Honorio Mendía/Adriana Terven.

Una vez presentada de manera general el sistema de parentesco, en lo siguiente trato propiamente el patrón de asentamiento. La primera escala es identificada por los vínculos parentales. Siguiendo las denominaciones en lengua tepehuana, se identifica con el nombre de *Kiicham* al lugar de residencia de una familia nuclear, y por tanto, *Kikcham* se refiere al conjunto de residencias o unidades familiares.

2.2.3 Kikcham (Unidades familiares)

Desglosando la composición del *Kiicham*, en Cerro de las Papas se puede ver que se compone principalmente por los siguientes elementos: [1].- *Kusiiñ* (cocina), [2] *Bakam* (casas para dormir), [3] *íix* (cualquier tipo de árboles frutales, así como flores), [4] *Kurar* (cerco que está alrededor del *Kiicham*), [5] *Chikiir* (espacio para guardar los animales domésticos; chivos, borregos, burros, vacas, etc.) y un [6] *Gaabhar* (lugar para sembrar). Véase imagen 5.



Imagen 5. Composición de un *Kiicham* (vivienda de la familia nuclear) entre los *o'dam*. Acervo personal.

En este primer espacio es en donde se desenvuelve la “familia nuclear” que se mostró en la primera genealogía, pero se van expandiendo conforme sus hijos empiezan a casarse y tener descendencia.

Es de notarse que entre los *o'dam* predomina la residencia patrilocal, pues generalmente las mujeres o esposas se integran y pasan a ser parte de la familia nuclear del varón. Esto es, en lengua tepehuana refiriéndose al varón se dice “*ba jooñich*” para señalar que ya tiene una mujer en su vida, y por tal, ya viven juntos en su casa. Por su parte, para la mujer se dice “*ba kunaat*” para decir que ya tiene un hombre en su vida, pero en el sentido de que ella ya se fue a vivir con él.

Sarcásticamente se le dice a un hombre, “*bhammija’k ba kunaat*” (ya se casó allá),²⁸ cuando éste se casa pero se queda a vivir en el territorio de la mujer o del suegro.

Desde este entendido, en la percepción *o’dam* la mujer es la que se tiene que ir a vivir en el territorio y formar parte de la familia del varón. Si bien, algunas nuevas parejas constituyen su propio *Kiicham*, siempre lo hacen cerca de la familia nuclear del hombre, creándose así las *Kikcham*.

Para explicar este último, es decir, a las *Kikcham* o unidades familiares, se realiza analizando a la familia de Antonio Soto (†) y de Adelaida Gurrola,²⁹ que son uno de los primeros matrimonios que empezaron a poblar el anexo de *Yatuicha’m*.³⁰

Esta familia tiene ocho descendientes, de los cuales cuatro son mujeres: Martina Soto, Verónica Soto, Rosalba Soto y Julieta Soto, las tres primeras se casaron yéndose a vivir a otros anexos y la otra se quedó viuda. En lo que respecta a los hombres: Gumersindo Soto, Cándido Soto, Santiago Soto y Alfonso Soto, sólo el último se fue a vivir a la ciudad de Durango.

Basándonos en el imagen 6, vemos la forma en cómo se fueron acomodando los descendientes de la familia Soto, a partir del espacio en dónde se asentó originalmente la familia nuclear.

En el *Kiicham* (1) fue donde originalmente el señor Antonio Soto (†) y Adelaida Gurrola construyeron su primera casa. Actualmente la señora Gurrola aún vive ahí con su hija viuda Julieta, quien es madre soltera de tres hijas y un hijo. En este *Kiicham* ellas comparten la cocina y tienen dos *bakam* para dormir.

En el *Kiicham* (2) vive el hijo mayor, Gumersindo Soto y su esposa Inocencia de la Cruz, originaria de un poblado denominado Tierra Sonando. Esta familia se compone por ocho descendientes, de los cuales cinco son mujeres:

²⁸ Nótese que la palabra *ba kunaat* es para la mujer, pero en este caso sarcástico se usa en el varón.

²⁹ Para evitar cualquier molestia por los pobladores, se cambian los nombres de las personas que aquí se refieren, conservando solo los apellidos originales.

³⁰ Recordemos que las familias *o’dam* también se distinguen por apellidos. En esta localidad encontramos algunos de los siguientes apellidos: Soto, Santana, De la cruz, Solís, Mendía, Reyes, etc.

Antonia, Mónica, Emma, Isidora, Simona, y tres son varones: Marcos, Josué y Ramiro.

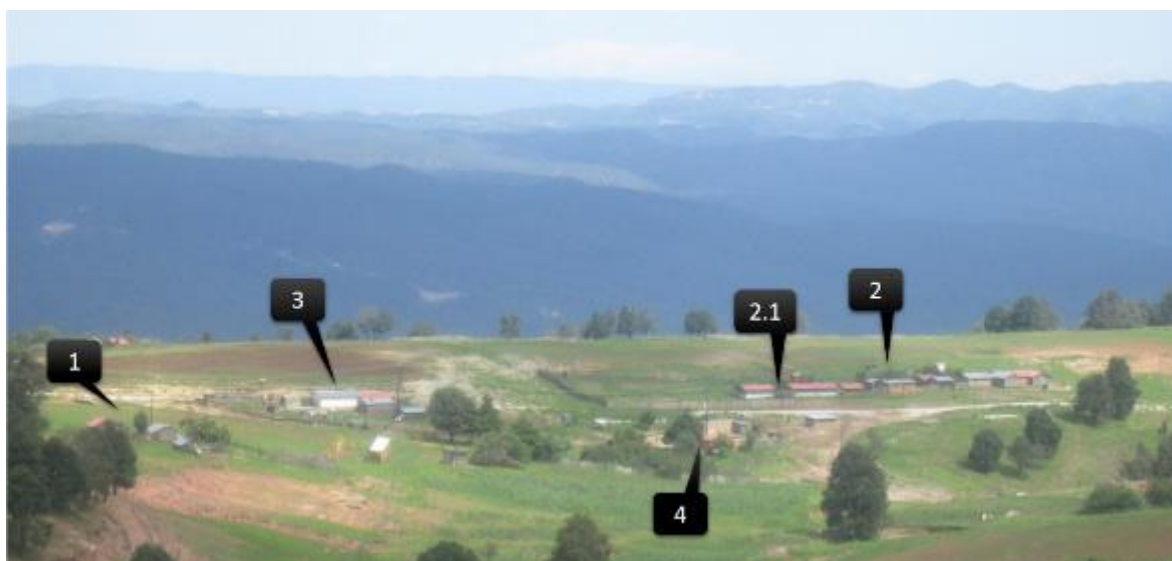


Imagen 6. Unidades familiares en Cerro de las Papas. Acervo personal.

De esta familia nuclear, tres de las hijas se casaron y emigraron (dos hacia la ciudad de Durango y la otra a una localidad cercana), las otras dos hijas viven aún con la familia; Isidora es madre soltera con dos hijas, y la última es soltera todavía.

En lo que respecta a los hombres, Marcos el hijo mayor se casó y se fue a vivir a la ciudad de Durango. El segundo, Josué, se casó con Esther de la Cruz de una localidad cercana y formó su propia familia nuclear (2.1). En la foto podemos ver que aunque tiene su propio *Kiicham*, está cerca de su familia principal. Finalmente, Arturo es el menor de todos y vive aún con la familia.

En el *Kiicham* (3) vive Cándido Soto y su esposa María Mendiá, perteneciente a un poblado vecino conocido como Las Enramadas. En esta familia hay dos hijos, Marcial Soto y Apolonio Soto. Si bien, el primero ya se casó y ya tienen un hijo, sigue viviendo en el mismo *Kiicham*. Existe una cocina común, sólo que cada quien tiene su *bakam* para dormir, uno para los padres, otro para la nueva familia y para Apolonio que aún es soltero.

Finalmente, en el *Kiicham* (4) vive el otro hermano, Santiago Soto y su esposa Florinda Gurrola, originaria del anexo de La Candelaria, sus hijos son cuatro:

Sabino Soto, Mateo Soto, Silvino Soto y Juan Soto. Como la familia anterior, Sabino el mayor, ya está casado con Dominga García de otra comunidad llamada Santiago Teneraca y tienen dos hijos, todos siguen viviendo en el mismo *Kiicham*, comparten una cocina común, pero cada quien tiene su *bakam* para dormir.

Ahora, una vez descrita la forma de organización familiar, la estructuración de los *Kiicham* y posteriormente los *Kikcham*, en lo siguiente se muestra cómo influyen para constituir al anexo de Cerro de las Papas.

Algunos de los apellidos existentes se distribuyen de la siguiente manera. Véase mapa 5. En el punto [1] viven los “Soto”, en el punto [2] los “De la cruz”, en el [3] “Solís” y en el [4] los de apellido “Santana”. Todos constituyen pequeñas unidades familiares (*Kikcham*) y están organizados de manera semejante al de la familia Soto, descrito anteriormente.



Mapa 5. El anexo de Cerro de las Papas constituida por las *Kikcham* (unidades familiares). Adaptación propia.

Fuente del mapa:

<https://www.google.com.mx/maps/@23.0301296,104.6469514,375m/data=!3m1!1e3>.

Acceso 04/02/2016.

En la parte marcada con (L) es el *Pue'mblo* o Pueblo, espacio en donde se realizan las actividades colectivas de los comuneros. Más adelante regreso a explicar esta parte.

-Formas de subsistencia entre los *o'dam*

Hasta lo aquí abordado permite hacer un acercamiento a la forma de sustento económico entre los tepehuanos. De inicio, como he comentado, los territorios comunales moldean una forma de vida diferente al occidental, es decir, de aquella en donde se tiene que pagar a diario o mensualmente: la comida, el transporte, la luz, el agua, tenencia de la tierra o renta de casa, gas, internet, cable de televisión y teléfono; el acceso a la justicia, a la salud, seguridad social, tecnología, educación, a la diversión, etc.

Si bien existen pocos tepehuanos que trabajan para el gobierno, principalmente como maestros o algunas mujeres que reciben apoyo monetario cada dos meses, la mayor parte de la población de Cerro de las Papas se mantiene de su territorio.

Así entonces, la agricultura para autoconsumo es el primer medio. Entre los *o'dam* solo existe una siembra por año, en lo que respecta a *Yatuicha'm*, inicia el mes de abril para cosechar en los meses de septiembre y octubre. La tierra es fértil para la siembra de maíz, frijol, papas, calabaza, tomatillo y repollo.

Otro medio, es la ganadería familiar. La mayoría de los pobladores tienen ganado caprino y bovino principalmente, sólo algunos tienen ganado vacuno. Estas sirven esencialmente para venderse en caso de alguna necesidad urgente, por ejemplo, cuando se enferma algún integrante de la familia o para la compra de ropa y zapatos.

Los terrenos comunales hacen factible lo anterior pues, por un lado, todo comunero tiene derecho de tener una parcela para sembrar, asimismo, al no existir propiedad privada como tal, aquellos que tengan ganado pueden llevarlos a pastorear en las laderas. Por otro lado, también permite que lo que ofrece la naturaleza sea para todos los pobladores: desde el agua de los ríos, la madera para hacer casas y muebles, la tierra para hacer casas de adobe, la madera para fogatas en la cocina, etc. Asimismo, para aquellos productos comestibles: hongos, las bayusas, aguamiel, nopales, venados, ardillas comestibles, entre otros.

Cabe destacar que en las actividades para la supervivencia participan todos los integrantes de una familia. Flavio Cumplido, un comunero de la localidad de Muruata dice; *“aquí nosotros trabajamos durante el día, y descansamos en la noche, porque por eso Dios hizo el día para trabajar y la noche para que se recupere el cuerpo”*³¹ (Diario de campo. 17/09/2015). De esta manera, la dinámica de la vida empieza al amanecer, los hombres se dedican a sus actividades: limpiar sus barbechos, cuidar los árboles frutales, ir a buscar leña, arreglar los componentes del *Kiicham* (casas, cocinas, cercos, baños, etc.), hacer muebles, cuidar las vacas, etc. Por su parte, las mujeres les tocan hacer las tres comidas diarias, ir por agua, tejer, cuidar chivos, tener limpia la cocina y cuartos de dormir, entre otras actividades.

En lo que respecta a los hijos, ellos asisten a las escuelas generalmente con un horario de 9:00am a 2:00pm, y cuando salen, regresan a reinsertarse a la vida cotidiana. Los niños a las actividades del padre y niñas a las de la madre, ésta participación en los trabajos no sólo para la sobrevivencia familiar presente, sino como proceso de enseñanza para la vida futura. El valor del trabajo y complemento tanto del hombre como de la mujer.

Finalmente, entre los tepehuanos existe una práctica que en lengua propia se denomina *nap ba' pui' ba duñia'*, que interpretado al castellano se entendería “para que hagas lo mismo”. Esta práctica consiste en ofrecer ayuda a una persona con o sin su petición, y generalmente se puede ver en acciones como: ayudarse a barbechar, sembrar y cosechar entre familiares; prestar la yunta, dinero, unos kilos de maíz o frijoles; cuidarse entre todos el ganado, las viviendas, parcelas o siembras; ofrecer comida, agua, refrescos, alojamiento; invitar a familiares o amigos a alguna fiesta, acompañar en la resolución de conflictos, llevar a algún pariente con el médico o buscar curanderos, etc. Véase imagen 7.

Si bien esta práctica es más vista entre los lazos familiares, se ejerce entre todos los comuneros tepehuanos. En suma, la práctica “para que hagas lo mismo”

³¹ *Dhu ach ya' nach gu' tatab tu juan, tuka' dhi' nañ jiñ jipi'ñ ka' ji, nach gu' guch gi'kora' pui' ja'k du, tatab nañ chujuanda', tuka' ba' jum jipi'ñka' guñ tuku'.* Traducción propia.

engloba dos sentidos: para que se regrese al que lo brindó y cuando una tercera persona necesite apoyo.



Imagen 7. Práctica de “para que hagas lo mismo” entre los tepehuanos. Acervo personal.

Esto es por lo que respecta a las unidades familiares, así como las principales actividades de subsistencia a través del aprovechamiento del territorio comunal.

Regresando al mapa (5), véase la parte marcada con (L). En lo que sigue abordo al “Pueblo”, espacio en la cual se desenvuelve su organización política comunal.

2.2.4 El “*Pue’mblo*” (pueblo) de Cerro de las Papas

Esta parte del anexo (véase imagen 8) es el espacio para las actividades y convivencia colectiva de los comuneros. Si bien todos los habitantes del anexo, generalmente se mantienen ocupados en sus *Kikcham* haciendo actividades cotidianas para la subsistencia, por tal, en esta parte solo se ve concurrida en días de asambleas, trabajos, fiestas, elección de cargos y para la resolución disputas o problemas sociales.

Para contextualizar esta segunda escala, que es el lugar en donde se ubican las “casas comunales” entorno en los cuales gira su organización política, ya que es en ellas donde se desenvuelven los diferentes cargos y autoridades de este anexo. Asimismo, se les llama casas comunales o de la comunidad, pues son

edificaciones construidas y restauradas mediante trabajos colectivos por los propios pobladores.



Imagen 8. El “Pueblo” de Cerro de las Papas. Acervo personal.

De esta manera, a partir del mapa 6 se van presentando cada una de las edificaciones comunales, así como una idea general de sus principales usos y los encargados (cargos) de promover las actividades.

En Cerro de las Papas existen diversos cargos. En primera instancia, resalto a los “jefes de cuartel”, los cuales también son denominados como jueces o autoridades, los cuales están constituidos por: un jefe de cuartel primero, jefe de cuartel segundo y sus respectivos alguaciles. Todos ellos se eligen cada año, siendo reconocidos mediante “varas de mando o de justicia” y con un “nombramiento y sello” de la Presidencia Municipal.³² Cabe mencionar que también existe otro cargo; el “representante” del Comisariado de Bienes Comunales, en este anexo es poco reconocido dentro de los comuneros, pues se dice que desde mediados de los

³² Dado que es con estos jefes de cuartel que centra la investigación, en el siguiente capítulo se abordan más a detalle.

noventas que se adoptó el cargo, siempre ha estado en manos de una sola persona.³³



Mapa 6. Casas comunales e instituciones de servicios públicos en Cerro de las Papas. Adaptación propia.

Fuente del mapa:
<https://www.google.com.mx/maps/@23.0301296,104.6469514,375m/data=!3m1!1e3>.
Acceso 04/02/2019.

De inicio, lo que da el nombre o reconocimiento a los anexos como tal, es la existencia de una oficina, la cual se considera la sede de los jefes de cuartel o jueces del lugar. Así entonces, la “oficina comunal” [1] se encuentra en medio de las todas las construcciones. La cual, a convocatoria de los jefes de cuartel, se usa para las asambleas en dónde se discuten diversos asuntos, por mencionar: para solicitar apoyos al gobierno, reuniones informativas, temas de elección de cargos y autoridades, convocar a trabajos colectivos, resolver de disputas o problemas, entre otros. Pues es de puntualizarse que para tomar una decisión que afecte a toda la

³³ Como se comentó anteriormente, este anexo se compone a su vez en diversos poblados, así entonces, en esta parte también tienen sus propias autoridades denominados “jefes de manzana” y sus respectivos alguaciles. Si bien se dice que también resuelven conflictos en sus jurisdicciones, sin embargo, se subordinan a los jefes de cuartel.

población, la máxima autoridad es la “asamblea comunal”, y las jefes de cuartel sólo se encargan representar y ejecutar lo que se determine.

Al lado oeste de la oficina, se encuentra la cárcel del anexo [2], la cual generalmente siempre está vacía, ya que como se explicará a detalle en el siguiente capítulo, sólo se usa para resguardar a los detenidos antes de resolver los conflictos.

Hacia la parte noroeste, está la Iglesia de la anexo [3], misma que es atendida por los siguientes cargos: un *pixkalh* (fiscal), cuatro parejas de *duñbipio'kam* (mayordomos) y dos *koprat* (cofrades).

Hasta antes de los “conteos” del 2014, el cargo de fiscal era por tiempo indefinido y estaba en manos de las personas de mayor edad, mismo que se elegía por “consenso” comunal. Sin embargo, posterior a esa fecha se cambió la forma, quedando en ser rotatorio cada año junto con los jefes de cuartel (Diario de campo. 05/01/2015). Entre las funciones principales del *pixkalh* está el mantener en buen estado dentro de la iglesia, encabezar las fiestas patronales, acompañar a los que asisten en la iglesia, etcétera. Respecto a los otros dos cargos: por una parte, los mayordomos se eligen por consenso dentro de la oficina en las fiestas de Semana Santa; por su parte, los cofrades son cargos vitalicios, se consideran dones que ciertas personas traen para poder lavar la ropa de los Santos de la Iglesia.³⁴ Como se verá más adelante, ellos solo tienen funciones en la fiesta mencionada.

Posteriormente, se encuentran tres “cocinas comunales” [4], las cuales son utilizadas solamente en los días de fiesta: los más notables son las que se realizan para cambio de los jefes de cuartel y la Semana Santa.

Existen otras construcciones que se encuentran en el “Pueblo” y que también se consideran de los comuneros, sin embargo, corresponden a diferentes áreas del gobierno.

³⁴ Para más datos sobre fiestas patronales y las actividades de mayordomos y cofrades puede consultarse la tesis doctoral de Antonio Reyes (2015, pp. 52-92).

A unos metros de la iglesia, se encuentra la “casa de salud” [5] que es atendida por uno de los comuneros para proveer medicinas básicas y dar pláticas sobre temas de salud a las mujeres que reciben apoyo económico. Enfrente de la “oficina comunal” se encuentra una tienda “DICONSA” [6], misma que es subsidiada por el gobierno federal con algunos productos o alimentos básicos, pero para su apertura, los habitantes aportaron cierta cantidad de dinero. En cuanto a las instituciones educativas, hacia la parte Sur de estas casas de la comunidad, se encuentran las siguientes: una telesecundaria [7], preescolar [8], educación inicial [9] y la escuela primaria [10]. Finalmente, al extremo sur de todo el conglomerado anterior, entre los cerros se encuentra el panteón del anexo.

Cabe destacar también que en *Yatuicha'm* existen dos patios de mitote familiar: uno de los que se apellidan “Soto” y “De la cruz”. Dichos patios tienen sus cargos que los hacen funcionar: *kikam*, *umuagim*, *tua'dam* y un *sokbolh* (músico); pero que sin embargo, como se verá más adelante, forman parte de la estructura de gobierno de *Yatuicha'm*.³⁵

Ahora, ya presentados la ubicación de las “casas comunales” y los tipos de cargos que existen en Cerro de las Papas, en lo que sigue, destaco cómo se desenvuelven dichos cargos y los usos de las casas mediante la narración de una fiesta de Semana Santa. Misma que se registró durante el trabajo de campo (Diario de campo. 1-5/abril/2015). Debo anotar que la idea de presentar esta fiesta, además de lo ya explicado, también es para mostrar que al sistema de cargos y comuneros que participan para la celebración de una fiesta, son los que intervienen durante las resoluciones de disputas o problemas.

-Fiesta de Semana Santa: el entrecruce de los cargos

Las actividades inician desde el día miércoles, los jefes de cuartel envían a sus alguaciles a invitar a los comuneros para los preparativos. Generalmente, lo que se hace es limpiar el arroyo donde se lavará la ropa de los Santos, el camino por donde

³⁵ En lo que respecta a estos cargos, para más detalles puede verse el libro de Antonio Reyes (2006b) *Los que están benditos: el mitote comunal de los tepehuanos de Cerro de las Papas*.

pasará la peregrinación, adornar la oficina y las cocinas. Por su parte, el fiscal y los mayordomos limpian y adornan dentro de la Iglesia.

El día Jueves Santo, los alguaciles pasan otra vez a las casas de los pobladores para que asistan al Santo Entierro. A las 10:00am aproximadamente, con la asistencia de la mayor parte de los habitantes y previa a una reunión en la oficina, todos se dirigen a la Iglesia guiados por los jefes de cuartel. Una vez que los recibe el fiscal, éste baja a Jesucristo del altar y lo introduce al féretro, mientras todos acompañan con velas en mano y al mismo tiempo rezando. Cabe resaltar que en este momento, los jefes de cuartel y sus alguaciles tienen que entregar las varas de mando, para que también los pongan en los costados de Jesucristo.³⁶ A partir de este día, entre todos los comuneros está prohibido: cantar, tronar cohetes, tomar bebidas embriagantes, tirar con piedras, escuchar música, gritar, andar a caballo y camioneta, etc. Sólo se permite tocar flauta, andar con arco y flechas, y se pide estar acompañando a velar el Santo Entierro.

De esta manera, con la presencia de la mayor parte de los comuneros (de los alrededores del “pueblo” y los poblados), generalmente son el fiscal y mayordomos los que dirigen las actividades. Durante estos dos días, los habitantes conviven, platican con personas que no se habían visto, algunos venden productos, el fiscal enseña a los niños a rezar, otros entran y salen de la Iglesia, algunos acomodan pencas de nopales y les tiran con los flechas, etc. En lo que respecta a la comida, éste primer día les toca a los jefes de cuartel y alguaciles prepararla en las cocinas comunales para todos los asistentes, y el Viernes Santo a los mayordomos. Algunos comuneros, principalmente algunos líderes cooperan también para la comida, la cual puede ser frijoles o nopales.

Para la busca de nuevos mayordomos, los actuales tienen que avisar a los jefes de cuartel para que convoquen a una reunión, generalmente es el viernes. Estando dentro de la oficina, los mayordomos se presentan y piden les busquen los

³⁶ Por tal razón también se conocen las “varas de mando” como “las manos de dios”. Cabe resaltar que en la cabecera comunal durante estos días, la autoridad se queda en manos de los cargos militares (Reyes, 2010a, p. 85). Sin embargo, en los anexos estos cargos son inexistentes, por lo cual a veces se eligen jefes de cuartel y alguaciles suplentes un día antes del Jueves Santo.

nuevos sucesores; entonces, ya sea que ellos mismos propongan a alguien, o en su caso, los comuneros empiezan a buscar aquella persona que no ha ocupado ese cargo. Una vez que se escoge a una persona, todos los comuneros empiezan a convencerlo mediante rezos y consejos. Raras veces no se acepta el cargo una vez alguien ha sido señalado por los habitantes.

Para el Sábado de Gloria, la resurrección de Cristo se acompaña con música y cohetes, con ello también se regresan las “varas de mando” y dejan de existir las prohibiciones arriba comentadas. Alrededor de las 11:00am, todos los comuneros se trasladan hacia un arroyo ubicado al lado este del “*Pue'mblo*”. Durante la peregrinación los mayordomos cargan la ropa de los Santos, se acompaña con música y cohetes. Véase imagen 9.



Imagen 9. Peregrinación en la fiesta Semana Santa en Cerro de las Papas.
Acervo personal.

Una vez que llegan al arroyo, los cofrades se encargan de lavar la ropa de los Santos a invitación de los mayordomos, mientras éstos reparten vino en copas a los acompañantes, los cuales se acomodan en las orillas del arroyo y mandan tocar canciones.

Aproximadamente a las 2:00pm terminan las actividades, algunos se quedan dormidos por el exceso de vino, y los demás se regresan con la peregrinación. Llegan a la Iglesia y guardan la ropa de los Santos, posteriormente, sacan a Jesucristo y lo llevan a la oficina comunal; en donde primero le ponen ofrendas de chocolate, y posteriormente los mayordomos sirven a los comuneros atole y comida.

Durante toda la tarde, algunos continúan bebiendo y mandando tocar música, otros se regresan a sus casas. Asimismo, esa noche los mayordomos salientes matan un toro. Para el domingo, se hace el traspaso de los cargos de mayordomía (véase imagen 10), con la cual se entregan comida; caldo del toro que se mató, tamales, coronas y nuevos cohetes. Parte de estos, se comparten con toda la comunidad, y lo demás para la familia del nuevo mayordomo. Así termina la fiesta de Semana Santa.



Imagen 10. Cambio de los cargos de Mayordomía. Acervo personal.

Cabe rescatar hasta lo aquí abordado, por un lado, se puede ver que todos los cargos participan en las actividades y celebración de la fiesta; y por otro, que dichos cargos no reciben remuneración económica alguna, sino que se considera una obligación formar parte de ellos. Sin embargo, se obtienen otros aspectos más valorados dentro de los mismos comuneros, como son el “prestigio”, “reconocimiento” y el “respeto” por parte de todos los pobladores. Pues como se vio, aunque los comuneros no tienen trabajos remunerados, los del cargo de mayordomía hacen el sacrificio para cumplir con las obligaciones de hacer la fiesta para la comunidad.

CAPITULO III. LA JUSTICIA ORAL Y COMUNAL TEPEHUANA

Introducción

El en presente capítulo hago una aproximación a los principios que sustentan al sistema de justicia tepehuana y su vigencia para mantener la regulación social.

De esta manera, en el primer apartado, para evitar confundir con la estructura de gobierno de la cabecera comunal, inicio rescatando al sistema de cargos del anexo de Cerro de las Papas. Asimismo, esto persigue otros dos fines: por un lado, señalar que si bien todos los cargos participan durante la resolución comunal, los jefes de cuartel son los que tienen un papel principal. Por tal, de estos últimos, se muestra su proceso de elección mediante los “conteos”, una reciente adaptación a las formas de organización del anexo, misma que empieza a crear divisionismos. Pero que sin embargo, se ha tratado de readaptar, pues como se mostrará, además de convertirse en espacio de lucha por el control de los cargos, se ha vuelto también en un lugar de disputa por el “prestigio” individual y familiar, el cual es bastante valorado entre los tepehuanos.

Por otro lado, este apartado muestra por qué los cargos de jefes de cuartel se consideran civiles-municipales. Ya que como se explicará, al terminarse los comicios, para ser reconocidos como tal por los comuneros: por una parte, se les tiene que entregar la “vara de mando” como reconocimiento del anexo; y por otra, tienen que tener un “sello” y solicitar el “nombramiento” por parte de la Presidencia Municipal. Sin embargo, vale la pena también mencionar que dichos cargos están atravesados por lo religioso, ya que es obligación hacer *xidhuutu’n* dentro de la iglesia al tomar y terminar los cargos. Finalmente se muestran algunas de las funciones de las jefaturas de cuartel, aparte de convocar y presidir las resoluciones.

Ahora, una vez presentado dicha estructura de cargos del anexo, en los siguientes apartados se aborda propiamente el sistema de justicia de los tepehuanos. Para lo cual se van abstrayendo las categorías de análisis e ir regresando al capítulo contextual para ir explicando su composición y configuración.

En el segundo apartado entonces, se presentan los principios que sustentan a la justicia *o'dam*, así como los espacios en donde se producen y sociabilización. Para esto, se remite al capítulo contextual para recordar las dos escalas de organización: *Kikcham* y Pueblo; ya que estos niveles serán propuestos como espacios de reproducción de los cuatro principios que pude percibir durante el trabajo de campo.

Posteriormente, debido a la concepción y práctica integral de la vida tepehuana, para advertir y explicar en dónde radica su justicia o cómo se manifiesta lo “jurídico”; planteo ubicar tres elementos de la vida cotidiana. Por un lado, observar en quienes reside el “vigilar” lo que acontece dentro del territorio; y por otro, en donde y quienes reside el mantener la “regulación social” y en su caso para aplicar “sanciones” a la transgresiones de los principios y normas. Así entonces, se pudo percibir que los principales espacios de reproducción también se convierten en espacios de regulación y sanción. Es decir, las “unidades familiares” son el primer escenario de resolución, mientras que la organización comunal que se desarrolla en el “pueblo”, funge como nivel máximo dentro del anexo.

De esta manera, una vez presentado lo anterior, presento dos casos de estudio. La primera, es una resolución en el primer escenario, la cual tiene como fin mostrar la importancia de los lazos parentales para mantener la regulación social. Posteriormente, al centrarse esta investigación en la resolución comunal, presento un segundo caso extenso, y a partir este indago algunas ideas básicas de los procedimientos que se siguen; cómo y quién convoca a la asamblea; cuáles son los requisitos para la actuación de los jefes de cuartel; cómo se reconstruyen los hechos y quiénes participan; y finalmente, resalto la resolución de manera comunal, ya que los mismos pobladores que discuten el asunto, son también los que determinan la resolución, y los jefes de cuartel sólo se encargan de ejecutar las decisiones.

En un último apartado, sintetizo la manera en cómo se desenvuelven los principios de vida dentro de la resolución comunal. Para lo cual voy regresando a algunas opiniones de los comuneros durante el proceso, mismas que me sirven para ir contextualizando a dichos principios. Sin embargo, también rescato algunos

“directrices jurídicos” propios de la justicia *o’dam*, es decir, los objetivos que se persiguen en los procesos de resolución, los cuales son: prevención, conciliación y reincorporación familiar y social. De esta manera, cierro contextualizando estos tres directrices; desde cómo se desarrollan en los espacios de producción de principios y normas, así como durante el “*xi chum a’gi*” o “el diálogo” en los procesos de resolución.

3.1 Sistema de cargos del anexo Cerro de las Papas: los jefes de cuartel

En el capítulo anterior se mencionaron las diversas autoridades y cargos que existen dentro de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle. En el primer apartado, siguiendo a Reyes (2010b) señalé a los de la cabecera comunal: el consejo de ancianos; autoridades del patio de mitote; autoridades de gobierno con trece miembros; y finalmente, las agrarias.

Asimismo, a partir del trabajo de campo, en el apartado segundo abordé a los diversos cargos del anexo de Cerro de las Papas. Los cuales al esquematizarlos se puede observar los siguientes. Véase figura 6.

Asamblea de comuneros (Máxima autoridad)			
Civiles-Municipales	Religiosas		Agrarias
- Jefe de cuartel primero - <i>Orocir</i> o alguacil primero	<i>Chiop</i> - Iglesia	<i>Nii'kartam</i>- Patio de mitote familiar	- Representante del Comisariado de Bienes Comunales
- Jefe de cuartel segundo - <i>Orocir</i> o alguacil segundo	- <i>Pixkalh</i> o fiscal - <i>Duñbia'kam</i> primero - <i>Duñbia'kam</i> (ayudante primero)	- <i>Kikam</i> - <i>Umuagim</i> - <i>Tua'dam</i> - <i>Sokbolh</i>	
Poblados	- <i>Duñbia'kam</i> segundo - <i>Duñbia'kam</i> (ayudante segundo)		
- Jefe de Manzana primero - <i>Orocir</i> o alguacil primero - Jefe de Manzana segundo - <i>Orocir</i> o alguacil segundo	- <i>Coprato</i> cofrade		

Figura 6. Sistema de cargos en el anexo d Cerro de las Papas. Elaboración propia.

Figura 6. Sistema de cargos en el anexo de Cerro de las Papas. Elaboración propia.

Respecto a estos últimos, vale la pena recordar que el cargo agrario ha estado en manos de una sola persona; en lo que respecta a los religiosos, los que

corresponden a la iglesia se abordaron de manera general en el capítulo anterior, y en los que respecta a los del mitote, puede verse Reyes (2006b).

Ahora, siendo los “jefes de cuartel” los que interesan para nuestro análisis, en lo que sigue presento su forma de elección y nombramiento. Los analizo en el primer apartado de este capítulo por dos razones: la primera, si bien todos los cargos participan, éstos tienen un papel principal durante la resolución de conflictos, y la segunda, porque los “conteos” como forma de elección, es la más reciente adaptación a la organización política tepehuana, y por tal, ha empezado a trastocar los ámbitos familiar y comunal.

-Formas de elección de los jefes de cuartel

Anteriormente, la forma en cómo se elegían a las autoridades no era complicado, no se necesitaba dinero, porque entre los comuneros proponían a la persona y lo iban a buscar hasta su casa, se le invitaba con rezos. Además era pesado ser juez, muchas personas se escondían cuando los iban a buscar.

Hoy se necesita mucho dinero, ya cualquier persona poder ser candidato, sólo necesita andar un poco y comprarles “Pepsi”. Además pues ya se manejan por grupos, ya todos quieren tener el cargo del juez.³⁷

(Julián Flores, Diario de campo. 24/dic/2014)

Entre los o'dam registré que prevalecen dos formas de elecciones: por “consenso” en los poblados y por “conteos” en los anexos y la cabecera comunal. Reyes dice que;

A inicios de la década de 1980 esta comunidad [Santa María de Ocotán y Xoconoxtle] sufrió un cambio en el sistema de elección de autoridades de gobierno y su periodo de gestión, pasando de la decisión de los ancianos y de la asamblea [consenso], a un sistema de elección por votos [conteos]... Este cambio generó otros que trastocaron la importancia de los ancianos en la comunidad y que las autoridades adquirieran un papel con mayor carga política (2010b, p. 74).

³⁷ *Bajik nam jax ja'k jum elegirda' am gu jueces dhu pucham xijaikat, gio cham tumiñ jum a'ndat nam gu' dilh muñ ga'mpu', da ba' auñdhara' kin am jiñ umua'ñdha'. Giogu' jix chatda'ka' no'm bhai' bañ a', jai' no'm jix mat nam gu' ba jibio'ññulhia'. Xib gu' mui' tumiñ jum a' ji, gio sia nar jaroi' jum kandidatota' dai na nai' xi jimia' xi ja tañxidhidhat de pepsis. Gio na gu' por grupos bam manejar am, bix dhit pix bax chu juez tuk ka' am.* Traducción propia.

Si bien se refiere a las autoridades de la cabecera comunal (de gobierno y agrarias, principalmente), esta manera de elegir ha logrado extenderse a los anexos. Excepto en los poblados, donde aún persiste el nombramiento por “consenso”.³⁸ En lo que respecta a Cerro de las Papas, los conteos se adoptaron a mediados de la década de los noventas.

-La presencia de partidos políticos: el juego por el control de los cargos y/o el prestigio

Sin duda, el crecimiento de las disputas por los cargos entre los tepehuanos, fue con la entrada de los partidos políticos; principalmente del PRI, PAN y recientemente la organización nacional del Movimiento Antorchista.³⁹ Mismos que modificaron las formas de elección de dichos cargos, pues como se verá más adelante, los “conteos” se asemejan a los procesos de elecciones de la sociedad occidental, es decir, la existencia de partidos o grupos que compiten por el control de espacios o cargos públicos. Si bien, se ha tratado de adaptar a la forma de organización política comunal *o'dam*, ésta empieza a penetrar en el ámbito familiar y comunitario creando divisionismos.

Para hacer un acercamiento a las adaptaciones que ha tenido en Cerro de las Papas, se puede proponer que las disputas por las jefaturas de cuartel se realizan para dos fines.

La primera, tener el control de dichos cargos para posteriormente postularse a otros espacios; ya sea a los de la cabecera comunal (gobernador tradicional o comisariado agrario), en el Ayuntamiento Municipal (presidente o regidor), o para tener trato con los dirigentes de los partidos políticos. La búsqueda de este propósito, se puede ver en los meses de diciembre-enero, tiempo de las campañas internas y las elecciones. Por tal, es en donde son más visible los efectos de esta nueva forma de elegir, pues divide los lazos parentales, llegando al grado

³⁸ Considero que las formas de elección por consenso de los poblados merece un análisis más detallado, por tal, no los abordo en esta investigación. Sin embargo, es importante señalar que aunque en los poblados eligen a sus propios “jefes de manzana”, también participan para la elección de los jefes de cuartel del anexo.

³⁹ Partido Revolucionario Institucional, Partido Acción Nacional.

de que algunos familiares dejen de hablarse durante ese periodo por apoyar a grupos distintos.

La segunda, es por el “prestigio”, que es bastante valorado entre los tepehuanos y que se adquiere a través de ocupar diversos cargos. A partir de este se obtienen otros beneficios individuales y familiares dentro de la comunidad, tales como: el respeto, reconocimiento, derechos, valor de la palabra, experiencia, etc. Su lucha para buscar o mantenerla se ve durante los demás meses del año.

Así entonces, podría decirse que el “prestigio” es por el que más se compite en Cerro de las Papas. Esto es porque, aparte de que los cargos de jefes de cuartel no reciben remuneración económica alguna, la mayoría de los líderes vive como todos los comuneros, es decir, no se mantienen de la actividad política ni de cargos públicos.

Desde este entendido, a continuación presento la forma en cómo se desarrollan los “conteos” en Cerro de las Papas, proceso que en lengua propia se denomina *ja’kulhi’ñ*. Es importante señalar, que dada la prevalencia de la oralidad entre los tepehuanos, no existe un reglamento escrito que marque términos del proceso para la realización de dichos comicios, por lo cual, son dinámicos las fechas y acuerdos para su celebración. Si bien lo anterior complica una explicación concreta, a partir de la experiencia de campo, la cual me permitió presenciar las elecciones de los periodos 2014 y 2015 se puede deducir que generalmente se conserva el siguiente patrón.⁴⁰

-El *ja’kulhi’ñ* o los “conteos”

En esta anexo se han llegado a configurar cinco agrupaciones, las cuales se les pueden identificar por el nombre del dirigente principal.⁴¹

⁴⁰ Asimismo, me toco observar el de otros anexos: La Candelaria, Llano Grande, Muruata, y La Guajolota, que me permite aseverar que el proceso o patrón es similar en todos los demás anexos.

⁴¹ Es de notarse que existen siete organizaciones dentro de la comunidad de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle. Los cuales se disputan por el control de las jefaturas de cuartel, los cargos del Comisariado de Bienes Comunales, el Gobierno Tradicional (compuesto por trece miembros) y por la presidencia municipal. De esta manera, actualmente dichas agrupaciones tienen presencia en los 39 anexos.

Las dos primeras organizaciones viven en los alrededores del *Pue'mblo*: el grupo de Cándido Soto Gurrola (ha sido gobernador tradicional), y otro de Manuel Soto García (representante agrario y actualmente regidor del Ayuntamiento); el tercer grupo es de Eusebio Soto, del poblado Los Frijoles; el cuarto es de Antonio Gurrola (actualmente jefe de cuartel y perteneciente al Movimiento Antorchista), y finalmente el grupo de Jesús Gurrola, ambos del poblado de Sombrero Quemado.

Asimismo, estos grupos se caracterizan por la unión de varios grupos de familias, por mencionar, el grupo de Cándido Soto engloba a la mayor parte de sus familiares (presentados en el apartado “patrón de asentamiento” del capítulo segundo), pero también están adheridos los de apellido Reyes y De la Cruz. Por su parte, el líder Manuel Soto, primo de Cándido, también tiene dentro de su organización a los que engloba sus lazos parentales, además de las familias Santana y Solís.

Convocatoria:

Esta inicia a principios del mes de diciembre, cuando las autoridades en turno citan a los comuneros y líderes de los grupos a la oficina comunal. En esta primera asamblea se presentan y analizan las propuestas para el día de los conteos.

Dicha reunión empieza con la bienvenida y agradecimiento de asistencia por parte de los jefes de cuartel:

Pues hermanos, compañeros, ya saben un poco sobre el tema que vamos a tratar porque los *orocíres* ya les comentaron en la invitación, sabemos que ya se viene acercando las fechas para los cambios de jefes de cuartel, como es costumbre cada año. Para que pues empiecen a buscar a nuestros sucesores, a nosotros ya se nos terminó el periodo y parece que no hicimos nada bueno para el anexo, pero es cansado estar enfrente, así que para este día, pónganse de acuerdo. Primero, cómo se van a elegir las autoridades, y luego, para la fecha. Parece que están todos los grupos que hay en este anexo (Diario de campo. 6/dic/2014).

Con esas palabras, los comuneros y líderes empiezan a opinar, en principio agradeciendo a los jefes de cuartel por la convocatoria y posteriormente dan sus puntos de vista. Por ejemplo, el líder Manuel Soto manifiesta:

Yo creo que ya sabemos cómo siempre lo hemos hecho, no es necesario discutir muchas cosas. Sabemos que lo hacemos por conteo así que no batallamos, nada más hay que señalar la fecha y la hora de cuando lo vamos a hacer (Diario de campo. 6/dic/2014).

Se ha dado en ocasiones, que los “mayores” o los grupos minoritarios traten de proponer que se regrese a la antigua forma del consenso, pero no se ha llegado a concretar. El mismo líder anterior, comenta en este caso:

Es muy difícil que nos pongamos de acuerdo, sabemos que siempre nos hemos contado, o ¿porque están diciendo eso?, ¿ya nos tienen miedo para contarnos? (Diario de campo. 6/dic/2014).⁴²

Después de algunas horas de discusión, finalmente se fija la fecha para la realización de los conteos.⁴³ Así entonces, una vez que están enterados los cinco grupos, estos empiezan a realizar reuniones con sus seguidores en donde se diseñan estrategias, recorren casa por casa para las invitaciones, realizan reuniones o comida en grupo, etc.

El día de los conteos:

Desde que los líderes hacen las visitas a las unidades familiares para las invitaciones, aquellos que acepten apoyar al equipo, se les dice que van a ir por ellos el día de las elecciones. De esta manera, para la fecha señalada, desde temprano los grupos se empiezan a organizar en el anexo; camionetas llenas de gente van y vienen, trasladando personas desde los poblados al Pueblo de Cerro de las Papas. Véase imagen 11.

⁴² Al ser actualmente regidor del Ayuntamiento, le permite tener recursos económicos y movilizar más gente, por eso reta a los demás equipos.

⁴³ A veces si no hay acuerdo en la primera reunión, se hacen tres o cuatro más, hasta que todos estén de acuerdo para las fechas. Si en la primera se toman acuerdos, por lo general se programa en las primeras semanas del mes de enero, en días sábados o domingos para que los estudiantes pueden asistir a participar. Sin embargo, cuando se complica tomar una fecha específica en la primera reunión, ya sea porque algún grupo no se hizo presente por ejemplo, las elecciones se terminan por postergar hasta en los meses de febrero o marzo.



Imagen 11. Rumbo a los “conteos”. Acervo personal.

Una vez que todos llegan al “Pueblo”, cada grupo se acomoda en distintos puntos y empiezan a considerar a la persona que van a postular para el cargo, entre todos proponen.⁴⁴ El caso de un grupo de *Yatuicha'm*:

- El líder Cándido Soto dice: *–pues a mí gustaría que fuera el profe Joaquín de la Cruz. De inicio todos están de acuerdo.*
- Luego contesta el Joaquín: *–el problema es que yo soy maestro y tengo a cargo alumnos y no puedo estar al pendiente para los trabajos del anexo.*
- Entonces José, otros de los líderes manifiesta: *–y ¿qué les parece el compañero Juan?*
- *–Es que yo no estoy en condiciones para ocupar ese cargo, no tengo facilidad de palabra, ¿Qué tal si nadie me hace caso cuando sea autoridad?* Contesta por su parte Juan.
- Entonces, la mayoría de los líderes le dicen: *–Todos somos hombres y tenemos que servir a la comunidad, además nosotros aquí vamos a estar, el grupo te está proponiendo y pues va a estar respaldándote, vamos a estar al pendiente para apoyarte y pues aquí se enseña uno.* Finalmente Juan termina por aceptar (Diario de campo. enero/2015).

⁴⁴ Algunos grupos ya traen escogido a la persona que van a proponer, pero algunos lo hacen a última hora por estrategia.

Cuando los cuatro grupos afirman que ya están listos, aproximadamente a las 13:00 horas, las autoridades convocan a una reunión previa a los conteos. Una vez dentro de la oficina comunal, cada grupo presenta a su candidato y discuten las reglas, por ejemplo, de no contar a aquellos que no sean del anexo. Posteriormente, cada grupo propone a dos contadores, conformándose ocho en total; y finalmente, se ponen de acuerdo sobre cuál será el primer equipo en contarse y salen de la oficina.

Al primer grupo seleccionado, se avisan entre compañeros para que se junten y hagan una fila; los ocho contadores se dividen en dos y se ponen en ambos lados de la hilera, dejando un espacio en medio por donde pasarán los comuneros mientras los van contando. Es de destacarse, que la gente se cuenta o es voto válido a partir de aquel o aquella que ya pueda caminar.

Así entonces, el proceso consiste en que los contadores hagan enumeración de uno al cincuenta, cortan y luego siguen, y así sucesivamente. Una vez que terminan con el primer grupo, los contadores se dirigen a los otros grupos que se van acomodando de la misma manera. Véase imagen 12.



Imagen 12. El *Ja'kulhi'ñ* o los "conteos". Acervo personal.

Cuando terminan de contarse todos los equipos, que dura aproximadamente dos horas, se convoca a otra reunión general en la oficina. En ésta se agradece la participación de todos, y se dan a conocer los resultados; el que sacó primer lugar, ocupa el cargo de jefe de cuartel primero, y al siguiente, el cargo al jefe de cuartel segundo.

-El reconocimiento y nombramiento de los nuevos jefes de cuartel

Enterados de los resultados y de quiénes serán las próximas autoridades, siguen otros tres puntos:

En principio, los jefes de cuartel salientes piden a los grupos ganadores que elijan sus alguaciles, lo cual no resulta complicado porque generalmente ya se trae contemplado desde el inicio, junto con el contendiente al cargo. Ya conformada toda la estructura, se exhorta a los nuevos jueces que si bien ganaron mediante una contienda, ellos tienen que estar al servicio de todos los comuneros, en la cual no habrá distinciones o favoritismo en cualquier asunto que competa a sus funciones, entre los cuales se pueden mencionar: convocar a trabajos comunales, expedir constancias de domicilio, convocar a asambleas, representar y gestionar diversos apoyos a las diferentes instancias de gobierno, cooperar con las autoridades de la cabecera comunal, invitar a las fiestas comunales, y finalmente, como se verá más adelante, convocar y presidir las resoluciones de disputas o problemas.

Posteriormente, ya que todos manifiestan su conformidad, se procede a la redacción de la “acta de acuerdo” sobre los resultados, la cual es firmada por los líderes de los grupos, los contadores y demás comuneros, asimismo, se avala con el sello de los cargos salientes. Esta acta y los sellos se entregan a los nuevos jefes de cuartel, con los cuales se solicitan los “nombramientos” a la Presidencia Municipal, pues como mencioné en el capítulo segundo, estas se consideran “autoridades auxiliares” del Ayuntamiento.⁴⁵

⁴⁵ Mientras adentro de la oficina se redacta la “acta de acuerdo”, afuera por su parte, los líderes entregan Pepsis a todos los de su equipo que se contaron y se van alistando las camionetas para regresar otra vez a las personas desde donde las trajeron.

Finalmente, para la entrega del reconocimiento comunal, los jueces salientes, señalan el día que se realizará el traspaso de las “varas de mando”. Generalmente es una o dos semanas después, en la cual mediante una fiesta comunal se entrega, además de las varas, comida para todos los comuneros.

-El *xidhuutu’n* o “prácticas de curación/armonización” de los jefes de cuartel

Una vez que se terminan todas las actividades anteriores, corresponde a los nuevos jefes de cuartel y sus alguaciles realizar un *xidhuutu’n* o práctica sagrada en la iglesia del anexo, la cual es precedida por ellos mismos (salientes y entrantes).

Dicho *xidhuutu’n* dura cinco semanas y consiste en abstenerse de tomar alcohol, tener relaciones sexuales, no enojarse, ayunar, etc. (Reyes 2006b, p. 149); y el quinto viernes, amanecer en la iglesia poniendo como ofrendas: flores, chocolate, galletas, dinero y velas. Asimismo, dicha práctica se hace “para pedir que no me pase nada [en el tiempo del cargo], que no se mate gente, que no haya problemas, no se peleen, que no exista abuso o escándalo y me respeten los comuneros” (Diario de campo. Julián Flores 24/dic/2014). Sin embargo, también se realizan para pedir que tenga facilidad de conseguir recursos económicos para solventarse, que se le tome en cuenta en las instancias de gobierno en sus gestiones, entre otras cosas.⁴⁶

Finalmente, cabe resaltar que tanto la fiesta para el traspaso de varas y el *xidhuutu’n*, se necesita que los jefes de cuartel sean un matrimonio, pues tanto el hombre y la mujer tienen actividades específicas en cada acto.

⁴⁶ Sobre el tema de las autoridades concebidas desde los religiosos, Reyes (2010a) plantea que entre los tepehuanos del sur la autoridad reside en los antepasados deificados. Si bien se refiere a los gobiernos tradicionales de la cabecera comunal, por ejemplo, el *jix kai’ chio’ñ* (gobernador primero) dice que “se encuentra, sin duda, relacionado con el *Jix kai’ chio’ñ*, el héroe cultural que enseñó *el costumbre* a los tepehuanos” (Reyes, 2010a, p. 160). Se podría decir entonces, que es la misma percepción con los del anexo Cerro de las Papas.

A grandes rasgos, es la manera en cómo se realizan los conteos cada año en Cerro de las Papas.

3.2 La justicia oral y comunal

Para explicar cómo se constituye el sistema de justicia *o'dam*, y por ende, su lógica para mantener el control social, iré trayendo a colación los conceptos de análisis.

En principio el concepto de territorio, entendido “como el que suministra todo lo indispensable para vivir, para pensar, para definir normas de sociabilidad entre sí y con la naturaleza” (Gómez, 2015, p. 146), el cual me permitirá desarrollar y explicar los componentes de la justicia *o'dam*.

Pues como se verá más adelante, en lo que respecta a los tepehuanos, al ser en su territorio comunal el primer espacio en donde se desenvuelven y que además les provee lo necesario para la subsistencia, de éste han creado su manera de pensar o su filosofía de vida. Por tanto, a partir dicha filosofía han construido, con elementos propios y adaptando externos, sus instituciones de convivencia social, y entre estas, su sistema jurídico con lógica propia. Creándose así una coexistencia e interacción de sistemas jurídicos diferenciados en un mismo campo social (Sierra y Chenaut 2014, Maldonado y Terven 2008, Cruz 2008).

De esta manera, para fines explicativos, el concepto de territorio lo dividí en dos partes: la primera, “el que suministra lo indispensable para vivir”, misma que ya se ha explicado en el capítulo contextual (segundo apartado). La segunda parte: “para pensar y para definir normas de sociabilidad entre sí y con la naturaleza”, lo desarrollo a continuación, sin olvidar su relación con la primera parte.

-Espacios de producción y sociabilización de principios

Cada pueblo o comunidad indígena para garantizar la convivencia y el control social, requiere de principios y normas acordes con su lógica de vida y organización interna, por tanto, cada uno tiene su forma de producir, socializar y aplicarlas. De esta manera, en lo que respecta a los tepehuanos, a continuación hago una aproximación a su sistema de justicia.

Cabe anotar de inicio, que para este trabajo propongo nombrarlos como “principios de vida”, ya que permiten dar un panorama general de la filosofía *o’dam*. Es decir, debido a la concepción y práctica integral que se he venido comentado, son principios que explican por tanto, la manera de vivir, pensar y organizarse, así como de actuar, ya que también contienen diversas normas, valores y obligaciones de conducta social. Y que finalmente, es desde los cuales se puede identificar, comprender y mostrar: los espacios en donde se reproducen las normas; sus escenarios de regulación; los actores sociales; instituciones; y procedimientos de resolución, de la justicia tepehuana.

Así entonces, durante el trabajo de campo, encontré cuatro principios de vida entre los *o’dam*: “nosotros necesitamos estar curándonos”, “ser trabajadores”, “vivir bien” y “convivencia comunitaria”. Para los análisis, el primer principio, que se manifiesta a través de los *xidhuutu’n* o prácticas de curación/armonización entre los tepehuanos, se tratará propiamente en el capítulo siguiente. De esta manera, en lo siguiente presento los otros tres principios.

Siguiendo la propuesta del paradigma procesual (Nader 1998 en Terven 2009), estaré regresando al capítulo contextual para explicar dónde y cómo se produce cada principio; y posteriormente, con la presentación de casos, analizo la manera en cómo se desenvuelven durante la resolución de conflictos.

De esta manera, como se vio en el apartado segundo del capítulo contextual, lo que constituye al anexo de Cerro de las Papas son: las *Kikcham*, en donde se desenvuelven los lazos familiares; y el “Pueblo”, que por su parte es para los lazos comunitarios. Por tal, estas dos escalas de organización, se propone que además de ser los espacios de producción y sociabilización de principios, también son escenarios de resolución.

3.2.1 *Kiicham-Kikcham* como primer espacio reproductor principios y de normas

-Principio de “ser trabajadores” (*jix chujuanara’ ka*)⁴⁷

La forma de subsistencia y la familia son dos elementos mutuamente conectados, ya que como se vio en el capítulo anterior, primero tuve que presentar el *Kiicham* (unidad doméstica nuclear) y las *Kikcham* (unidades familiares) para explicar la forma de sustento entre las familias *o’dam*. Lo anterior se entiende, porque el *Kiicham* y todos los elementos que lo componen, es el lugar principal de trabajo para la subsistencia y la convivencia familiar.

Así entonces, también representa el primer espacio de enseñanza, misma que es transmitida por medio de la práctica (ejemplo) y el “consejo” oral por parte de los padres. De esta manera, la familia nuclear en su *Kiicham* es donde produce y socializa este principio de “ser trabajadores”. Es decir, a partir de las actividades diarias de los padres para la subsistencia,⁴⁸ van inculcando durante el crecimiento de sus hijos la visión de que a partir de la unidad familiar y el trabajo compartido, se puede acceder a una vivienda digna y proveer comida para todos los integrantes. De ahí que entre los tepehuanos se dice: “aquí solo muere de hambre, aquel que es flojo”.⁴⁹

Cabe resaltar de lo anterior, que el concepto de trabajo se asocia con las diversas actividades de subsistencia, los cuales no necesariamente tienen remuneración económica como sucede en la sociedad occidental capitalista. Así entonces, esta forma de percepción y práctica; por un lado, promueve la unidad y convivencia familiar, distinta a la individualista y competitiva de la sociedad occidental; y por otro, hace que el aprovechamiento de los recursos naturales como medio de subsistencia sea racional, contraria a la acumulación y explotación del modelo capitalista.

⁴⁷ Aunque para las mujeres también se les dice *Jix baa’ ma ka’*

⁴⁸ En el punto, “formas de subsistencia” del capítulo segundo se explican las diversas actividades familiares.

⁴⁹ *No’ñ jix chu o’n añdhu uami mukia’*. Traducción propia.

-Principio de “vivir bien” (*jix bhai’ chu kioka’*)

En la descripción de la forma de asentamiento entre los *o’dam*, la cual realicé en el segundo capítulo mediante la familia Soto, se pudo ver que predomina la existencia de un *Kuusiñ* (cocina) común. Es decir, aunque algunos integrantes varones de una familia nuclear ya estén casados y tengan *bakam* (dormitorios) propios, siguen compartiendo la cocina. Esta particularidad se entiende a partir del principio anterior, al trabajar toda la familia para la subsistencia de sus integrantes, por ende, comparten un mismo lugar de consumo.

De esta manera, en complemento con las actividades de todo el *Kiicham*, la “cocina” o alrededor del fuego, como punto de reunión familiar por excelencia, es el espacio donde se socializa este segundo principio. Esto es, al reunirse la familia para compartir los alimentos, los padres, a través de platicar sus vivencias diarias, experiencias y del *sobkia’* (contar anécdotas, historias, cuentos, leyendas o mitos), aconsejan a los hijos sobre cómo comportarse para “vivir bien” dentro de la sociedad.

Este principio engloba diversas normas y valores por medio de las cuales se regula la conducta social. Entre dichas normas, que todas ellas no escritas ni codificadas (Stavenhagen, 1990, p. 29), se pueden mencionar las siguientes:

Algunas normas y valores del principio “vivir bien”:

- *Tu respetarkat ap* (el deber de respetar)
- *Tu palhbui’ñdhat ap* (el deber de ayudar)
- *Cha’p mu ja’p maimka’* (no andar de borracho)
- *Cha’p ti ixi’ñdhat* (no robar)
- *Cha’p iatbi’ka’* (no ser mentiroso)
- *Cha’p ti jigi’ñdhat gu iatda’* (no creer mentiras)
- *Xim chianit ap* (deber de estar curándose/realizar prácticas sagradas)
- *Jix ja jigi’ñdhat ap gum gi’kora’* (hacer caso a los padres)
- *Jix bhai’p ja titdat gum jaduñ* (tratar a todos los familiares)
- *Ja respetarut ap gu jueces* (respetar a las autoridades)

Es de tomarse en cuenta, si bien se transmiten a través de los consejos orales, estas se tiene que enseñar también con el ejemplo de los padres. Así durante el crecimiento, se ponen en práctica primero en las *Kikcham* (unidades familiares), posteriormente en el *Pue'mblo* (pueblo) con los comuneros, y finalmente, con la sociedad en general con los que puedan interactuar los *o'dam*.

3.2.2 *Pue'mblo* como segundo espacio reproductor de principios y normas:

-Principio de “convivencia comunitaria” (*bix diht ach xich niniidhat*)

Este principio se reproduce en la segunda escala, y se interpreta como “cuidar y convivir entre todos”. Dicho principio proviene de la propia organización interna de los tepehuanos, la cual está basada principalmente en la política “comunal”; lógica de organización estrechamente vinculada con su forma de tenencia de la tierra, la propiedad comunal.

Esto es, en lo que respecta a la localidad de Cerro de las Papas, por un lado, la posibilidad de que los habitantes tengan acceso a todo lo que en su territorio existe, de tener garantizado un espacio para su vivienda y subsistencia, conlleva a la obligación de cuidar el territorio entre todos. Por otro lado, al vivir los *o'dam* en un territorio de propiedad colectiva, por ende, entran a un sistema de obligaciones para garantizar la convivencia con la comunidad en general. Así entonces, dicho principio contiene algunas de las siguientes normas u obligaciones:

Algunas normas u obligaciones del principio “convivencia comunitaria”:

- Ser parte del sistema de cargos comunales, los cuales se ostentan sin remuneración económica.
- Participar en los trabajos comunales o colectivos en beneficio del anexo, por mencionar: saneamiento de caminos; apagar incendios forestales; arreglar tuberías para agua y cuidar los ríos; restauración de las casas comunales; etc.
- Asistir a las asambleas comunitarias.
- Cooperar o realizar las fiestas comunales del anexo.
- Subordinarse a la asamblea comunal como autoridad máxima.

Finalmente, al seguir y cumplir estos tres principios de vida y sus normas-obligaciones, además de garantizar la sobrevivencia y convivencia dentro del territorio, se obtienen ciertos valores como “prestigio” individual y familiar. De esta manera, como se verá en lo que sigue, son a los que se acude cuando se presentan disputas o problemas sociales entre los tepehuanos.

3.3 El vigilar, regular y sancionar en Cerro de las Papas: escenarios de resolución

Parafraseando a Gómez (2000, p. 11), dice que las sociedades pueden diferenciarse no por la ausencia de conflictos o disputas, sino por las formas en cómo los concibe, así como por los procedimientos y normas que emplean para prevenirlos, transformarlos y resolverlos.

De esta manera, para entender y explicar el sistema de justicia en Cerro de las Papas; propongo indagar principalmente en tres elementos dentro de su vivir cotidiano. Por un lado, en quienes radica el “vigilar” de lo que acontece en el territorio; por otro, en dónde y a quienes corresponde mantener la “regulación social”, y en su caso, aplicar las “sanciones”.

A continuación refiero como se expresa lo anterior entre los tepehuanos.

-El “vigilar” comunal

Dentro del sistema de cargos de los tepehuanos, no existen aquellos que se ocupen de cuidar o preservar la seguridad social como tal. Si bien están los alguaciles, estos no tienen una función similar, sino que sólo son ayudantes de los jefes de cuartel. De esta manera, son los mismos comuneros quienes se encargan de vigilar lo que suceda en el territorio, así entonces son entre ellos mismos que se organizan para resolver ciertos asuntos cotidianos.

Por mencionar algunos casos registrados durante el trabajo de campo: “un martes aparecieron dos caballos desconocidos en Cerro de las Papas, una familia los retuvo mientras notificaban al jefe de cuartel, posteriormente éste se encargó de mandar aviso a sus homólogos de los otros anexos y en tres días apareció el dueño” (Diario de campo. 30/dic/2014). En otro caso que registré: “un comunero pasó a

avisar entre las familias sobre un incendio forestal que avanzaba hacia el panteón comunal, algunos se reúnen y fueron a apagar el incendio” (Diario de campo. 1/abril/2015). Un último caso refiere que “cierta noche desaparecieron del corral las vacas de la familia Soto García, al día siguiente se solicita ayuda comunal y muchos se incorporaron a ir tras las huellas de los animales perdidos, tras cinco horas de búsqueda los encontraron escondidos y amarrados en un barranco” (Diario de campo. 17/sept/2015).

Es de resaltarse que esta participación en la vigilia comunal, por una parte, proviene del principio de “convivencia comunitaria”, pues como ya se ha señalado, al vivir y subsistir del territorio es una obligación participar y cuidar lo que sucede en el mismo; y por otra, se práctica el valor “para que hagas lo mismo”, ya que en caso de que otro comunero pierda sus animales, los vecinos se sumarán a la búsqueda.

-Espacios de “regulación” y “sanción”

Al existir dos espacios de reproducción de principios y normas, por ende, también existen dos “escenarios” de resolución de disputas o problemas: en el ámbito familiar y por la asamblea comunal. Entre los diferentes tipos de transgresiones de normas que se resuelven en estos dos espacios, se pueden mencionar los siguientes. Véase figura 7.

TRANGRESIÓN DE NORMAS	ALGUNAS SANCIONES :
<ul style="list-style-type: none"> - Disputa por territorios fértiles entre familiares o comuneros. - Violencia intrafamiliar. - Injurias o calumnias - Amenazas - Riñas - Desobediencia a la autoridad - Daños en cultivos ajenos - Infidelidad o separación - Abandonos de hijos - No cumplir con los cargos - Robo - Maltrato a lugares sagrados - Etc. 	<ul style="list-style-type: none"> - Confesión pública - Consejo - Multa en especie - Regresar lo robado - Pérdida de prestigio personal y familiar

Figura 7. Tipología de problemas sociales y sanciones. Elaboración propia.

En lo que respecta a los delitos graves como el homicidio, violación y robo agravado; estos se remiten directamente a la jurisdicción del Estado por medio de los policías del municipio o ministerio público, los cuales tienen su sede en la cabecera municipal del Mezquital.⁵⁰ Pudiéndose observar en estos casos, que la justicia tepehuana, como lo advierte Sierra (1993, pp. 19-20), también tiene una relación de subordinación frente al derecho nacional.

Antes de presentar estos dos escenarios de resolución, es necesario recordar lo que mencioné en el capítulo segundo al explicar el espacio del “Pueblo”. En el cual señalé que en este espacio comunal, solo hay afluencia de los comuneros durante sus actividades y convivencias colectivas, por lo que pueden pasar semanas o meses sin que exista alguna actividad en este lugar. Lo anterior sucede porque la mayor parte del tiempo, los *o’dam* están en su *Kiicham* (unidad doméstica nuclear) y *Kikcham* (unidades familiares) realizando actividades de subsistencia.

Por tanto, el *Kiicham* y *Kikcham* además de ser los espacios principales de trabajo para la subsistencia, así como producción y sociabilización de principios, como se verá, también es un primer espacio de regulación y sanción. Pues con la búsqueda de mantener el prestigio familiar que he venido resaltando a lo largo del capítulo, en este espacio se resuelven algunas transgresiones de las normas. Es decir, prefieran arreglarse dentro los lazos parentales antes de salir al escenario comunal, ya que al salir a la luz pública, la familia se convierte en un foco de señalamientos ya que en el caso intervendrían los demás habitantes de la comunidad.

A continuación presento un caso correspondiente al primer escenario. Resaltando que lo expongo con el fin de visualizar la importancia de los lazos parentales en la resolución, ya que serán indispensables para una mejor explicación del segundo escenario, la comunal.

⁵⁰ Respecto a la forma de remitir, algunas veces las propias autoridades agarran al agresor y avisan al ministerio público, o en otras ocasiones, informan directamente al ministerio público y estos actúan por su cuenta.

3.3.1 Caso resuelto por familiares

Es suceso se presenta un domingo que había gente reunida en el “Pueblo”, se les estaba entregando a las mujeres beneficiarias el apoyo “PROSPERA”. (Diario de campo. 26/06/2015)

Desde la mañana que empezó la entrega de apoyos, tres hermanos de la familia De la Cruz habían empezado a consumir bebidas alcohólicas. José, el mayor de ellos, trabajaba de militar en la ciudad de Durango, sin embargo andaba de vacaciones y había llegado unos días antes a Cerro de las Papas.

Como a las 17:00 horas, una vez que se terminó la entrega de dichos apoyos, la gente se empezó a retirarse a sus *Kiicham*. Emiliano Mendía, un cuñado de los hermanos De la Cruz, con una radiograbadora en mano se acerca con ellos para despedirse. Pera cuando empezaba a retirarse, dichos hermano empiezan a decirle que les prestara su radiograbadora para quedarse con ella, a lo que su cuñado se negó. Ante tal negativa, Florencio, el menor de los hermanos se lo arrebató a la fuerza.

Emiliano trataba de pedírselos en buen modo, pero no se lo entregaban, ya se lo habían pasado al hermano mayor. Después de un buen rato, Florentino empieza a forcejear a Emiliano, diciéndole que “siempre se ha creído mucho, que nunca los respetaba”.

El cuñado, al no andar alcoholizado trataba de calmar a Florencio, que mejor platicaran cuando recobrara el sentido. Pero Florencio, al ver que no se le tomaba en serio, le tira un primer golpe a Emiliano, y este lo esquiva. Trató de calmarlo otra vez, mientras que los otros dos hermanos mayores solo veían.

Después de un buen rato de alegar, Emiliano se enfadó y empezó a responder a las agresiones; con tres golpes en la cara derribó al hermano menor y estando en el piso le dio otra patada en el estómago. Fue en ese momento que intervienen los dos hermanos, quisieron también entrar a los golpes pero en eso llegan más familiares (madre, hermanos y tíos) para impedirlo.

Emiliano agarra su radiograbadora y se retira junto con su esposa, que también ya había llegado. Por su parte, los familiares de los hermanos borrachos trataban de platicar con ellos y apaciguarlos.

Al día siguiente, una vez recuperados los hermanos, con la invitación de la madre y hermanas se reúnen todos los familiares. Durante la plática, a Florencio le preguntaban el por qué andaba goleando a su cuñado, que dijera si tienen problemas entre ellos, a lo que solo agrego que no se acuerda bien lo que paso, pues según andaba demasiado borracho. Por tal, con la presencia de todos, Florencio tuvo que pedir disculpas a su cuñado. Así entonces, al final, dichos altercados se arreglaron entre la familia, llegando a una conciliación para que no vuelva a suceder en un futuro.

Así entonces, este tipo de problemas que se presentan en el anexo, algunos son resueltos en el primer escenario que corresponde a lo familiar (o en el ámbito privado), lo cual evita que muchos de ellos lleguen al escenario comunal. En una entrevista con Macario Gurrola, jefe de cuartel primero decía; “pues es que a mí casi no me ha tocado atender ningún asunto y ya llevo en el cargo más de seis meses” (Diario de campo. Junio/2015).

Ahora, respecto del escenario comunal, para analizar el proceso y particularidades de este espacio, presento el siguiente caso, el cual se suscita durante una fiesta de Semana Santa en Cerro de las Papas (Audio y Diario de campo. 05/abril/2015). Cabe anotar que el caso que a continuación se narra fue grabado en audio en lengua *o'dam* y posteriormente traducido al español.

3.3.2 Resolución comunal: fiesta, control y sanción

El sábado de gloria, como se ya explicó en la última parte del capítulo contextual, una vez que termina la actividad en el arroyo en donde se lava la ropa de los Santos y se reparte vino, muchos terminan embriagados al final de esta actividad.

Esa tarde, dos hermanos pelearon entre sí. A uno de ellos, le dieron un golpe cerca del ojo con una piedra, mientras que el otro recibió una patada en los genitales. Para evitar que se hicieran más daño, tuvieron que intervenir los alguaciles, fueron detenidos y los metieron a la cárcel del anexo.

En la mañana día siguiente, los jueces mandaron citar principalmente a los familiares de los detenidos y a los comuneros para resolver el asunto. Fue alrededor de las 11:00 horas cuando entraron aproximadamente unas 40 personas a la oficina comunal.

Conjeturas sobre el asunto a discutir:

Antes de iniciar el proceso de resolución se comentaban dos conjeturas sobre los detenidos: algunos advertían que los dos hermanos se pelearon por celos, pues según al hermano mayor le estaban quitando a su mujer; y otros, alegaban que más bien los dos andaban tras una muchacha y que por eso la pelea. Sin embargo, al final ninguna de las dos fue cierta.

Para iniciar la plática sacaron a uno de los detenidos. Esta vez, primero fue el mayor de los hermanos, lo pusieron frente a las autoridades y en medio de los comuneros. Véase figura 8.

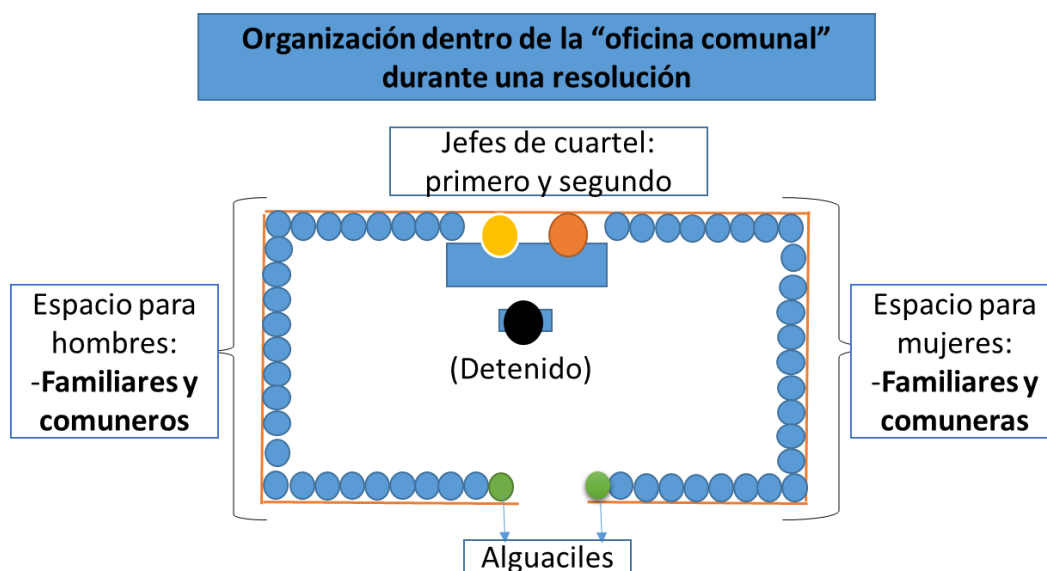


Figura 8. El juicio oral y comunal. Elaboración propia.

Apertura de la plática. Como en cualquier asamblea, los jueces son los que tienen que abrir la plática dando bienvenida:

-Antonio Gurrola (jefe de cuartel primero) [Este es líder de uno del grupo antorchista]: Bueno, señores, señoras y más jóvenes comuneros, muy buenos días, agradecemos que hayan venido a la invitación que les hicimos por medio de los alguaciles. Sabemos que estamos en fiesta, ayer se levantó nuestro padre dios, y pues como a veces sucede, algunos se compasaron con las copas y los tuvimos que

guardar [encerrar]. Es así que los convocamos a todos para que hoy platiquen con ellos, no sabemos qué pasó pero pues ya ellos nos dirán. Este joven que está aquí, es uno de los que detuvimos, aquí están sus padres y familiares que también se les avisó, pero pues ustedes [los comuneros] tienen la palabra.

La plática la abre también el fiscal de la iglesia, que al mismo tiempo es curandero del anexo.

Sandoval Solís (fiscal y curandero): Señores autoridades y comuneros, si me permiten la palabra. ¿Pues usted joven qué le pasó?, ¿qué fue lo que hizo?, dicen que se peleó. Pues eso no es bueno, eso es problema porque son hermanos, pues entre hermanos es mejor platicar y trabajar juntos. Hay que respetar a las mujeres ajenas, aunque te guste mucho, tienes que respetarla porque son tu familia, es hermana mayor si tu hermano es mayor, o hermana menor si está casado con el hermano menor. Eso está mejor joven, nosotros aquí vamos a platicar contigo porque eres hijo de este anexo, de este lugar, nosotros los contamos a ustedes que van creciendo, porque mañana o pasado ya les va a tocar estar sentados de esta lado diciendo lo mismo, también les va a tocar *albestirda'* [aconsejar], ya les va a tocar platicar lo que es mejor, por eso que les digo estas palabras ¿o no es así lo que le estoy diciendo a este muchacho? O ¿cómo ven? [Les pregunta a los demás asistentes].

Antonio Gurrola (jefe de cuartel primero): Así es.

Interviene entonces otra señora de alrededor de 80 años.

María Gurrola: Pues es cierto lo que te dice el señor [Sandoval], es bueno que se respeten ustedes, que son hermanos, mejor trátense bien, mejor trabajen juntos ¿o no es así?

Otra vez hace uso de la palabra el fiscal [de la misma edad que María].

Sandoval Solís (fiscal y curandero): Y estos señores que están obligados medio rato [señala a los “jueces”], pues para eso es. Aquí los puso nuestro señor Jesucristo, aquí puso a las autoridades para que enderecen, dirijan, cuiden a sus hijos, los terrenos; pues así lo hizo, así lo dispuso cuando dejó [Jesucristo] sus primeros hijos. Para que así cuando uno ande por ahí perdido, ya lo guarden bien [lo metan a la cárcel], para que no se haga daño. Es por eso, para que no los culpen [a los jueces], porque ellos así están obligados, mejor respétenlos, comprendan, para que el día de

mañana o pasado cuando tengan hijos varones, ya también puedan platicar con ellos: que no abusen del vino, que dejen las cervezas, mejor que sean trabajadores. Esto es así.

Toman la palabra los jefes de cuartel.

Gregorio de la Cruz (jefe de cuartel segundo) [Este pertenece al grupo de Manuel Soto]: Así es, como dice el señor.

Antonio Gurrola (jefe de cuartel primero): Así como lo dice el señor, pues si uno no hace nada, aunque anden por ahí los alguaciles, es como si no me vieran.

Entonces interviene otro comunero, el líder de uno de los grupos, y que es el que siempre ha tenido el cargo del representante del Comisariado de Bienes Comunales.

Manuel Soto (líder y representante): Si me permiten una palabra, señores jueces. Pues es cierto como dicen los señores y los jueces, no crean que nada más porque los hacen menos, por eso los encerraron, pero pues es que los alguaciles así como los jueces, están nombrados por toda la gente, para que nos cuiden. Así entonces, ellos no tienen la culpa, más que ustedes solos, y pues reconocemos porque nadie es libre, todos pasamos por eso. Ellos hicieron bien al encerrarlos, para que no se lastimen más, yo creo que está bien lo que les dicen. Los jueces y los alguaciles no tienen la culpa, sino que son ustedes.

Gregorio de la Cruz (jefe de cuartel segundo): Así como dicen los señores, nosotros no tenemos la culpa, no los metimos a la fuerza. Pues como han dicho los señores, nosotros los guardamos para que no se vayan a golpear la cabeza. Pero solo ustedes saben que problemas traen.

Entonces uno de los jueces ya se dirige hacia el detenido para que platique también.

Antonio Gurrola (jefe de cuartel primero): Pues, ¿cuáles son los problemas que traen entre ustedes? O ¿qué pasó?

Miguel de la Cruz (detenido 1) [el detenido es primo del juez segundo]: Pues no sé, porque nunca nos hemos peleado. No sé qué pasó, si nos peleamos o no sé.

Interviene otra vez el juez para empezar a esclarecer los hechos.

Antonio Gurrola (jefe de cuartel primero): Pues nosotros tampoco sabemos, pero pues los alguaciles los tuvieron que guardar en la cárcel, porque si no hacemos nada, si solo los vemos pelearse, otra cosa diría la gente; “mira que se están peleando, mira lo que están haciendo y los jueces no hacen nada”. Sino que nosotros los cuidamos, porque andaban bien borrachos.

Interviene otra vez el líder de la comunidad, pero esta vez como testigo.

Manuel Soto (testigo 1): Bueno, yo estaba sentado allá cerca, este sobrino fue el que empezó a golpear a su hermano. El otro no estaba haciendo nada, estaba ahí platicando con otra gente, pero no sé de qué discutieron. Los trataron de apartar pero éste le dio un golpe porque a él lo estaban sujetando, pero en una de esas se soltó el otro, entonces también lo golpeó.

Antonio Gurrola (jefe de cuartel primero): ¿Entonces, éste fue el que empezó primero?

Manuel Soto (testigo 1): Si, él empezó. Pero no oí sobre qué estaban discutiendo. Yo estaba cerca porque estaban los músicos tocando y pues estaba escuchándolos.

Antonio Gurrola (jefe de cuartel primero): Pues entonces sí tienen problemas entre hermanos.

Interviene uno de los alguaciles que los detuvo en la pelea.

Federico Soto (alguacil 1 y testigo 2): Bueno, pido la palabra. Pues sí, allá se estaban peleando y yo como alguacil fui a calmarlos, se andaban jaloneando entre los dos. Yo traté de apartar uno, pero el otro aprovechó para darle una patada, trataba de calmarlos, pero andaba yo sólo, no estaban mis otros compañeros alguaciles.

Interviene otro testigo, solo para respaldar al alguacil 1.

Abelino Mendiá (testigo 3): Sí, yo vi que el alguacil andaba solo.

Federico Soto (alguacil 1 y testigo 2): Nada más que tampoco escuché porque se estaban peleando, yo llegué cuando ya estaban peleándose entre hermanos, yo trataba de calmarlos.

Interviene otra vez el tercer testigo, pero esta vez, contradiciendo al alguacil 1.

Abelino Mendiá (testigo 3): No. Uno se cayó. ¿No fue allí donde ya lo pateó?

Entonces el alguacil 1 cambia su versión.

Federico Soto (alguacil 1 y testigo 2): Más bien no me fije bien, pero yo trataba de apartarlos, yo andaba medio atontado porque pues estaban muy fuertes, como si fueran unos toros [los comuneros se ríen]. Ya después fue cuando llegaron mis otros compañeros alguaciles y se trajeron al otro directo a la cárcel, mientras yo trataba de calmar a éste.

Otra mujer interviene como testigo.

Lucero Reyes (testigo 4): Pero pues siguió para acá y para allá, hasta quiso tumbar a un músico.

Habla otra mujer [esta testigo 5 es integrante de los músicos, intervino antes de que se enredara a los músicos en el pleito].

Marcela de la Cruz (testigo 5): Si me permiten unas palabras. Esto es lo que estaba diciendo mi sobrino, éste que está aquí [señala al detenido]; dijo que él y su hermano le andaban hablando [coqueteando] a Eva que está aquí.

También se lo había dicho al músico [al que jalnearon y que es su esposo], entonces él le dijo algo así como; ¿Por qué andas diciendo eso? ¿No andes diciendo esas cosas? Entonces éste [señala otra vez al detenido], respondió que solo andaba bromeando. Pero después trató de golpearlo, nada más que el músico esquivo porque no andaba borracho.

Posteriormente, llegó directamente mi sobrino donde yo estaba y me dijo: “yo ando tomado”. Pues eso no está bien le dije, está bien tomar pero poquito, además aquí está la música, en vez de que andes bailando. Eso fue lo que yo le dije.

Eso platicó conmigo, además preguntó que si yo sabía si Eva también anda con otras personas. Eso fue nada más lo que me dijo mi sobrino.

La señora aclara que se estaban peleando por otra mujer, no por la esposa del detenido que estaban ahora interrogando.

Entonces, interviene el juez segundo directamente hacia el primer detenido.

Gregorio de la Cruz (jefe de cuartel segundo) [es también primo del detenido]: Pues así como han dicho los señores, pues a mí también me hubiera gustado, si ustedes tienen problemas, platíquenlo entre los dos pero cuando estén conscientes,

cuídense los dos. A mi parecer así estaría mejor. Pues aunque yo sea su pariente, pues ni los puedo ayudar, porque ustedes mismo son los causantes.

Antonio Gurrola (jefe de cuartel primero): Pues te consideraron un buen tiempo, te dejaron libre, pero después te metieron a la cárcel. Nada más que dijeron los señores que allí a dentro se iban a pelear otra vez y pues entonces los tuvimos que amarrar como los chivos [se ríe la gente]. Pues es todo lo que les decimos, ¿o que más?

Al parecer el juez ya pensaba haber concluido el asunto, pues ya se había descubierto el por qué habían estado peleándose los hermanos. Sin embargo, en ese momento interviene otra persona, también líder de la comunidad que ya había ocupado el cargo de gobernador tradicional de la cabecera comunal, y por tal, tenía más experiencia en la forma de resolver este tipo de asuntos.

Cándido Soto (líder): A ver si me permiten una palabra, para que me den permiso señores jueces. Pues como vimos llegó la fiesta de semana santa, estaba prohibido gritar, no se jugaba, muchas cosas estaban sagradas [prohibidas]. Pero cuando se levanta nuestro padre señor [sábado de gloria], ya hubo permiso también de muchas cosas, uno ya puede hacer varias cosas, tal vez por eso están así esos jóvenes.

A lo mejor porque estaban descansados, dos días que no hicieron nada, pero cuando ya se permitió todo pues quisieron hacer muchas cosas. Con más razón por algunas copas encima que tomaron allá en el arroyo, pues sobraban sus palabras, pero pues esto es así, en las fiestas siempre tiene que pasar algo, en otras partes, cosas más graves. Ellos a lo mejor solo estaban jugando, pues dicen que son hermanos, yo creo que no se les puede exigir algo que ellos no contestan. Pues él ya confiesa que andaba borracho, no dice nada de si tiene problemas por una mujer, ni tampoco podemos sacarle la verdad, porque no aclara.

Yo creo que aquí solamente que pongan a los dos ahí enfrente, y a los dos se les pregunta; por qué se andan peleando, por qué tiene el pecho agrio y solos ellos sacan de su boca la verdad. A lo mejor entre los dos dicen, “pues si nos emborrachamos, pero de aquí en adelante ya nos vamos a hablar bien entre hermanos”, yo creo que así debe ser. De otra manera siempre vamos a estar hablando, que esto, que aquello y que sucedió así, muchos ya le van a agregar más cosas. Aquí lo importante son ellos, pónganlos allí en medio para que platiquen, qué siente cada uno, a lo mejor fue por el vino, porque pues estas cosas suceden. Además, cuando uno se emborracha

en donde exista un juez, éste tiene la obligación de guardarme para que no me vaya a golpear la cabeza o algo peor.

Yo creo que así debe ser. [Los seguidores de su grupo contestan en coro: ¡así debe ser, ahí se tienen que conciliar entre ellos!).

Así entonces, este líder hizo una propuesta para buscar la conciliación entre los hermanos. Aunque el juez ya había concluido, la idea de juntar a los dos para que platiquen entre ellos le pareció buena. Da entonces las órdenes.

Antonio Gurrola (jefe de cuartel primero): Alguaciles, entonces saquen y traigan al otro detenido.

Mientras van por el otro, el primer detenido sigue hablando.

Miguel de la Cruz (detenido 1): Pues nosotros nunca hemos tenido problemas, porque somos hermanos, pero pues a lo mejor con cualquier cosita, más si uno no sabe tomar vino. Realmente yo no me acuerdo lo que pasó, ni lo que andábamos haciendo. Reconozco que eso no está bien, pues somos hermanos. Estábamos muy ebrios.

Interviene otra vez el alguacil

Federico Soto (alguacil 1 y testigo 2): Bueno, usted qué tal si tiene problemas con tu hermano. Porque uno cuando está consciente pues no hace nada, solo piensa las cosas, pero ya cuando se emborracha es cuando salen las cosas.

Miguel de la Cruz (detenido 1): Pues como ya lo he dicho, no sé porque pasaron las cosas.

En eso interviene otro líder y curandero del poblado Las Enramadas.

Pablo Mendía: Pues yo creo que el otro también va a decir lo mismo, porque a veces así pasa, con las bebidas embriagantes, uno se compasa.

Otra cosa sería si el otro fuera el quejoso, que tal vez diga, ¡él me hizo estas cosas! Pero como los dos andaban borrachos, pues uno como juez ya solo le toca cobrar la multa a los detenidos y ya los suelta. Otra cosa sería, si el hermano estuviera grave, y que alegara que no está conforme, allí sí, pero como los dos andaban borrachos, pues no se puede hacer gran cosa.

Esta idea lo respaldó el otro líder.

Cándido Soto (líder): Así debe ser. Por eso yo decía que los pongan aquí en medio, que platiquen ellos, sólo ellos saben y lo dirán de sus bocas.

Entonces, empiezan a subir el tono los que están hablando.

Federico Soto (alguacil 1 y testigo 2): ¡Pero aquí se tiene que intervenir! Porque son hermanos, se tienen que respetar. [¡Ándale, eso también!, manifiesta parte del grupo de Manuel Soto).

Y contesta otra vez Pablo [Los ánimos empiezan a calentarse]

Pablo Mendía: ¡Pero pues ellos mismos reconocen que andaban borrachos!, es que a veces eso pasa en la borrachera. [¡Eso es cierto!, protesta la otra parte de los comuneros pertenecientes al grupo de Cándido Soto].

Empieza a haber divisiones dentro de los mismos comuneros, dos líderes empiezan a respaldarse.

Cándido Soto (líder): Si uno fuera el quejoso, eso sí sería otra forma [le ayuda a Pablo Mendía, pues además de ser líderes son cuñados].

Durante esos alegatos, ya habían sentado a los dos detenidos, entonces se dirigen a ellos.

Antonio Gurrola (jefe de cuartel primero): ¿Entonces bebieron demasiado, jóvenes?, por eso como dicen los señores, por allá andaban jaloneándose, quien sabe que andaban haciendo. Nosotros estábamos tomando atole aquí en la oficina, cuando nos avisan que por allá se andaban golpeando y todos dejaron aquí sus platos para ir a verlos. Después se encargaron los alguaciles, los metieron allí adentro para que no se hicieran daño.

Y es lo que no sabemos, si ustedes tienen algunos problemas, o ¿qué paso?

Entonces interviene el segundo detenido.

Patricio de la Cruz (detenido 2): Pues yo creo porque andábamos borrachos, yo la verdad ni me acuerdo que fue lo que sucedió.

Antonio Gurrola (jefe de cuartel primero): Pues los alguaciles son para eso, para que los cuiden, para que no les pase nada. Pero qué bueno que ya se recuperaron.

Lo único entonces, pues nada más para los alguaciles que los cuidaron toda la noche, dicen que tienen sed, porque se cansaron, que quieren algunas Pepsis o si tienen algo de dinero, pues yo no sé. Yo eso creo.

Con la intervención del segundo detenido que también contestó lo mismo que el primero, el juez al parecer quiere concluir la asamblea, además de pedirle el pago de una multa para los alguaciles.

Pero en eso interviene otra vez el líder Manuel, que en principio fungió también como testigo. En este caso, su intervención ya fue directamente contra los otros dos líderes anteriores.

Manuel Soto (líder y representante): Si me permiten otra palabra. Pues a lo mejor como ya han dicho que no tienen problemas [los jóvenes], dicen que no hay necesidad que se platique más, aquí lo han dicho los señores [refiriéndose a los otros dos líderes]. Pero también, yo creo las autoridades tiene la facultad [obligación] de darles sugerencias para que ya no vuelva a suceder, para que en un futuro no vuelvan a pelearse. Pues desde aquí pueden quedar algunos problemas, alguno se puede acordar de esta pelea y a lo mejor van a volver a hacerlo.

A partir de hoy, a mí más me gustaría que mejor se hablen bien entre hermanos, así como les dicen los señores, trabajen juntos, es mucho mejor para ustedes, porque a partir de estos pequeños problemas, a veces se hacen más grandes. Aquí lo que dicen los señores, ellos tiene la razón, lo que les han dicho, las sugerencias, la experiencia es así. Además, ante una autoridad no se suelten así nada más porque si, de todos modos se les tiene que platicar, darles sugerencias [consejos].

Porque finalmente, eso a todos nos pasa, no hay nadie correcto, tarde o temprano tiene que pasar, así que mejor háblense bien porque son hermanos. Hay disculpen que yo siga platicando más, porque los señores [refiriéndose a los líderes] nada más dicen que ya quieren refrescos.

Pero para mí esa es la sugerencia, cuídense ustedes jóvenes, porque nadie tiene la culpa más que ustedes mismos, nosotros nunca vamos a abogar por ustedes aunque los lleven por aquí los alguaciles, pues solo ustedes están haciendo destrozos, ni siquiera nuestros padres, porque si los defendemos, entonces van a decir que nosotros somos los que les enseñamos eso. Al contrario, a veces los padres dicen,

pues enciérrenlo a la cárcel, ya cuando se controle lo sacan, eso es bueno para ustedes. Es todo. [¡Así es!, contestan sus seguidores].

Entonces, interviene el padre de los dos jóvenes que están detenidos. [Este pertenece al grupo de Manuel Soto].

Macario de la Cruz (padre de los detenidos y mayordomo): Yo también quiero hablar algunas palabras, no más que no sé qué decir. Pero primeramente, quiero agradecer a ustedes como jueces y alguaciles, que se encargaron de guardar a estos que andaban borrachos, porque cuando uno se emborracha se puede golpear solo la cabeza al caerse, y por otra parte, es claro, cuando uno se emborracha empieza a decir muchas cosas. Pero también piensen muchachos, y más ustedes que son hermanos, trátense bien, vivan bien.

Ahora, así como decía mi primo [Cándido], yo quiero escucharlos a ellos que platiquen, del que por qué andan peleándose. Nosotros los escuchamos y a lo mejor estamos pensando que pues sí, que ellos se emborracharon porque hay fiesta, pero yo una palabra les quiero decir. Ustedes como mis hijos; si al rato vuelven a pelearse, a hacer lo mismo, entonces yo me hago responsable, porque aquí los que los agarraron fueron las autoridades, quien sabe que estaban haciendo. Porque yo siempre les he dicho que no hay que seguir por el camino del mal, hay que seguir todo lo que es bueno, yo eso siempre les digo, no sé si no me han entendido. Esto todo lo que quiero decir, no hablo mucho.

Al parecer el padre de los jóvenes le gustó la propuesta del líder Cándido, de que platiquen entre los detenidos. Pero antes de que ellos lo hagan, Cándido volvió a pedir la palabra; esta vez en contestación a lo que alegó el líder Manuel.

Cándido (líder): Yo quiero tomar la palabra por última vez. O sea, la cosa esta así, como lo ha dicho aquí regidor [Manuel], porque parece que él entendió que nosotros estamos diciendo que los suelten así no más porque sí. Sin embargo, la cosa es así, cuando ellos dicen que andaban borrachos, ¡ah!, pues allí ya dicen la verdad, ahora sí, porque estando ante una autoridad nunca me van a soltar así nada más porque si, los jueces tienen que dar una sugerencia [consejo]. Ahora también sus padres, así como dijo mi primo [Macario], es allí entonces donde los dos van a intervenir al último.

Aquí nadie está diciendo que los suelte así nada más, o que nada más queremos tomar refresco, pues claro está, “las cosas se tiene que ver cómo se tienen que terminar”.

Así como dice don Pablo, esos jóvenes ya confesaron, ya dijeron; ahora sí la autoridad, así como el padre, ya tienen derecho de dar sugerencias. Nosotros al último también nos toca, aunque sea con una palabra, decirles de perdido lo que ya les dijo su padre, y así termina. ¿Qué no se hace así? [Pregunta a la gente, ¡sí, así tiene que ser!, se escucha el coro].

Interviene ya entonces el segundo juez, ya para concluir, a la vez que les dice que él no puede hacer nada por abogarlos aunque sean familiares.

Gregorio de la Cruz (juez segundo): Bueno, pues así como ya les dijo mi tío [Macario], padre de ustedes. Él ya dijo que siempre les ha enseñado cosas buenas, que se cuiden porque son hermanos, porque pues las cosas son así. Si tienen problemas, arréglenlo pero sobrios, porque cuando uno está borracho ya casi ni habla bien.

Yo solo estoy cumpliendo a lo que estoy obligado, para que la gente no diga que aquí no hay autoridades, por eso se andan peleando por ahí nomás. Nosotros les hicimos bien con la ayuda de los alguaciles.

Interviene otro comunero, curandero de la localidad.

Gumersindo (curandero): Pues ya se emborracharon, ya pasó. Que aunque no estaba bien, como ya les dijeron los señores. Mejor trátense bien entre ustedes como hermanos, ¿qué van a hacer cuando alguien les quiera hacer algo?, pues son ustedes los que deben ayudarse, eso que han hecho, a lo mejor ha sido por algo de envidia. Yo siempre he tomado por aquí, nunca me he peleado con mis hermanos. Además, cuando ya estaban encerrados, estaban gritando, insultando, eso sí es abuso. Pero a partir de ahora, cúdense entre ustedes, solo ustedes se van a salvar, nadie más.

Estos jueces pues es su obligación, ¿porque le estaban gritando? ¡Te voy a matar!, eso no se hace. Si ustedes tienen algún problema, pues eso de esta forma se arregla, aquí se arregla en la oficina. Yo lo que tengo de vida, nunca he golpeado a mis hermanos, ni ellos a mí. Mejor cuidémonos entre todos, yo es lo que les digo estimados jóvenes.

Empiezan entonces a concluir, una vez que los dos detenidos hablaron entre ellos por unos minutos.

Gregorio de la Cruz (jefe de cuartel segundo): Pues ya escucharon lo que les han dicho los comuneros, pues ustedes son los buenos, para que ya no vuelvan a hacer eso, a reclamarse, andar golpeándose. Y así, como les ha dicho su padre, cuando ustedes vuelvan a hacer eso, pues él ya se va a encargar personalmente de lo que crea necesario hacer.

Partes detenidas: Pues nosotros reconocemos que nos emborrachamos y por eso.

Antonio Gurrola (jefe de cuartel primero): Pues es bueno que en verdad ya no hagan eso, es mejor para ustedes, pues entre todos se siente bien, todos los del pueblo, cuando nos saludamos entre todos. Pues nosotros confiamos en ustedes como jóvenes, pero pues cuando hacen eso, todos vamos a tenerles miedo.

Pues creo nada más así se habla, todo lo que los señores les han dicho, nada más comprendan. Yo es todo lo que les digo.

Para concluir la resolución, entonces habla otra vez el fiscal de la iglesia, dando sus últimos consejos.

Sandoval Solís (fiscal y curandero): Piensen muy bien jóvenes, porque pues sí hay derecho de tomar cuando se tenga tiempo, pero nada más que con cuidado, es lo que yo les encargo. Háblense bien entre hermanos, cuídense entre ustedes, ayúdense entre ustedes, porque pues aquí los hombres necesitamos estar trabajando todo el tiempo, no nada más estar borracho. Se necesita estar trabajando todo el tiempo para tener que comer, es lo que les encargo jóvenes, es todo, porque pues ya se habló, nada más comprendan lo que los señores les dijeron, escúchenlos. Además sus padres pues lo quieren, les duele en el corazón cuando los ven golpeándose, por eso no está bien, pero eso ya pasó, de aquí en adelante trátense bien. Es todo.

De esta manera es como se realiza una resolución comunal. A partir de lo anterior, en los siguientes dos apartados realizo un análisis más concreto; sobre los procedimientos durante el juicio comunal; y posteriormente, sobre los principios y directrices jurídicos que guían la resolución comunal.

3.4 Ideas básicas sobre la lógica del proceso de resolución en el escenario comunal: procedimientos orales

Como pudimos ver en el caso extenso mostrado, y en la alusión del primero correspondiente al escenario familiar, se puede decir que en los dos escenarios tienen sus propios procedimientos. Para esta investigación, trataré de hacer una aproximación en lo que respecta a la asamblea comunal como nivel de resolución máxima en el anexo.

Si bien, no existen códigos de procedimientos escritos a seguir durante la plática comunal, rescato un patrón general que se vio a partir de diversos casos registrados durante el trabajo de campo.

3.4.1 Requisitos para la actuación de los jefes de cuartel

Respecto a la resolución de conflictos, los jefes de cuartel solo pueden proceder en dos casos:

Por un lado, con la existencia de una queja (oral) a cualquiera de los dos jefes de cuartel por parte de la persona afectada o algún familiar. Es decir, ellos no pueden actuar sin una petición expresa con pruebas que fundamenten una culpabilidad, pues caso contrario, sólo se convierte en una calumnia. Por ejemplificar el primer caso comentado, sobre la riña entre el cuñado y hermanos De la Cruz, aunque se realizó en un espacio público, al no solicitarse la intervención de las autoridades, estas no se hicieron presentes, pues se prefirió una solución entre los propios integrantes de la familia.

Por otro, las autoridades pueden actuar sin queja o solicitud, solo en aquellos actos que afecten directamente a los comuneros. El ejemplo del último caso, si bien la pelea fue también entre hermanos, ésta estaba afectando directamente la convivencia de los habitantes de la localidad. Por tal, los alguaciles tuvieron que intervenir para encerrarlos y así evitar; por un lado, que entre ellos se hagan daño, y por otro, para que no sigan alterando el orden en la fiesta comunal.

3.4.2 Convocatoria a la asamblea

Esta característica se presenta en cualquiera de las dos formas de inicio de alguna resolución. Esto es, en cualquier tema que refiera a mantener la regulación social y que se necesite la intervención de los jefes de cuartel, éstos tienen que convocar a una asamblea.

A saber, cuando se presenta la queja fundamentada ante el juez, éste tiene la facultad de mandar a detener a la persona por medio de los alguaciles. Dicha solicitud, es con el fin de encerrar a la persona y evitar que se sustraiga de la justicia mientras se convoca al proceso de resolución del problema. Pues es de notarse, que la cárcel, como se vio en el altercado durante la fiesta, es sólo un medio para buscar una solución.

En la convocatoria a la asamblea, además de invitar a todos los comuneros, se prioriza en convocar a los familiares del/los involucrado(s). Pues como vimos en apartados anteriores, es al interior de *kiicham* y *kikcham* en donde se reproducen las normas de conducta, y por tal, al dialogar con la persona que cometió la falta en la asamblea, también se estará recriminando y aconsejando a la familia. El prestigio personal y familiar se pone en juego.

3.4.3 La plática comunal: actores, reconstrucción de hechos y resolución

Durante el desenvolvimiento del juicio vemos que participan los siguientes actores: los integrantes del sistema de cargos (excepto de los del mitote), el detenido y sus familiares, así como los comuneros, líderes y curanderos del anexo. Si bien de manera objetiva, dentro del juicio no se hace esta distinción, las usaré para hacer algunas anotaciones.

-La no distinción de cargos en una resolución

Llama la atención que muchos de los cargos de la estructura de gobierno tienen funciones orientadas a actividades tanto cívicas como religiosas, similar a lo que comentaban Escalante (1994) y Reyes (2010b) para las autoridades de la cabecera comunal.

Respecto al anexo de Cerro de las Papas, por un lado, desde la descripción de la fiesta de Semana Santa pudimos percatarnos que aunque la mayor parte de las actividades son dirigidas por el fiscal y los mayordomos, los jefes de cuartel también participan. Ya que como se vio, ellos convocan a los comuneros para la fiesta, entregan sus varas de mando que los ponen junto al féretro del Santo Entierro y también preparan la comida comunal.

Por otro lado, se observó que lo mismo sucede en las resoluciones comunales, donde también participan los mismos cargos. Si bien son los jefes de cuartel lo que presiden las asambleas, durante la resolución participan tanto el fiscal, mayordomos, sumándose además el representante de Bienes Comunales, los líderes, curanderos y comuneros en general.

-Reconstrucción de los hechos

La diferencia entre una fiesta y plática de resolución comunal, radica en las funciones de los cargos. Es decir, que para los casos de resolución, los jefes de cuartel, además de convocar, se encargan de presidir la asamblea, fungiendo como intermediarios entre el agresor, las familiares y comuneros.

Por tal, no existen especialistas que se encarguen de llevar el proceso, sino que es a partir de la participación de los comuneros, la parte acusada o detenida, los alguaciles que se encargan de hacer las detenciones y los familiares que se encargan de reconstruir los hechos. Pues como se observó durante el caso en cuestión, se notó como a partir del primer testigo, el representante agrario da su primera versión de quien empezó la pelea; después lo secunda el alguacil que lo detuvo; posteriormente la mujer del grupo musical, misma que aclaró que no se estaban peleando por la esposa de uno, sino posiblemente por otra mujer; pero finalmente, la versión final fue de los dos detenidos, quienes dijeron que andaban borrachos y no se acuerdan.

-La resolución comunal

Otras de las características de esta justicia tepehuana, es que así como los mismos comuneros producen y socializan sus normas en colectivo, también para la aplicación sucede lo mismo. Pues como se vio en todo el proceso anterior, tanto los

líderes, familiares y comuneros fueron los que, además de ir reconstruyendo los hechos, también van proponiendo las resoluciones. Tal es el caso del aporte del líder Cándido, quien sugirió que a los dos detenidos los pusieran juntos para que hablaran sobre el “por qué se andan peleando, por qué tiene el pecho agrio y solos ellos sacan de su boca la verdad”.

Y al final, los jefes de cuartel solo se encargan de ejecutar la decisión comunal; “pues creo nada más así se habla, todo lo que los señores les han dicho, nada más comprendan. Yo es todo lo que les digo”.

4.5 Los principios que guían una resolución comunal

En este último apartado me interesa resaltar los principios que orientan una resolución (Cruz 2006, López 2015), así como algunas particularidades del sistema de justicia tepehuano.

De esta manera, inicio con el “aconsejar” como el eje articulador en todos los procesos; posteriormente, analizo la forma en que interactúan los principios de vida durante un proceso; y finalmente, propongo algunos “directrices jurídicos”, mismos que son los objetivos que se persiguen alcanzar mediante el diálogo cuando se presentan disputas o problemas entre los *o’dam*.

-El *albestiru’* o “aconsejar”

A lo largo de todo el capítulo hemos visto que en la justicia tepehuana predomina la oralidad. Desde las pláticas para ponerse de acuerdo durante la elección de cargos, la forma de producción y socialización de los principios y normas, así como durante los procesos de resolución. Dicha característica oral se materializa a través del “consejo” oral, fungiendo éste, como un elemento de articulación y armonización social.

Este componente principal radica en la sabiduría y experiencia de los comuneros. Como se pudo observar en el juicio antes presentado, los que van discutiendo, construyendo los hechos y proponiendo alternativas de solución, son aquellas personas que tienen más experiencia: tales como los jefes de cuartel, líderes, curanderos y demás personas “mayores”. Si bien estuvieron presentes

jóvenes y niños, estos solo participan como espectadores y aprendices del proceso, por lo cual, el proceso es también es un espacio de sociabilización de normas.

Por tal, entre los tepehuanos es indispensable el derecho a la voz, a la palabra. Regreso aquí a la importancia del “prestigio” que he venido resaltando, pues es a partir de éste, que hace posible que un comunero sea un buen referente dentro de anexo, y por ende, pueda “aconsejar” y dar un ejemplo de conducta.

Por poner un ejemplo, rescato del juicio anterior las palabras del curandero Gumersindo hacia los hermanos: “pues son ustedes los que deben ayudarse, eso que han hecho, a lo mejor ha sido por algo de envidia. Yo siempre he tomado por aquí, nunca me he peleado con mis hermanos. Además, cuando ya estaban encerrados, estaban gritando e insultando, eso sí es abuso. Pero a partir de ahora, cuídense entre ustedes, solo ustedes se van a salvar, nadie más”. En este consejo, el curandero pone en primer lugar su ejemplo señalando que aunque él se ha emborrachado no hace pleito, esto y ser curandero le dan el peso moral y prestigio necesario frente a los hermanos.

Así entonces, el consejo tiene que estar acompañado de un ejemplo. Por este motivo, el prestigio es muypreciado dentro de los tepehuanos. Pues como he venido comentando, en todas las actividades de los *o'dam* siempre se busca preservarse, es decir, observando y cumpliendo los principios de vida.

3.5.1 Entretejiendo experiencias en el escenario comunal: los principios de vida

Los principios de vida son los que guían forma de vivir entre los *o'dam*, pero también son los que mantienen de inicio la regulación o armonía social. Por tal, cuando existe un problema se tiene que regresar a ellos para la resolución (López, 2014, p. 43), es decir, para reorientar o enderezar el camino de quienes hayan transgredido principios y normas. Sin embargo, para esta resolución ya se requiere la intervención de varias experiencias, ya no solo con la de los padres o familiares, sino con todos los comuneros. Pues como se pudo percibir durante la plática comunal, los tres principios se iban entretejiendo en los diversos momentos por los

que atraviesa el proceso hasta llegar a la conciliación. Por citar algunos durante la conversación comunal:

El principio de ser “trabajador” durante los consejos siempre estuvo ligada a la unión “familiar”. Pues como mencioné durante su explicación en el apartado anterior, la forma de subsistencia solo se entiende en referencia con la familia. Por tal, entre las aportaciones del fiscal sugería que; “entre hermanos es mejor platicar y trabajar juntos”, pues “se necesita estar trabajando todo el tiempo para tener que comer”.

Por su parte, el segundo principio de “vivir bien” también se desarrolló durante todo el proceso, los cuales a partir de las diferentes participaciones promovían las diferentes normas que contiene dicho principio; tales como, el no andar de borracho, respetar a las autoridades y alguaciles, respetar a las mujeres ajenas, respetarse entre hermanos, etcétera.

Finalmente, el principio “convivencia comunitaria”, se hizo presente al tener que cumplir la obligación; iniciando con las autoridades quienes convocaron a los comuneros para buscar la solución; en el deber de los habitantes de asistir a las asamblea y participar en el mantenimiento de la armonía social dentro del territorio; y finalmente, las partes al estar detenidas, aceptar y acatar los consejos de los comuneros como máxima autoridad.

Ahora, además de estos principios que regulan la vida social en general, es necesario relacionarlos con los “directrices jurídicos”, todo lo cual se mezcla durante la resolución de conflictos.

3.5.2 Los directrices jurídicos de la justicia tepehuana

Además de los principios de vida, la justicia tepehuana se basa en tres directrices jurídicos, es decir, persigue alcanzar los siguientes objetivos mediante el “*xi chum a’gi*” o “el diálogo” durante las resoluciones: prevenir, conciliar y reintegrar a la familia y comunidad al transgresor. Así entonces, se presentan de la siguiente manera:

-La prevención

Este generalmente se promueve desde que los padres socializan las primeras normas de conducta social en el *Kiicham*. En entrevista con Lucina Mendía, menciona que los padres después de ir a participar en una plática, cuando regresan a la casa comparten con la familia el tema del conflicto y la resolución que a la que se llegó. Pero a partir de ésta, se le dice a los hijos: “por eso cuando ustedes sean grandes no hagan esas cosas, ustedes pórtense bien, es vergonzoso si ya te tienen encerrado por allá y a nosotros que nos van a estar citando también, pues van a vernos mucha gente” (Diario de campo. 22/dic/2014).⁵¹ Lo anterior se confirma con el comentarios del padre de los detenidos en el juicio; “yo siempre he dicho que no hay que seguir por el mal camino, hay que seguir todo lo que es bueno, yo es siempre les digo, no sé si no han entendido”.

Una vez más entra en juego el prestigio de la familia, pues siempre se trata de prevenir que no existan conflictos o prefieran arreglarse en el seno familiar, es decir, buscan arreglar los problemas antes de que se hagan más complicados de resolver. Ya que, por una parte, al salir a la luz pública, la familia pasa vergüenza enfrente de los comuneros. Por otro, también se convierte en un centro de críticas sobre la enseñanza en el *Kiicham*, respecto a esto el líder Manuel agregó en la resolución comunal: “nosotros [los comuneros] nunca vamos a abogar por ustedes aunque los lleven por aquí los alguaciles, pues solo ustedes están haciendo destrozos. Ni siquiera nuestros padres, porque si los defienden, entonces van a decir que nosotros [como padres] somos los que les enseñamos eso. Al contrario, a veces los padres dicen, pues enciérrenlo a la cárcel, ya cuando se controle lo sacan, eso es bueno para ustedes”.

⁵¹ *Puiñi api'm no' pim bar geger cham pim pui' tubuada', jix bhai' pim xim ponerut, jix xi iram no'm bhammi pai' bam kup gio ach nam bhai' bach bai'ñdha', ja't kam nam bhai' xim ni'ñdha'*. Traducción propia.

-La conciliación

En todos los juicios, como se mencionó, se trata de evitar que los conflictos se hagan más grandes o se vuelvan a repetir, por lo que siempre se promueve en primer lugar que las partes lleguen a un acuerdo mutuo.

El ejemplo de esta directriz, se ve en los dos casos referidos. En la pelea entre los hermanos y el cuñado (caso no. 1), para evitar que la pelea continúe intervienen los familiares, pero además al día siguiente mediante reunión familiar, se buscó la conciliación para evitar que se vuelva a repetir. Por su parte, en la plática comunal de los hermanos, para buscar la resolución, los pusieron frente a frente para que hablaran entre ellos sobre el problema de la pelea, misma que buscó que lleguen a un buen acuerdo, y así no vuelva a repetirse en futuro.

-La reincorporación familiar y comunal

Entre las características de la justicia tepehuana, es que generalmente no se busca un castigo, sino que se prefiere buscar una conciliación. De esta manera, al ponderarse más por los acuerdos, lo que se busca es que el transgresor de las normas tenga una reincorporación en la familia y sociedad de manera inmediata.

Esta directriz se promueve principalmente por dos razones. Por un lado, para tratar de mantener vigente la “convivencia comunitaria”, es decir, seguir cuidándose, conviviendo y cumpliendo las obligaciones entre todos. Pues como hacía referencia el fiscal de la iglesia en su primera intervención durante el dialogo: “nosotros vamos a platicar contigo porque eres hijo de este anexo, nosotros contamos con ustedes [todos los jóvenes] que van creciendo, porque mañana o pasado les va a tocar estar sentados de este lado diciendo lo mismo, les va a tocar [aconsejar], les va a tocar platicar lo que es mejor”.

Por otro lado, se promueve para no afectar la economía de la familia a la cual pertenece, ya que como hemos visto, todos contribuyen en los *Kiicham* para la subsistencia.

Podemos decir entonces, que es a partir de la conjunción de los principios de vida y directrices jurídicos desde cuales se mantiene la regulación social entre los tepehuanos de Cerro de las Papas.

3.6 Consideraciones finales

La finalidad principal del capítulo fue hacer una aproximación a los principios que sustentan el sistema de justicia tepehuana. Por tal, para desarrollar el objetivo, seguí lo planteado en el capítulo teórico y metodológico; de que los pueblos indígenas tienen una concepción holística del mundo, en donde la vida se concibe de manera integral y el conocimiento en ningún momento se construye y aplica por partes (Palechor, 2010: 200).

Desde este entendido, el concepto de territorio jugó un papel central para explicar los componentes de lo que llamo “justicia oral y comunal”.

El capítulo lo inicié con los tipos de cargos que conforman la estructura de gobierno en Cerro de las Papas. Cuya intención fue mostrar, por un lado, que así como la mayor parte de los cargos participan durante la fiesta comunal, lo mismo sucede durante la resolución de conflictos. Por otro lado, que si bien se ha adoptado otra forma de nombrar autoridades, como son los conteos, prevalece el sentido de buscar mantener el “prestigio” dentro de la localidad.

Posteriormente, siguiendo el concepto de territorio, me permitió explicar cómo y en dónde se producen y socializan los principios de vida: ser trabajadores, vivir bien, convivencia comunitaria y nosotros necesitamos estar curándonos. Los cuales, por consiguiente, me dieron pauta para explicar cómo se manifiestan los principales elementos (vigilar, regular y sancionar) para mantener la armonía social entre los tepehuanos: por una parte, que “vigilar” lo que sucede en el territorio, es obligación de todos los comuneros pues en éste viven y además les provee lo necesario para la subsistencia; por otra parte, que el “regular” y “sancionar”, por su parte radican en dos escenarios: en los *kikcham*, a través de los lazos parentales; y en el *Pue'mblo*, por medio de la asamblea comunal. Ya que al reproducirse las normas en estos espacios, por ende, también son escenarios de resolución.

Dado que el interés de la investigación se centra en analizar la resolución comunal. Por medio de la presentación de un caso de estudio, se mostró, por un lado; cómo todos los que ocupan los cargos (civiles-municipales y religiosos), líderes, curanderos y comuneros interactúan sin distinción dentro de la plática comunal. Y por otro, hice una aproximación a los procedimientos que se siguen en este segundo escenario.

Finalmente, rescaté la manera en que se desenvuelven los principios de vida durante un juicio, mismos que al conjuntarse con los directrices jurídicos (prevención, conciliación y reinserción social), hacen que sea posible la existencia de un sistema de justicia que mantenga el control social en Cerro de las Papas.

No obstante, durante el trabajo de campo pude percibir otras formas de mantener el control o armonía social entre los tepehuanos, las cuales se manifiestan a través de lo que llaman *xidhuutu'n* o prácticas de curación/armonización. Prácticas que engloba el principio “nosotros necesitamos estar curándonos”. De esta manera, dada la complejidad de este principio y sus sentidos de regulación, en el siguiente capítulo se hará sólo una pequeña aproximación, específicamente con el papel del curandero.

CAPÍTULO IV. LOS *XIDHUUTU'N* O “PRÁCTICAS DE CURACIÓN/ARMONIZACIÓN” COMO OTRO MEDIO DE REGULACIÓN SOCIAL

Introducción

Como se ha adelantado desde el capítulo teórico, aquello que se ha nombrado dentro de la antropología jurídica como la “creencia en lo sobrenatural”, ocupa un lugar de reflexión en este trabajo. Sin embargo, de inicio debo anotar que los siguientes análisis no se sitúan dentro de las vastas discusiones de la antropología simbólica, sino que se suscriben en la línea de las investigaciones jurídicas. Es decir, desde aquella perspectiva que considera principalmente a la “brujería o chamanismo” como parte de una realidad normativa de la regulación social de un grupo (Collier 1995, Sierra 1996, Reyes 2010a, Escalante 2015). Si bien hay pocos estudios desde esta perspectiva, a partir de los siguientes análisis trataré de hacer un aporte a dichas discusiones y seguir abriendo el tema para futuras investigaciones.

De esta manera, en lo que sigue presento una aproximación de lo que engloba el principio de vida “nosotros necesitamos estar curándonos”. El cual se manifiesta a través de *xidhuutu'n*, es decir, prácticas desde los cuales se cura/armoniza el *ii'mda'* (alma/vida) y regula la relación entre lo humano y no humano.

Si bien, como se comentará, existen diversos espacios para realizar el *xidhuutu'n*, con el fin de hacer una aproximación de aquellos que tienen el sentido de regulación social, para mis análisis rescato principalmente las prácticas de ir con los *mamkagim* (curanderos). De esta manera, para argumentar inicio señalando de manera general la cosmología que tienen los tepehuanos sobre el *ii'mda* (alma/vida), asimismo, que la sociedad *o'dam* tampoco escapa de tener disputas, rivalidades, envidias y rencores entre sus miembros. Puesto que de esta manera, se entenderá, por un lado, del por qué la existencia de *dañiarurkam* que pueden causar desequilibrios al *ii'mda'* a través del *dañiar* (enfermedades o males), mismo

que pueden provocar diversos efectos en una persona y desencadenar actitudes que alteran las relaciones familiares y sociales; y por otro, la presencia de *mamkagim* (curanderos) que logran curar/armonizar y equilibrar el *ii'mda'*, y por tanto, regular las relaciones. De esta manera, a partir de algunos casos de análisis, se observará, por una parte, que el *dañiar* siempre viene antecedido o a la par de problemas sociales que se presentan en la vida cotidiana entre los tepehuanos; y por otra, que los curanderos, por medio de los sueños y ayuda de las deidades, además de equilibrar el alma y prevenir confrontaciones directas, resuelven los casos ponderando la conciliación y reincorporación. Finalmente, con la conjunción de un *xidhuutdara'* (guardarse en una enramada) y el *ma'kgim* (curandero), presento otra aproximación a una forma de conciliación con difuntos, en el ámbito no humano. Así entonces, con la narración de un caso, por un lado, señalo que en ella también se busca recuperar el equilibrio del *ii'mda'*; y por otro, la similitud de procesos en los dos escenarios del ámbito humano y no humano.

4.1 Recuento de las discusiones actuales y argumentos generales

El tema que se ha denominado como la “creencia en lo sobrenatural y brujería”, si bien se ha abordado poco, no es novedoso en la antropología jurídica, pues como he comentado desde el marco teórico, este se viene desarrollando desde sus inicios. Por hacer un breve recuento, Paul Bohannon en sus análisis ponía énfasis en la “brujería” para entender la resolución de conflictos (Bohannon 1957 en Falk 2005), y específicamente de los estudios en México, Jane Collier en las década de los sesenta, analiza que para los zinacantecos, la alteración del orden social se encuentra ligada a lo “sobrenatural” (Collier, 1995, p. 118). En fechas más recientes, Teresa Sierra considera que “estas creencias, como partes de una cosmología, llegan a jugar un papel importante en el control social [...] la brujería y el curanderismo juegan un papel central en las dinámicas de regulación y poder a nivel de los pueblos” (Sierra, 1996, s.p.).

En lo que respecta a los tepehuanos, a manera de entrada, podemos mencionar a los investigadores que vengo citando desde los capítulos anteriores: Antonio Reyes y Yuri Escalante. Estos autores abordan el tema de la “brujería” a partir de un caso extraordinario, el cual ocurrió entre los tepehuanos de la comunidad de Santa María de Taxicaringa en el estado de Durango. Dicho suceso trató de un doble homicidio a finales de diciembre de 1984, en el cual dos curanderos se les acusaban de haber matado a cinco personas a través de enfermedades o “brujería”. Por lo anterior, con el apoyo de la asamblea y las autoridades tradicionales, determinaron que la única sanción que aseguraba el bienestar de la comunidad era la sentencia de muerte a dichos curanderos, y por tal, procedieron a ahorcarlos.⁵²

De los análisis de este caso paradigmático, Reyes menciona que:

“Las normas y principios que rigen estos sistemas normativos están determinados por el orden moral tepehuán, lo que dentro de esta cultura se toma como lo correcto o incorrecto. Para garantizar dicho orden, los tepehuanes deben observar conductas

⁵²Por lo anterior, a partir de la denuncia del médico de la clínica de salud, 14 personas fueron detenidas pues ante el derecho penal este caso cumplía las características del delito calificado (Olvera 1994 en Escalante 1994, Reyes 2010a).

que no lo quebranten, pues al hacerlo se pone en riesgo no sólo la convivencia social sino también la relación entre los tepehuanos y el ámbito “sobrenatural”, lo cual, puede derivar en desgracia” (2010a, p. 148).

Por su parte, Yuri Escalante, partiendo del mismo caso y tomando otro de una comunidad nahua de San Luis Potosí, propone que:

En lugar de manejar el fenómeno como un elemento aislado, ya sea destacando su idealidad versus su irracionalidad, hay que ubicar a la brujería como parte de un todo integral, insertado en un contexto social y cultural, pero principalmente como parte de una realidad normativa. No como un elemento exótico o singular que deba exaltarse o eliminarse (Escalante, 2015, p. 65).

De esta manera, podemos considerar que los siguientes análisis no inician de cero, más bien entran para complementar dichas discusiones. Sin embargo, las reflexiones que a continuación se presentan no parten de un caso paradigmático, sino que se sustentan de algunos casos de estudio que pasan en la vida cotidiana de los *o'dam* que documenté durante mis estancias de trabajo de campo.

-Argumentos generales

Para esta investigación, la propuesta de considerar al *xidhuutu'n* o “prácticas de curación/armonización” como parte de los medios para mantener el control social, surge del mismo modelo que formulé para identificar el sistema de justicia *o'dam*.

Es decir, dada la concepción y práctica integral del pueblo tepehuano, planteé observar tres elementos entre su forma de vida: por un lado, ver en quienes reside el “vigilar” de lo que sucede dentro del territorio, y por otro, en dónde y en quienes radica la “regulación”, y en su caso, la aplicación de “sanciones”. De esta manera, estos tres elementos permitieron percibir que la justicia tepehuana se sustenta en cuatro principios de vida: “nosotros necesitamos estar curándonos, ser trabajadores, vivir bien y convivencia comunitaria”. Los cuales se reproducen en sus dos escalas de organización: entre los “lazos familiares” y los “lazos comunitarios”, mismos que fungen también como escenarios de regulación y sanción.

Así entonces, con el seguimiento de los estudios de caso en los dos escenarios, se pudo observar que durante las resoluciones, por una parte, se acude principalmente a tres principios de vida: ser trabajadores, vivir bien y convivencia comunitaria; y por otra, que se persiguen los siguientes directrices jurídicas u objetivos: prevenir, conciliar y la reincorporar al transgresor a la familia y comunidad, los cuales se materializan a través del “*xi chum a’gi*” o “el diálogo”.

Sin embargo, durante el trabajo de campo, por un lado, al presenciar y participar en diversas *xidhuutu’n* se pudo advertir que estos también son otros espacios de regulación, principalmente los *mamkagim* o curanderos, como los mismos tepehuanos manifestaron durante el taller “análisis sobre nuestra forma de resolver conflictos” realizado en el anexo de Cerro de las Papas:

“Con eso nos ayudamos, porque cuando se busca la conciliación y ya se platicó en comunidad, para eso están también los *mamkagim* (curanderos). Los padres de “los que hacen los errores” pueden ir con los curanderos para curarlos y que ya no se porten así. Porque para eso están los curanderos conocidos también como *abogabos* (abogados) o *diligenciat dam* (los que hacen la diligencia), esos son los que arreglan los problemas también”.

Por otro lado, porque como ya se mencionó, el tema de lo “sobrenatural” o “curanderismo” como parte de los reguladores sociales no es un tema nuevo entre los tepehuanos, pues ya ha sido planteado por Reyes (2010b) y Escalante (2015).

Desde esta perspectiva, surge el principio de “nosotros necesitamos estar curándonos”, mismo que se manifiesta a través de *xidhuutu’n* o prácticas de curación/armonización entre los tepehuanos. Así entonces, para ir complementando a dichas discusiones, a partir de la narración de casos registrados, en los siguientes apartados realizo una aproximación del porqué considerar a los curanderos como reguladores sociales con lo humano y no humano, pues como se mostrará, en sus mediaciones también se pueden observar los directrices jurídicos.

4.2 *Xidhuutu'n* o prácticas de curación/armonización entre los tepehuanos: los *mamkagim* (curanderos) y el *xidhuutdara'* (guardarse)

*Pues nosotros que somos o'dam, siempre necesitamos estar curándonos,
es complicado, pero pues de eso vivimos y con eso nos defendemos.
Es peligroso si te olvidas de ello, pero es más peligroso, cuando te sigue un difunto,
y eso que le llamamos cochiste.
Pero si uno se cura, ande por donde quiera nunca me pasará nada.*

[Curandero, Santiago Santillán, 28/07/2015]⁵³

El entrecruce del *xidhuutu'n* en todos los ámbitos de la vida *o'dam*,⁵⁴ por el cual surge el principio “nosotros necesitamos estar curándonos”, se puede explicar porque, como señala el curandero Santiago Santillán, la vida de los tepehuanos está sustentada en las prácticas de curación/armonización, es decir, “de eso vivimos y con eso nos defendemos”.

El tema de *xidhuutu'n* o prácticas de curación/armonización es sobre lo que más se ha abordado entre los *o'dam*, los cuales también se han denominado como “el *costumbre*” o “*xidhuukam*” (Reyes 2006b, 2010a y 2015). Si bien pueden usarse cualquiera de estas formas de denominación, empero, considero necesario hacer algunas anotaciones: por una parte, “el *costumbre*” es un concepto genérico que se utilizó (y sigue utilizando) entre los tepehuanos, así como en otros pueblos, al hablar con la gente foránea sobre el tema de sus prácticas y evitar dar explicaciones detalladas, por tal, sólo se trataba de responder “*pues es nuestra costumbre, porque siempre lo hemos hecho*”. Por su parte, el “*xidhuukam*” es la denominación que más puede acercarse dentro de la propia lengua, pero se refiere más a “objetos” en

⁵³*Dhugu' ach nach jir o'dam, nach gu' jir jich chiandam, jix xijai, kugu' dhi' k'i'n dudua ich ji, dhi' k'i'n jich palhbui'ñ ich. Jix ko'kda' up no'ñ cham bhan ti titi'ñch, más sap io'm gui' no' tu' kako'i' jiñ a'ñchu, gioba' ui' na pui' jum titi' koxi'. Gu' dhi' no'ñ xim chianit, xiañ bhammi ja'p eri cham tu' jiñ pasarka' ji.* Traducción propia.

⁵⁴ Por recordar de lo que se abordó en los dos capítulos anteriores: las fiestas comunales se entrelazan con actividades civiles y religiosas; los nuevos jefes de cuartel tienen que hacer *xidhuutu'n* o prácticas de curación/armonización en la iglesia después de ser elegidos; y finalmente, los cargos de jueces están concebidos desde lo religioso, pues como dijo el fiscal en la plática comunal: “aquí los puso nuestro señor Jesucristo, aquí puso a las autoridades para que enderecen, dirijan, cuiden a sus hijos y los terrenos”.

calidad de prohibido, sagrado o “bendito”, es decir, aquellos que no se pueden tocar mientras tampoco se esté en ese estado.

De esta manera, para esta investigación se usa la denominación propia de la lengua tepehuana: *xidhuutu’n*. Misma que se compone principalmente por el *xidhuu*, que se refiere como lo ha señalado Reyes (2006b), el guardar un estado de purificación que se le dice en español “estar bendito”:

Estar bendito implica una serie de abstinencias durante y después de una acción ritual. Es necesario bañarse y tener actitud de encontrarse en dicho estado. Ligado a ello se encuentra la participación en alguna acción ritual, por ejemplo un mitote, una promesa de iglesia, la visita a un lugar sagrado, etcétera. Además, las personas en dicho estado deben abstenerse de tomar bebidas alcohólicas, enojarse y tener relaciones sexuales. Adicionalmente, en determinados contextos rituales debe mantener el ayuno y no ingerir sal (Reyes, 2006b, p. 149).

A lo anterior, sólo se añadiría otro elemento que le da sentido el ponerse “bendito”: el *auñi’ñ* (limpiarse/confesarse y pedir) y/o *tu ñukia’* (avisar, agradecer y pedir). El cual se usa dependiendo de, quién lo realice: personas comunes, curanderos, cargos de patio de mitote, etc.; el para qué: *chiañi’* (pedir curación del alma/vida/cuerpo) o *mai’ch ki’ñ* (pedir cosas o suerte); y los espacios o lugares que se realice la práctica: *xioitalh* (mitote), *xidhuutdara’* (guardarse un mes), ir con los *mamkagim* (curanderos), ir a los *chiop* (iglesias), en el panteón, en los *jix dhuukamtam* (lugares benditos o sagrados), en los *a’k ki’n* (barrancos), etc.⁵⁵

Por tanto, *xidhuutu’n* se refiere el “estar bendito” y estar yendo/participando en cualquiera de los espacios o lugares para la curación/armonización.

De esta manera, para estos análisis sólo rescato a los curanderos como reguladores sociales. Así entonces, en una primera parte, a partir de la presentación de casos, abordo la práctica de “ir con el curandero” para mostrar la manera en cómo influye para mantener la armonía o regulación social; y posteriormente, con la

⁵⁵ Respecto a algunos de estos *xidhuutu’n* puede consultarse: sobre el *xioitalh* (mitote) y *chiop* (fiestas de la iglesia) en Reyes (2006b); sobre *xidhuutdara’* (guardarse un mes) y *mamkagim* (curanderos) en Reyes (2015).

presentación de un caso en donde intervienen un “curandero” y la práctica del *xidhuutdara'*, se hará una aproximación a la conciliación en el ámbito no humano, es decir, la conciliación con un difunto.

4.3. Cosmología de los tepehuanos sobre el *ii'mda* (alma/vida): del desequilibrio personal a la desarmonía del grupo

De manera general, la cosmología *o'dam* considera que, por un lado, el *ii'mda* (alma/vida) pertenece a los *jich gi'kora'* o nuestros padres (Reyes, 2015, p. 248), y por tanto, “*la vida es ajena, la vida es prestada, nuestra vida nada más nos la prestaron*.”⁵⁶ Por otro lado, que el *ii'mda* siempre está en el aire y es vulnerable de recibir cualquier tipo de “enfermedades” o “males” que seres humanos y no humanos puedan causar (Curandero José Mendía. Diario de campo. 22/dic/2014).⁵⁷

A partir de lo anterior entonces, dentro de las familias se enseña de manera oral y práctica, el principio de “*nosotros necesitamos estar curándonos*”, desde el cual se busca cuidar y mantener armonizado o en equilibrio el *ii'mda'* (estar bien consigo mismo) para estar bien entre la familia, y por ende, en la sociedad. Pues, como dice Reyes, seguir el *xidhuutu'n* o “*el costumbre es lo que garantiza la convivencia social entre los tepehuanos, así como entre ellos y los antepasados deificados*” (Reyes, 2010a, p. 150).

Esto es porque entre los tepehuanos, cuando alguien *ampix jum sentirda'* (siempre está triste) o *jix bhana' ka'* (se enoja o enfada por cualquier situación), se considera que dicha persona tiene su *ii'mda'* en desequilibrio, es *jix ko'k kam* (está enferma). Así pues, su enfermedad se tiene que tratar, puesto que si no se hace, empieza a causar diversos efectos en la persona, tales como: andar borracho, no querer trabajar, pelea entre pareja, familiares u otras personas. Por tanto, comienza a perjudicar el “prestigio” de la familia, a trastocar las normas que contiene el

⁵⁶ Abstracto de un rezo del curandero Cesario morales (+) y traducido al castellano por Selene Galindo y Honorio Mendía. En Reyes (2015: 303-304).

⁵⁷ *Ach guch ii'mda' jibilh cha'm pix jup tu' i', pui' nam ba' pasil jiñ ko'ktulhdha' gux bha'm na gim dañiarurkam piam kok koi'*. Traducción propia.

principio de “vivir bien”. En palabras de Herinaldy Gómez, “el desequilibrio personal genera transgresión y ésta produce desarmonía en el grupo” (2000, p. 26).

Ahora, volviendo a la concepción sobre la existencia de seres humanos y no humanos que pueden causar dichas enfermedades o desequilibrios al *ii'mda'*, se considera entonces que éstas pueden provenir: por un lado, “por la acción deliberada de una persona. La causa más mencionada es la envidia [...] casos que podrían denominarse como la brujería, en las que mediante procedimientos determinados, una persona puede causar mal a otra” (Reyes, 2010a, p. 151); y por otro, porque deriva directamente de seres no humanos, tales como los difuntos.

De lo anterior entonces, entre los *o'dam* se reconoce la presencia de *dañiarurkam*, es decir, de personas o malos curanderos que pueden causar el *dañiar* (enfermedad) que genera desequilibrios. Pero de igual manera, existen los *mamkagim* (curanderos o *abogabos* como también se le dice), los cuales “son intermediarios privilegiados entre los humanos, espíritus y dioses [...] y que] tienen la habilidad de negociar entre el ámbito humano y no humano” (Reyes, 2015, p. 238).⁵⁸ Asimismo, dicho *dañiar* se puede identificar por dos medios: por un lado, por los sueños propios de la posible persona afectada o enferma; y por otro, al sentir los síntomas se acude con los curanderos, quienes tienen la labor de consultar a las deidades a través de los sueños (Reyes, 2010b, p. 151) sobre quién es la persona que está haciendo tales desequilibrios o enfermedades

Sin embargo, como se observará en los siguientes casos, los problemas de “enfermedades”, *dañiar* o “brujería”, siempre vienen anteceditos o a la par de diversas disputas de la vida cotidiana: por ejemplo, por territorios fértiles para la siembra; control de cargos o poder/prestigio; temas económicos, es decir, hacia la persona que acumula y que no practica las normas de reciprocidad (Gómez, 2000, p. 49); envidia; entre otros. En lo que sigue presento tres casos de estudios para mostrar algunos argumentos sobre el por qué se consideran reguladores sociales a

⁵⁸ “The *mamkagim* are privileged intermediaries between humans, spirits, and Gods [...] they have the ability to negotiate between the realms of humans and non-humans”. Traducción propia.

los curanderos, asimismo, para señalar que sus resoluciones también siguen los directrices jurídicos de la justicia tepehuana.

4.4 El curandero como regulador social

Los casos de enfermedades o “brujería” dentro de los que se desenvuelve la intermediación del curandero, aunque suceden de manera cotidiana, generalmente siempre se mantienen entre los lazos parentales, por tanto, raras veces llegan al escenario comunal.⁵⁹

-Primer caso: “*dañar*” por cuestiones de rivalidad entre grupos.

Este caso se basa en una experiencia personal, la cual se suscitó a través de un sueño.

El sábado 20 de Diciembre del 2014 llegué al anexo Cerro de las Papas para iniciar el trabajo de campo en dicha localidad. Tuve suerte de que había una reunión comunal, pues se estaban discutiendo aún las fechas para la elección de autoridades. Así entonces, aproveché para presentarme ante los comuneros, comentar los objetivos de la investigación y solicitar permiso.

Sin embargo, como mencioné durante la explicación de la elección de jefes de cuartel en el capítulo anterior, en esas fechas se ponen tensas las relaciones entre los grupos y familiares. Por tal, aunque por toda la comunidad fue bien recibida mi propuesta, estaban personas de otras familias con las que siempre se han presentado problemas con mis familiares por cuestiones de política, y por tal, de *dañar* o “brujería”.

Una vez terminada la reunión me regresé con mi familia a nuestro *kiicham*. Durante la noche, soñé que empezaba a recorrer el anexo a realizar trabajo de campo. Pero en el camino me topé con la señora Petronila (con alrededor de 65 años), una persona con la que varias familias de Cerro de las Papas han tenido quejas por ser *dañarurkam* (que hace males o enfermedades). Lo que sucede entonces, es que me quita mi libreta de campo y me dijo en tono amenazante: “*a ver si realmente lo puedes realizar, a ver si lo puedes terminar [la investigación]*”.

⁵⁹ El único caso registrado, es la ya citada quema de brujos (o *dañarurkam*) entre los tepehuanos en 1984, la cual fue por determinación de la asamblea comunal y autoridades (Reyes 2010a y Escalante 2015).

Al día siguiente platico el sueño a la familia, entonces me recomendaron ir con un curandero para que interceda [ante el *dañiarurkam*] y pida a los dioses que la investigación puede tomar buen camino.

El lunes en la mañana, me bañe y me puse *jix xidhuu* para ir a ver a un curandero. Una vez que llegué, le comenté del sueño y aceptó interceder por mí, asimismo, me dijo que regrese al día siguiente para ver si podía arreglar mi asunto durante la noche mediante sus sueños. Regresé dos días después por cuestiones de trabajo, entonces dijo que la primera noche, en su sueño ciertamente se encontró a la señora Petronila, trató de pedirle mi libreta pero no se lo devolvió.

Fue hasta la segunda noche que José Mendía, el curandero con el que fui, se volvió a ver con Petronila en los sueños. Sin embargo, en esta ocasión tuvo que avisar a las autoridades para que detuvieran a Petronila, y un vez reunidos (en lo sueños del curandero), entre todos le dijeron que me devolviera mi libreta porque yo no le había hecho nada malo a ella. Así entonces, solo de esta manera le regresó la libreta al curandero, mismo que significó que me lo devolvían a mí (Diario de campo. 22-25/dic/2014).

En este primer caso, el *dañiar* contra mi persona surge a partir de la rivalidad entre los grupos que se disputan por los cargos o el “prestigio”. Si bien yo no estaba participando directamente en la disputa, mis familiares si lo estaban. Por tal, Petronila que pertenece a otro grupo, más allá de gustarle o no mi planteamiento de investigación, su malestar deviene porque formo parte de aquella familia.

Así entonces, con la sugerencia de mi familia, tuve que recurrir a un curandero para arreglar el *dañiar* y curar/equilibrar el *ii'mda'*, pues con el sueño alteró mi actuar dentro del anexo, no solo con la relación directa con Petronila sino también con sus familiares, ya que crece la desconfianza y el enojo hacia ellos. Así lo anterior, llega a causar el *ampix bax bhamka'* (enojarse o enfadarse por cualquier situación), lo cual influía finalmente durante toda la investigación, en la relación con mi familia y con todos los comuneros.

De esta manera, el papel de curandero fue intervenir a través del sueño y con la ayuda de las deidades buscar la solución, misma que sucedió cuando se me regreso la libreta que Petronila me quito en el sueño. Por tanto, después de dicha

resolución se recupera el equilibrio del *ii'mda'*, lo que llegó a componer y conciliar, si bien el curandero previno evitar por un tiempo a Petronila, las demás relaciones familiares y comunitarios para la reincorporación social.

-Segundo caso: “*dañiar*” por cuestiones económicas o envidia

Este segundo caso registrado proviene por cuestiones de envidia entre vecinos en el “Pueblo” de Cerro de las Papas:

Santos de la Cruz tiene una tienda en el anexo de Cerro de las Papas, misma que la viene administrando desde hace cinco años, sin embargo, dice que siempre le ha ido mal, que nunca rinden las ventas.

A lo anterior, comenta que siempre cuando va a realizar el *xidhuutu'n*, específicamente de ir con los curanderos, estos le dicen que tiene problemas de envidia por parte de un vecino. El cual no sólo le ha echado el *dañiar* a los integrantes su familia, sino también a la tienda y su camioneta. Por tanto, siempre tiene que hacer la limpia o curación para todo.

De esta manera, los hijos de Santos de la Cruz siempre andan diciendo, “algún día vamos a ir con esa persona [el vecino] para darle su merecido por ser envidioso”. Sin embargo, siempre se apacigua entre la familia, ya que sus padres les dicen que mejor sigan yendo con curanderos para que quite esos males, pues finalmente, aunque el envidioso siga, algún día se va a cansar al ver que no les hace nada. (Diario de campo. 30/Junio/2015).

Para este segundo caso, que proviene por temas de dinero específicamente, el papel de curandero, a través de los sueños y ayuda de las deidades, es equilibrar las “almas” de los integrantes de la familia de Santos de la Cruz. Sin embargo, al mismo tiempo “previene” en el plano terrenal, confrontaciones directas entre dichos vecinos, pues como lo han manifestado sus hijos “*algún día vamos a ir con esa persona para darle su merecido*”, la cual prácticamente se refiere a ir a golpearlo.

-Tercer caso: *dañiar* por trasgresión de prestigio familiar

Este caso registrado fue de Ismael Reyes, un maestro de la escuela primaria, quien recientemente ha estado enfermo, borracho y ha teniendo problemas familiares.

La esposa de Ismael ya ha visitado a varios curanderos, y estos le han dicho que otro comunero de nombre Antonio de la Cruz, había pedido a un *dañiarurkam* que hiciera una “enfermedad” para que Ismael ya no anduviera en esta tierra, que se muriera.

Sin embargo, el problema que encadenaba todo se había suscitado algunos meses atrás. Pues se comenta entre los comuneros que Ismael había pedido la mano de la hija viuda de Antonio, si bien éste sabía que el maestro estaba casado, aun así se aceptó su unión.

El detalle de lo anterior, fue que Ismael sólo anduvo unos meses con la viuda, se la llevaba a pasear a la ciudad, pero finalmente no se quedó con ella. La muchacha tuvo que regresar a la casa de su padre Antonio.

Desde ese momento entonces, ambas familias tienen problemas por cuestiones de *dañiar* (males, enfermedades o brujerías). Aunque en la comunidad estos dos señores frecuentan en las asambleas, no se saludan. Cada uno por su parte, busca la forma de cumplir su cometido: uno busca desquitarse disponiendo la muerte mediante una enfermedad; y el otro tiene que estar “curándose”. (Diario de campo. 02/Julio/2015)

Finalmente, en este tercer caso, en donde el *dañiar* estaba causando problemas en el maestro: estar enfermo, ponerse borracho, ya no ir a trabajar y los conflictos que empezaba a desencadenar entre toda su familia (esposa e hijos), deviene porque se transgredió el “prestigio” de la familia de Antonio de la Cruz. Es decir, Ismael al romper la palabra o acuerdo mediante el cual se realizó el pedimento de la mano a la hija viuda, transgredió el prestigio de Antonio dentro de la comunidad, por tanto, éste trata de cobrar la ofensa por medio de acciones del *dañiar* o enfermedades, pues sabe que no puede actuar en el escenario comunal, ya que a sabiendas de que el maestro era casado, Antonio accedió a permitir la relación con su hija. Así entonces, el papel de curandero en este caso, es intermediar contra el *dañiar* al maestro, pero también buscar la “reincorporación” a su familia y a la comunidad en general.

De lo anterior, podemos coincidir con Sierra (1996) al considerar que los curanderos tienen un papel transcendental en las dinámicas de regulación, pues se pudo observar, que además de equilibrar el alma y prevenir posibles

confrontaciones directas entre los tepehuanos, también en sus mediaciones buscan una solución ponderando la conciliación y reincorporación para mantener la armonía las relaciones familiares y sociales.

Ahora, para hacer un acercamiento de los otros seres no humanos que pueden desequilibrar el *ii'mda'* del tepehuano, presento el siguiente caso, en el cual como en las anteriores, el curandero y los lazos parentales juegan un papel principal. Asimismo, cabe puntualizar que el siguiente análisis, no sustituye, en forma alguna, los trabajos especializados de Antonio Reyes (2009, 2015) que se han realizado entre los tepehuanos sobre el tema de los sueños y el *jootos* o conciliación de difuntos.⁶⁰ Por tal, el siguiente caso registrado durante el trabajo de campo, sólo lo presenta como una aproximación a esta práctica, por un lado, con el fin de resaltar las lógicas o similitudes en los procesos de resolución tanto en el ámbito humano como en lo no humano; y por otro, que dentro de este caso también se busca la “conciliación” para mantener el equilibrio del *ii'mda'* (alma/vida).

4.5 Conciliación en el ámbito no humano: la fuerza de los difuntos

Para la celebración de una corrida de alma o conciliación de difuntos, además de la intervención del curandero se tiene que acompañar con la práctica del *xidhuutdara'* o “guardarse un mes”. El cual en términos generales consiste en guardarse un mes en un *onam* (enramada) retirado de las unidades poblacionales, y generalmente participan solamente familiares. Asimismo, como ya se mencionó, durante el tiempo que dure la práctica se exige “estar bendito”.

-Anotaciones preliminares

Regresando a la concepción de que el *ii'mda'* (alma) del *o'dam* siempre se encuentra en el aire, se dice entonces que después de la muerte biológica, el alma del difunto se va a un lugar que se denomina *Chameet* (Reyes, 2015, p. 202). Es decir, hacia un lugar oscuro que se ubica hacia el oeste, donde se mete el sol. Lo anterior, es porque al vivir en la tierra, el tepehuano siempre estuvo propenso a transgredir el principio “nosotros necesitamos están curándonos”, es decir, de no

⁶⁰Para mayor información sobre este tema, véase Reyes 2015.

estar yendo/participando en los *xidhuutu'n* obligatorias.⁶¹ Por tal, el alma se va a ese lugar oscuro para pagar dichas faltas con el *muki' dagim* o deidad de la muerte (Reyes 2015, p. 202).

Por consiguiente, al año de haber fallecido, los familiares tienen la obligación de sacarlo de aquel lugar oscuro. Pues en caso de no hacerse, el difunto se enoja y empieza a causar enfermedades, accidentes, o llevarse a otro familiar en el peor de los casos.

El presente caso que se narra, es un extracto de hechos que le sucedió a la familia de Apolonio Soto (Diario de campo. Julio/2015).

Un accidente ocurre cuando los suegros de Marcial Soto (hermano mayor de Apolonio) estaban “guardándose” para conciliar a un difunto. Sin embargo, durante los sueños del curandero que los acompañaba, se presentan otras dos “almas” reclamando también la conciliación, eran el abuelo de Marcial y su hijo fallecido.

Así entonces se empieza a clamar la presencia de las dos familias nuclear, de Marcial y su esposa Marisol. En un inicio Marcial hizo caso omiso, sólo fue a dejar a su esposa y él se fue a la ciudad. Entonces, tuvo que suceder un accidente, como llamada de atención por parte del difunto, para que asistieran a “guardarse”.

-Caso de conciliación: reciban los saludos... “del difunto”

¿Ya despertó?, - escuchó voces Apolonio-. Sí, parece que sí, ¿quién será? –Se preguntaban entre ellos-. Apolonio trató de levantarse pero no pudo, se ropa pesaba, estaba lleno de lodo. Serían aproximadamente a las 6:00am.

Apolonio: Disculpen, ¿dónde estoy?, ¿qué paso? ¿Y los demás?...

Las personas que acompañaban a Apolonio eran un señor de alrededor de 70 años y su esposa algunos años menor. La casa donde había amanecido, era una

⁶¹ Entre los tepehuanos existen diversos rituales que pueden considerar como obligatorias, tales como: el *xiothalh* (mitote), curarse del *koxi'* (cochiste), respetar e ir a los *jix dhukamtam* (lugares sagrados), ir a los *chiop* (iglesias), etc.

pequeña choza, las paredes eran de palos parados y el techo de zacate. Sólo las brasas de la lumbre que tenían en el piso de tierra, daba un poquito de calor.

Buenos días muchacho, yo soy Pascual –se presentó el señor- y ella es mi esposa Candelaria. Te preparamos un vasito de té, tome muchacho.

Pascual: Nos asustaste muchacho, llegaste a media noche tambaleándote, venías todo lleno de sangre. ¿Qué paso? ¿Por qué preguntas por los demás, con quienes ibas?

Apolonio: Pues venía de la ciudad con mi papá y mi hermano mayor, íbamos para nuestro pueblo, aquí a Santa María. Pero hasta donde me acuerdo, ya estaba obscureciendo cuando llegamos a la localidad de la Guajolota, nos detuvimos y empezamos a tomar cerveza y mandar tocar música. Después ya habíamos partido otra vez, pero algo sucedió a medio camino. No sé dónde quedaron los demás, no me acuerdo que pasó con la camioneta.

Ya había amanecido. La ropa de Apolonio ya se había secado con el calor de la lumbre.

Apolonio: Muchas gracias señor Pascual y doña Candelaria, yo creo que voy a caminar para mi pueblo, necesito ir a ver si llegaron a la casa los demás.

Apolonio empezó su camino hacia Santa María. Iba pensando que algo andaba mal dentro de su familia por eso sucedieron esas cosas [entre los *o'dam* se dice que las cosas “siempre pasan por algo”]. Pues ellos nunca tomaban tanto alcohol, mucho menos en otra localidad y mandando hasta música. En eso iba pensando, cuando recordó que en la mañana mientras iban saliendo de la ciudad, su papá venía comentando la pesadilla que tuvo la noche anterior, “la muerte de dos toros”, que significa dos personas varones.

[Entre los *o'dam*, como dice Reyes, “los sueños pueden ser el indicio de que algo ocurre, pero que las personas no perciben estando despiertas, o bien, ser premoniciones de algo que está por suceder [...] informa de un peligro inminente” (2009:49-50). Así entonces, es una tradición entre las familias *o'dam* que las mañanas se cuentan lo que soñaron durante la noche.]

Después de caminar un buen rato llego a casa. Su mamá salió a recibirlo.

María: ¿Estás bien?, ¿qué paso con ustedes?, ¿y tu papá?

Apolonio: Estoy bien mamá, es solo un golpe lo que traigo en la ceja. ¿No ha llegado mi papa?, y ¿mi hermano?

María: Tu primo Roberto trajo a tu hermano hace ratito. Dijo que casi lo atropella una camioneta, pues estaba tirado, dormido en medio de la carretera cerca de Guajolota. Pero está bien, se durmió otra vez.

Anoche no pude dormir, presentía algo en el corazón, dormí un ratito y tuve pesadillas, soñé que un pino grande se caía a un lado de mí, y pues sabemos que significa que alguien va a morir.

En eso estaban platicando cuando llega Cándido, papá de Apolonio. También todo lleno de lodo.

María: ¡Cómo eres irresponsable!, se supone que tú ya eres un señor y ¡deberías de cuidar tus hijos!, y no andar de borracho con ellos. Tú eres el que debe darles buen ejemplo, enseñarles cosas buenas. ¿Qué va a decir la gente?, mira a Apolonio como regresó, y el otro, por poco lo atropella una camioneta.

[Dentro de las familias, como se ha venido comentando, el prestigio es algo que más se cuida entre las familias.]

Cándido: Discúlpame. No sé lo que pasó, lo bueno que todos estamos bien. Yo me desperté dentro de la camioneta, estaba lloviendo, y no supe dónde habían quedado los muchachos. La camioneta está ladeada en una zanja, no pude sacarla.

Mientras caminaban hacia la cocina, María seguía hablando.

María: Que bueno que todos están bien. Le estaba diciendo a Apolonio que yo no pude dormir, presentía que algo iba a pasar, tuve pesadillas.

Apenas iban a sentarse dentro de la cocina, cuando llega Alberta, la sobrina de Cándido que cuida las vacas, venía algo asustada.

Cándido: ¿Qué pasó Alberta, porque llegas así?, ¿qué pasa?

Alberta: Tío, pues iba para el corral a ordeñar las vacas, y cuando trataba de amarrar a una, vi que uno de los toros no se movía del piso. Fui a verlo, y está muerto.

María: ¿Cómo que está muerto?, ¿cuál toro es?, pero ¿por qué?

Alberta: Pues era el toro más grande, el de mi tío Marcial.

Fueron a ver al toro y ciertamente estaba muerto, no se pudo explicar cuál fue la causa de su muerte.

[La ganadería es algo muy preciada entre las familias tepehuanas, pues conforman uno de los medios de subsistencia como se abordó en el capítulo contextual. Por tal, muchas familias hacen prácticas sagradas para conservarlos y que no se enfermen.

Sin embargo, al ser tan apreciados, frecuentemente cuando algo malo está por suceder en la familia, sus animales son los primeros afectados. Es decir, son los primeros a los que les sucede alguna cosa, “porque pues ellos no pueden curarse y a veces les toca ellos, por nuestra culpa de estar enfermos” (Manuela Gurrola. Diario de campo., julio/2015).⁶² Así entonces, también son avisos para las familias de que ya necesitan curarse, como en este caso, la muerte del toro de la familia de Apolonio.]

Después de ir a ver al toro, la familia regresó a la cocina.

María: Apolonio, despierta a tu hermano Marcial, lo voy a regañar. Ya desde hace tres semanas que le hablaron sus suegros para que los acompañara porque están “guardándose”. Éste nada más fue a dejar a su esposa, y se fueron a la ciudad con su papá, también otro sinvergüenza.

Llega Marcial y se entera de todo lo que ha ocurrido: de que casi lo atropella una camioneta, de que su hermano menor traía un golpe en la cabeza, que su papá por poco volteaba la camioneta, de la muerte del toro que era suyo y de toda la

⁶² “*Dhu na gu’ dhi’ cham poder am nam jum chiñia’, dhi’ ba’ pix ja tocarda’ pai’ no’ñ jix ka’ok*”. Traducción propia.

preocupación que rondaba a la familia por las cosas que han pasado en una sola noche.

Una vez que toda la familia está reunida en la cocina, reflexionan el porqué de las cosas que han sucedido y se dan cuenta de que hace mucho que no se cura todo la familia junta. Si bien, a veces cada quien ha buscado a curanderos, no ha funcionado porque no participa toda la familia.

Asimismo, María les recuerda que Marcial tiene que ir con sus suegros que se están “guardando”. Al final, todos quedaron en acompañar a Marcial para aprovechar al curandero y pedirle que los cure a todos, dicho esto, quedaron en bañarse esa misma tarde para ponerse benditos, y en partir temprano al día siguiente.

Era ya la tarde del domingo, cuando la familia de Apolonio llegó a la casa de los suegros de Marcial, ya solo faltaba una semana para que terminaran de “guardarse”.

Marcial: Buenas tardes padre -dice a su suegro-. Nosotros hemos venido algo tarde, discúlpame, vengo con mi familia para acompañarlos.

Los recibió Julián, suegro de Marcial.

Julián: buenas tarde hijo. Qué bueno que vinieron, ya íbamos a mandar llamarlos otra vez, aquí las cosas están complicadas. Dice el curandero que necesitan estar presentes todos ustedes. Estamos “guardándonos” para conciliar a un hijo fallecido, pero dice el curandero que han llegado a manifestarse otros difuntos.

Te esperábamos desde antes, ¿por qué mandaste sola a nuestra hija? Ella se puso muy mal cuando llegó aquí. Se enfermó y yo creo por eso llegaron los otros difuntos, porque uno de ellos, era el hijo de ustedes.

Pero pásenle, acá a mi *onam* (enramada) y que tu mamá vaya allá donde están las mujeres. Ya mañana temprano pasan con el curandero, porque hoy domingo no ayuna, él descansa.

Al día siguiente, a las 7:00am todas las personas que se están “guardando” pasan con el curandero para escuchar lo que ha soñado. Posteriormente, todos empiezan

con el *uañi'* (rezo) hacia el curandero, para que como intermediario les siga diciendo a la deidad de la muerte y al difunto (Reyes 2015), que ellos quieren ser curados y ser libres.

Cuando terminan todos, entonces habla el curandero:

Curandero: Pues yo he estado dando *parte*⁶³ en mis rezos todo lo que ustedes han dicho, pero los difuntos siguen enojados. Qué bueno que ustedes también ya llegaron [le dice a la familia de Apolonio], porque si no algo malo iba a pasar, así dijo el difunto hijo de Marcial. Pero también viene un anciano acompañando al niño, está muy enojado. Dice que también quiere conciliación, porque no le han hecho caso, que ya quiere descansar su alma.

Entonces interviene Cándido, papá de Apolonio;

Cándido: *Pues a que mano*,⁶⁴ señor curandero. Nosotros hemos hecho ya bastantes conciliaciones con nuestro padre [el que acompañaba al niño difunto], pero siempre nos dicen eso cuando vamos con otros curanderos, no sabemos porque no ha quedado conforme.

Curandero: A lo mejor los curanderos que les han ayudado, no han hecho bien su trabajo, o a veces la gente mala [*dañiarurkam*] siempre anda alborotando a los difuntos. Pero vamos a tratar de conciliar a todos, pero entonces necesito que avises a todos tus hermanos que puedan venir [le dice el curandero a Cándido], necesitamos que todos estén presentes para cuando los difuntos lleguen. Asimismo, entre todos construyan un altar para poner allí ofrendas a los difuntos estos cinco días que faltan, pónganlo acá al lado donde se mete el sol, pero volteando hacia el amanecer.

De estas instrucciones del curandero, entre todos construyeron el altar, había alrededor de 13 personas de las dos familias nuclear de Macario y Marisol. Cándido mando avisos a sus parientes.

Los días transcurrieron, llegaron la mamá de Cándido y algunos hermanos. Durante los días de martes hasta el viernes, en las mañanas estuvieron poniendo

⁶³ Es la expresión que utilizan los curanderos, y se refiere a que está informando, dar parte por medio del *uañi'* o rezo (Reyes 2015)

⁶⁴ Frase común utilizado al iniciar los rezos entre los *o'dam*.

ofrendas en el altar. Asimismo, iban con el curandero al *uañi'* y cada quién de acuerdo a sus posibilidades cooperaba con dinero. Al final de la semana estaban participando 22 personas en la ceremonia, pertenecientes a ambas familias.

Llega aproximadamente a las 10:00pm del viernes, y el curandero da instrucciones:

Curandero: *A qué mano*, hermanos compañeros que se están “guardando” y demás acompañantes. Pues ya llegamos al último día, en lo que a mí respecta, estuve haciendo lo que me corresponde, estar dando *parte*, esperemos que nos hayan escuchado [los difuntos y deidad de la muerte].

Por ahora, hay que estar tranquilos todos, que los niños no anden por ahí jugando. Dentro de un ratito hay que apagar las fogatas, que no haya nada de luz porque a las 00:00hrs van a llegar, van a pasar a visitarnos los difuntos. Les pido que pongan chocolate porque les vamos a ofrecer a lo hora que lleguen y podamos platicar con ellos.

Pasa la primera hora, las mujeres aprovechan para preparar el chocolate y alistando los vasos para que todos puedan poner la ofrenda. Los niños están tranquilos, no hay ruido, los hombre en su *onam* platican despacio entre ellos. El curandero por su parte, está junto al altar fumando tabaco en una pipa, hace limpias con unas plumas de águila hacia los cuatro punto cardinales porque no sabe de dónde van a llegar los difuntos.

Antes de llegar la media noche, se escucha hablar al curandero: *ah, ¿ya vienen?... Ah, muy bien... Pues lleguen tranquilos, porque aquí están sus parientes y pues nosotros no somos tan poderosos como ustedes*. Posteriormente, da las instrucciones a los demás.

Curandero: Alisten ya los vasos con chocolate, porque parece que ya vienen y apaguen todas las fogatas, acérquense acá al altar.

Todos llegan enfrente del altar, se ponen de rodillas y se persignan, después cada uno pasa a poner su vaso de chocolate. Va llegando la media noche, todo está silencioso, el curandero sigue fumando su pipa y haciendo las limpias hacia todos los lados con sus plumas en la mano.

Llegada la media noche, el curandero empieza a hablar solo otra vez: *Ah, ¿ya vienen llegando?, -casi se ahoga al preguntar-, Ah bueno, voy a recibirlos.*

Empieza a alejarse unos diez metros hacia la parte oeste del altar, siempre con su pipa y las plumas agitando, se pierde en la obscuridad. Unos minutos después, regresa corriendo directo al altar. Pasa por cerca de los familiares y les grita a los presentes:

Curandero: *¡mijí sap gur gu xiban!... ¡Reciban los saludos!... [De los difuntos]*

Entre la obscuridad, se escuchó el coro de todos los familiares contestar: *¡jum jip gur! (¡Bienvenidos!).*

Una vez que el curandero regresa frente al altar, invita a los difuntos a que coman lo que sus familiares les han ofrecido durante toda la semana y plática con ellos: *Pues bienvenidos, aquí están presentes todos sus familiares, se han estado “guardando” porque ya no viven bien. Dicen que amanecen enfermos, sus animales se han muerto, que ya no viven bien y pues no saben porque, por eso pues ellos se “guardaron”. A mí me pusieron por delante, como un abogado, como un padrino, como un juez, para que platiquemos ahorita”*

Después se queda callado, mientras escucha qué le responden, pasan unos minutos y vuelve a hablar, ahora hacia los familiares presentes.

Curandero: *¿Alguien trajo algo de vino?, es que el señor me está preguntando, que se le antoja, y que también quiere oír música, dice que ustedes saben muy bien que eso le gustaba mucho.*

La familia de Apolonio contesta que nadie trae, que los dispensen (perdonen), que no se prepararon. El curandero voltea otra vez hacia el altar, sigue hablando con el difunto mayor: *ah que pues, pues dicen tu esposa y tus hijos que no se prepararon, que los dispenses.*

Posteriormente, se dirige hacia los difuntos menores: *Ahora, ustedes niños almas penadas, no sabemos del porqué se fueron de este mundo. Pero nos dispensen, aquí están sus padres, hermanos, parientes en general. Para que los escuchen.*

El curandero se vuelve a voltear hacia todos los que se estaban “guardando” y les dice: *pues ya están aquí, y pues cada quien que les hable, antes de que se vayan otra vez.*

Entonces en ese momento, cada uno vuelve a saludar. Posteriormente, empiezan con el *uañi'* (rezo), se escucha hablar a todos los presentes, se oyen palabras entre cortadas, algunos hasta lloran al rezar.

[En esta parte de la ceremonia, para los padres de los difuntos piden perdón por los hijos fallecidos, pues se entiende que ellos son en parte responsables de no haberlos cuidado bien. En lo que respecta a los familiares también hacen lo mismo, sin embargo, algunos también recuerdan los momentos buenos que pasaron juntos. Asimismo, piden perdón si en alguna ocasión se pelearon, o quedaron de deberles algo. Les piden que ahora ya los dejen libres; *porque pues ustedes ya están en otro mundo, que aunque todavía quieran estar con sus familiares, pues ya no es igual, porque eso ya es nada más pura enfermedad;* se oye decir a Cándido. En lo que respecta a los que no llegaron a verlos o conocerlos, de todos modos se pide perdón por sus familiares.]

Una vez que todos terminan de rezar, aproximadamente a las 00:30am, el curandero vuelve a platicar con los difuntos, ya para despedirlos: *pues aquí todos ustedes ya escucharon a sus familiares, ellos les piden perdón por todas las cosas, les desean que ya descansen sus “almas”. Todo lo que quieran llevarse para su largo camino, pues ahí está, las ofrendas son para ustedes.*

Para finalizar, el curandero se pierde otra vez para encaminarlos, en esta ocasión hacia el lugar de donde nace el sol (el lugar limpio), y después regresa con los familiares para descansarlos.

Curandero: Pues bueno, hicimos lo que teníamos que hacer, esperemos que los difuntos nos hayan escuchado, y al parecer los difuntos ya se fueron. Por ahora nosotros también ya hay que ir a descansar tranquilos. En la mañana hablaremos haber que nos dicen en los sueños.

En la mañana, a las 7:00am todos se acercan otra vez con el curandero y les platica lo que soñó, lo que dijeron los *Kokkoi'* (difuntos) y el *Muuki' dagim* (deidad de la muerte). En este caso, les dice que sí se resolvió la conciliación.

Terminando la plática, todos pasan hacia el altar, asimismo, llega otros vecinos, bajan la comida y se lo comparten. Cuando termina todo, los acompañantes se regresan a sus hogares, como en este caso la familia de Apolonio. La vida regresa al cauce normal.

4.6 Consideraciones finales

A partir de lo abordado en el presente capítulo, pude hacer una aproximación al principio de vida “nosotros necesitamos estar curándonos”. Mismo que engloba el *xidhuutu'n* o las prácticas de curación/armonización de los tepehuanos, entre los cuales están los curanderos y la conciliación con el difunto, mismos que forman parte de su cosmología (Sierra 1996). Asimismo, siguiendo nuestro objetivo de analizar sus sentidos de reguladores sociales, pudimos ver que los curanderos también forman parte de la normativa de la justicia tepehuana.

Pues a partir de los casos presentados, se observó que los *dañiar* (enfermedades o males) son antecidos por problemas cotidianos entre los tepehuanos. Por tal, los curanderos interceden por medio de los sueños, y con la ayuda de las deidades en busca de una resolución a dicho problema. Evitando así que el *dañiarurkam* pueda desequilibrar el *ii'mda'* de las personas por medio de las enfermedades, que finalmente siempre llegan a afectar a terceros, y por ende, perturbar la armonía social de los tepehuanos. Así pues, los curanderos juegan un papel transcendental en la regulación social entre los tepehuanos, con sus intervenciones previene confrontaciones directas entre los *o'dam*, ya que en los casos también buscan una solución ponderando la conciliación y reincorporación familiar y social.

En lo que respecta al segundo caso presentado, la conciliación con el difunto, sólo lo presento como una aproximación a esta práctica, por un lado, con el fin de resaltar las lógicas o similitudes en los procesos de resolución, tanto en escenario comunal como ámbito humano, y la conciliación con el difunto en lo no

humano. Por tanto, podemos destacar dos aspectos de inicio. Por un lado, los seres no humanos, en este caso los difuntos, se puede ver que también provocan desequilibrios entre las personas y familias, así entonces, existe la necesidad de estar conciliado con ellos, pues caso contrario, puede provocar diversos efectos, como los que pudimos ver en el caso narrado: empezar a estar borracho, accidentes, muerte del ganado, conflicto entre familias, pérdida de prestigio, etc. Es decir, los mismos efectos que el incumplimiento de los principios y normas de la vida terrenal.

Por otro lado, aunque los escenarios de resolución sean distintas, humano y no humano, se puede ver que la lógica o procedimientos son similares. Es decir, si bien la ceremonia inicia con un curandero y una familia nuclear, a petición de los difuntos y el curandero se convocó a la familia extensa de ambas. Así entonces, durante las ceremonias el curandero fungía como intermediario (abogado, padrino o juez), entre las familias, difuntos y las deidades de la muerte. Asimismo, todo el proceso se basa en el “diálogo”, y finalmente, los que resuelven son las familiares, pues ellos son los que platican con los difuntos y buscan la conciliación.

Ahora basándonos en los puntos anteriores, y en lo que traté en el punto 3 del capítulo anterior, donde abordé las ideas básicas sobre la lógica del proceso en el escenario comunal, podemos ver que esquematizando dichos procesos, son generalmente similares. Véase figura 9.

Finalmente, podemos decir que los curanderos tienen una vigencia en la regulación social. Por tal, coincidiendo con Escalante (2015, p. 65), estos se tienen que investigar en futuros trabajos como parte de la realidad normativa. Asimismo, faltaría mucho por corroborarse, pero se puede aseverar que las *xidhuutu’n*, *el costumbre* o *xidhuukam* (Reyes 2010b, 2015), como quiera que este se denomine, fungen como los primeros controladores, pues lo que buscan es resarcir el desequilibrio en las personas, el cual como se comentó, es lo que desencadena otras actitudes o comportamientos que afectan a terceros.

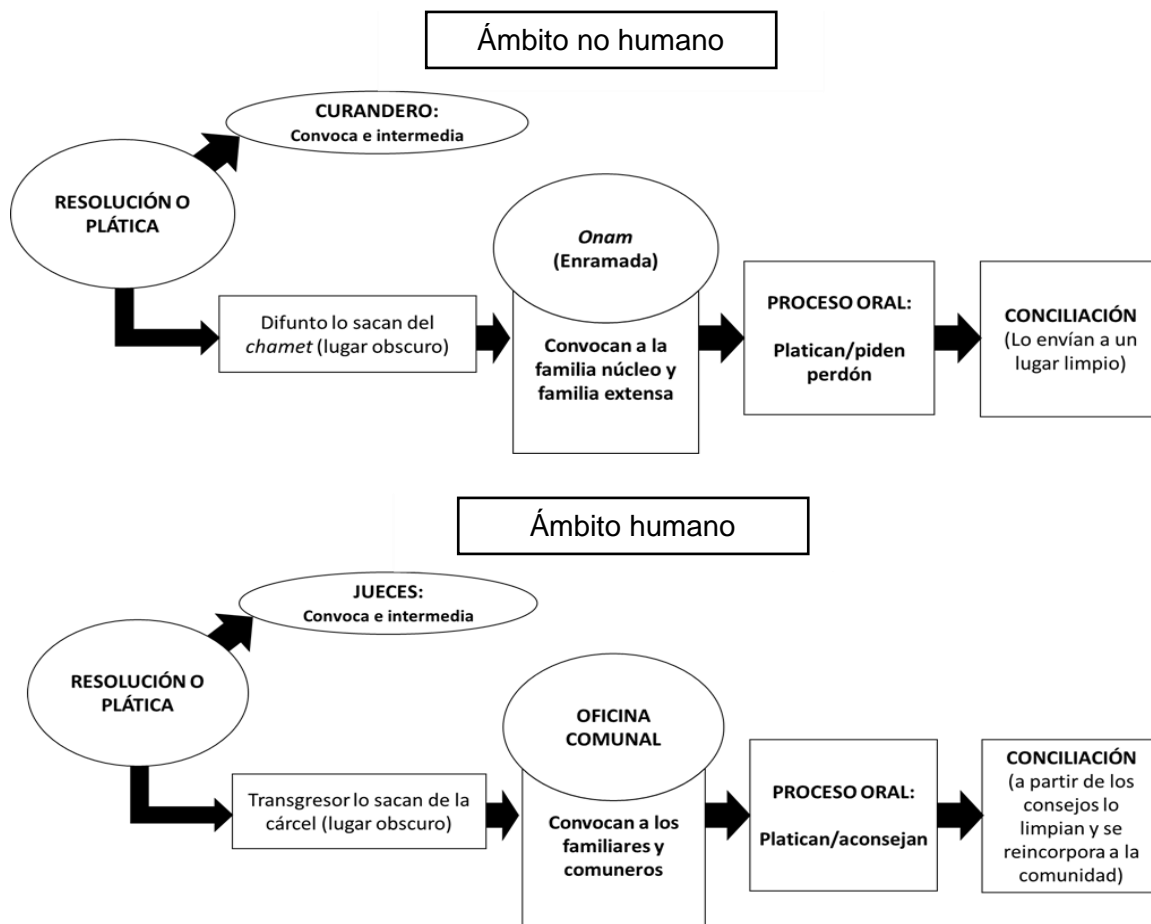


Figura 9. Procedimientos similares en los escenarios del “ámbito humano” y “ámbito no humano”. Elaboración propia.

CONCLUSIONES GENERALES

El objetivo general de ésta investigación fue analizar los principios que sustentan a la justicia tepehuana. Así a partir de estos, me fue posible explicar, por un lado, el origen de las normas, así como el sentido en que son aplicadas para mantener la regulación social entre los *o'dam*; y por otro, la lógica de las funciones de sus actores, instituciones y procedimientos de resolución. De esta manera, lo anterior se abordó a través de cuatro capítulos.

En el primero, presenté las bases teóricas y metodológicas que sustentan la investigación. Inicié con el concepto de “pluralismo jurídico”, el cual me permitió situar la discusión sobre la existencia de otras formas de concebir, producir y ejercer la justicia, es decir, que además del derecho del estado, existen nociones y prácticas jurídicas diversas. Posteriormente, a través de una revisión de trabajos que han abordado al tema, discutí mi segunda categoría de análisis, el “derecho indígena”. Ésta me permitió, por una parte, mostrar la existencia de una diversidad de sistemas de justicia dentro de los pueblos originarios de México, cada uno con sus particularidades, y por tanto, su propia manera de nombrarse. Por otro lado, me permitió retomar y adaptar algunas propuestas teóricas y metodológicas que facilitaron interpretar mis análisis. Finalmente, al seguir la propuesta del *paradigma procesual* y considerando la concepción y práctica integral de los pueblos originarios, propuse la categoría de “territorio” concebido desde los sentidos cosmogónico, político y cultural.

En el segundo capítulo contextualicé la forma de vida entre los *o'dam* de Cerro de las Papas, ya que finalmente es la que moldea y da sentido a su sistema de justicia. Así pues, en esta parte abordé al pueblo tepehuano desde su ubicación geográfica; régimen de tenencia de la tierra; densidad de población; sus escalas de organización social basada en lo familiar y comunal; infraestructura y formas de subsistencia; su organización política establecida en asamblea, cargos, fiestas y trabajos comunales; sus cargos y formas de elección, etc.

En estos dos capítulos iniciales presenté los conceptos de análisis y la contextualización para aproximarme a la comprensión de los principios de la justicia tepehuana y sus particularidades.

A partir de lo anterior, en el capítulo tercero propuse identificar tres elementos en las prácticas cotidianas, debido a que advertimos una práctica integral entre los tepehuanos, fue esa la manera para indagar sobre su sistema de justicia. Es decir, observar en dónde y en quienes reside el “vigilar”, “regular” y “sancionar” en Cerro de las Papas. De este modo, dichos elementos me permitieron mostrar que las unidades familiares y la organización comunal ocupan el papel central, puesto que, además de ser los espacios en donde se reproducen los principios de manera oral y práctica, también son los espacios de regulación y sanción. Asimismo, a partir de los análisis de casos en estos dos escenarios, por un lado, pude observar cuatro principios de vida: “ser trabajadores, vivir bien, convivencia comunitaria y nosotros necesitamos estar curándonos”; los cuales contienen diversas normas y valores que buscan preservar el “prestigio” individual y familiar, y por ende, la conducta social. Por otro lado, que éstos se materializan a través de la reprimenda y consejo oral en los procesos de resolución. Finalmente, de todo lo anterior, y con el análisis desde los tres primeros principios, se mostró que la justicia tepehuana se basa en tres directrices jurídicas, es decir, persigue los siguientes objetivos en sus escenarios de regulación: prevenir, conciliar y reincorporar al trasgresor a la familia y a la comunidad.

Ahora, entre los tepehuanos podemos encontrar varios *xidhuutu’n* o prácticas de curación/armonización, entre ellos el “ir con los curanderos”. De esta manera, durante los trabajos de campo, pude percibir que estos últimos también juegan un papel en las dinámicas de regulación social. Así entonces, emergió el principio de “nosotros necesitamos estar curándonos”, el cual se hizo una primera aproximación en el capítulo cuarto.

Para mis argumentos, partí señalando de manera general sobre la percepción que tienen los tepehuanos sobre el *ii’mda* (alma/vida) y que la sociedad *o’dam* tampoco escapa de tener disputas, rivalidades, envidias y rencores entre sus

miembros. Puesto sólo de esta manera, se entiende del por qué la existencia de *dañiarurkam* que pueden causar desequilibrios a través del *dañiar* (enfermedades o males), y por tal, la presencia de *mamkagim* (curanderos) que logran curar y regular relaciones. De esta manera, a partir de algunos casos de análisis vimos, por una parte, que el *dañiar* siempre viene antecedido o a la par de problemas sociales que se presentan en la vida cotidiana entre los tepehuanos; y por otra, que los curanderos, por medio de los sueños y ayuda de las deidades, además de equilibrar el alma y prevenir confrontaciones directas, asimismo, resuelven los casos ponderando la conciliación y reincorporación. Finalmente, con la aproximación a la conciliación con difuntos, por un lado, se presentó una aproximación a su sentido de regulación, pues en ella también se busca recuperar el equilibrio del *ii'mda*: por otro, se pudo observar la similitud de procesos en los dos escenarios: resolución comunal (ámbito humano) y conciliación del difunto (ámbito no humano).

En virtud de lo anterior, si bien fue una primera aproximación a la justicia tepehuana desde sus principios, puedo señalar las siguientes conclusiones y mencionar algunos aportes a la disciplina de la antropología jurídica.

I.- Los análisis permitieron plantear la tesis de la presente investigación, la cual sostiene que “para entender el sistema de justicia indígena tepehuana y la lógica de su vigencia, hay que abordarla desde sus propios principios, pues sólo así podemos identificar, comprender y mostrar: los espacios en donde se reproducen sus normas; sus escenarios de regulación; los actores sociales (humanos y no-humanos); sus instituciones; y procedimientos de resolución”.

Asimismo, podemos resaltar que dicha justicia tepehuana se basa en tres “directrices jurídicas” en todos sus escenarios. En primer lugar, “la prevención”, pues por un lado, siempre trata de adelantarse a los problemas antes de que se hagan grandes o complicados de resolver; y por otra, durante los procesos de resolución, se busca evitar que la persona vuelva a transgredir la misma norma. En segunda, “la conciliación”, ésta se puede ver también en los tres escenarios (familiar, comunal y con curanderos) ya que siempre se pondera por el acuerdo entre las partes. Respecto a esto, podemos coincidir con Akuavi Adonon (2008, p. 114), al plantear

que la conciliación no constituye un medio entre otros para llegar a la solución de un conflicto, sino como un fin en sí mismo. Finalmente, la tercera directriz es la “reincorporación”, puesto que en la justicia tepehuana no se busca el castigo hacia la persona que comete la transgresión, sino que reconozca su error y regrese a sus obligaciones familiares y comunales.

II.- Por otra parte, este trabajo se suma a la propuesta iniciada por Eliza Cruz (2008) y posteriormente por Francisco López (2014) de entender a la justicia o derecho indígena desde sus propios principios. Si bien, los autores anteriores parten de la propuesta de que se aborde desde “*los principios generales del derecho*” en la comunidad o desde los “*principios filosóficos jurídicos*”, respectivamente. En mi caso realicé mis análisis desde lo que definí los principios de vida en su relación con lo que llamo como los directrices jurídicos. Pues consideré que de esta manera, se puede explicar el sistema de justicia tepehuana en todos sus aspectos. Es decir, los principios me acercaron a la forma de vivir, subsistir y de organizarse entre los tepehuanos, pues debido a su práctica integral, estos permite entender la justicia *o’dam* en toda su dimensión.

Asimismo, porque coincido con Elisa Cruz (2008, pp. 36-37) al considerar que más que explicar un catálogo de normas o un reglamento, se tiene que hablar de principios. A partir de la experiencia que brinda esta investigación, puedo decir que la justicia tepehuana se caracteriza principalmente por su carácter oral; es decir, sus principios (que engloban normas y valores); procedimientos y sanciones; todos lo cual se materializan a través de la palabra o el consejo. Por tal, la oralidad hace que dicho sistema sea dinámico y flexible, pues como se vio, cada caso a resolver se toma más en cuenta el historial de la persona y su familia (prestigio), y así cada uno se juzga de una manera diferente. De esta manera, si bien un proceso puede partir de un mismo principio o norma transgredida, la sanción siempre será diferente. Así entonces, preferí hablar de principios de vida y directrices jurídicos, que en conjunto permiten explicar la lógica para mantener la regulación social.

III.- Al partir de los principios de vida, lo abordado en esta investigación también permite entrar en las discusiones sobre lo que se ha denominado “la

creencia en lo sobrenatural” y el “curanderismo” como parte de los reguladores sociales (Collier 1995, Sierra 1996, Escalante 2015). Si bien mis planteamientos fueron un acercamiento para seguir abriendo discusiones en este terreno, no obstante, con los casos que presenté, considero que los curanderos tienen una fuerte vigencia para mantener la regulación social. Faltaría mucho por analizar, pero puedo aseverar que los *xidhuutu'n* o prácticas de curación/armonización que forman parte de la vida de los tepehuanos, son los principales reguladores de conducta social. Esto es porque, dichas prácticas lo que buscan en principio, es mantener o recuperar el equilibrio del *ii'mda'* de los *o'dam* a causa de enfermedades o males, mismas que pueden desencadenar actitudes y comportamientos que afectan a terceros, y por tal, se convierten en problemas sociales.

De esta manera, como vimos entre los tepehuanos, los curanderos son parte de la vida cotidiana y de su cosmología. Por tanto, coincido con Escalante (2015, p. 65) de que “brujería” se debe de analizar y considerar como parte de la realidad normativa.

IV.- Finalmente, otro espacio en donde nos permite hacer algunos aportes, son en las discusiones sobre la comparabilidad del derecho. La cual se viene suscitando, como se comentó en el marco teórico, desde los autores fundacionales de la antropología jurídica: Max Gluckman y Paul Bohannan. Para hacer algunos comentarios, recientemente Guillermo de la Peña (2014, p. 51) y Estaban Krotz (2014, p. 20) de sus investigaciones rescatan y se plantean algunas de las siguientes cuestiones que me pueden servir como guía: ¿Existe el Derecho fuera del mundo occidental (es decir, de la tradición grecolatina? ¿Es posible y pertinente realizar estudios comparativos sobre la concepción y aplicación de las costumbres y leyes en distintas culturas, para arribar a conclusiones generales? ¿Cómo [...] pretender analizar adecuadamente el sistema jurídico de una colectividad que tiene idioma propio, sin conocer a profundidad tal idioma? ¿Cómo se puede buscar en sistemas jurídicos de sociedades indígenas, donde se encuentran mezclados de diferentes modos la estructura de poder y las creencias religiosas, exactamente lo mismo que se conoce de la cultura jurídica estatal-nacional mexicana, donde existe

una división formal de poderes, un lenguaje jurídico esotérico y una cierta separación entre iglesia y estado?

De esta manera, De la Peña dice que estos cuestionamientos “aún encuentran vigencia es las discusiones actuales [...]. Recoger, clarificar y continuar estas valiosas herencias es el desafío de la antropología jurídica actual” (2014, p. 67).

Respecto a la experiencia que brinda la presente investigación, se puede decir en relación a las dos primeras cuestiones; que entre los tepehuanos tal vez no se pueda hablar de un derecho propio como tal, sino más bien, como dice Santos (2009. p. 72), se trata de híbridos jurídicos. Es decir, es un sistema de justicia que se compone de elementos que han sido impuestos desde la colonia hasta fechas actuales. Pero que, como en muchos otros pueblos, los tepehuanos han ido apropiando y adaptando dichos elementos a su lógica de organización comunal, construyendo así, su propio modelo de justicia. Por tanto, no se puede llegar a conclusiones similares al analizar la concepción y aplicación de la justicia en diversas culturas, pues se ha mostrado desde el marco teórico, que entre los pueblos indígenas, usando el concepto de Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 67), existe un *pluralismo jurídico interno*.

Por su parte, los otros dos planteamientos resultan un poco más complicados. Esto es, siguiendo el planteamiento de que cada pueblo indígena construye su sistema de justicia a partir de su propia historia y cultura (Cruz 2008, p. 41), hace que algunos tengan diferencias más notables con el derecho occidental. Tal es el caso de los tepehuanos, los cuales tienen una forma de organización y de vida diferente, lengua propia y su visión integral del mundo, y por ende, influyen en la construcción de su sistema jurídico. En estos casos, como se mostró, se requieren otros modelos para entenderlos y explicarlos, resulta difícil trasladar conceptos y categorías del derecho occidental, ya que ésta tiene sus propios conceptos, principios y procedimientos. Por tanto, tiene su propia lógica en la búsqueda de la regulación social entre sus miembros. Sin embargo, también se

debe señalar que en algunos pueblos pueden funcionar las categorías del derecho occidental, pues depende del grado de mestizaje o modernización.

Finalmente, en un sentido práctico, ésta investigación va dirigida al pueblo tepehuano del cual soy parte. Pues considero que las investigaciones que se realizan desde la antropología jurídica, pueden ayudar, no solo a visibilizar y discutir la existencia de sistemas jurídicos diferenciados entre la academia; sino también para que los pueblos originarios puedan defender el ejercicio y preservación de sus sistemas de jurídicos, asimismo, a partir de ésta, buscar una coordinación con el derecho occidental, lo que marcaría una verdadera coexistencia en la diversidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aragón, F. O. (enero/abril, 2007). Los sistemas jurídicos indígenas frente al derecho estatal en México: una defensa del pluralismo jurídico. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, XL (118), (pp. 9-26). México: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Aragón, F. O. (2013). *De la “vieja” a la “nueva” justicia indígena: transformaciones y continuidades en las justicias de Michoacán*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Arévalo, G. (s.f). *Reportando desde un frente decolonial: la emergencia del paradigma indígena de investigación*, (pp. 51-78). Recuperado de <http://upedagogica.edu.bo/wp-content/uploads/2015/12/2.-Reportando-desde-un-frente-decolonial.pdf>.
- Adonon, A. (2008). *La conciliación: ¿es un medio o un fin en la solución de conflictos?* En: R. Huber, C. Martínez, C. Lachenal y R. Ariza (coords.). *Hacia sistemas jurídicos plurales: reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena*. Bogotá, Colombia: KONRAD-ADENAUERS-STIFTUNG e. V.
- Benítez, F. (1989). *Los indios de México*. México: Era.
- Buenrostro, M. (2012). *Sistema de justicia indígena en Quintan Roo: juzgados y jueces tradicionales* (Tesis de Doctorado). Universidad Autónoma de México, México.
- Collier, J. F. (1995). *El derecho zinacanteco: procesos de disputar en un pueblo indígena en Chiapas*. Chiapas: CIESAS-UNICACH.
- Cramaussel, C. (enero/junio, 2013). El sistema de cargos en San Bernardino de Milpillas Chico, Durango. *Culturales*, 1 (1), (pp. 69-106). Mexicali, México: Universidad Autónoma de Baja California.
- Cruz, E. (2008). Principios generales del derecho indígena. En: R. Huber, J. Martínez, C. Lachenal y R. Ariza (coords.). *Hacia sistemas jurídicos plurales:*

- reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena*. Bogotá, Colombia: KONRAD-ADENAUERS-STIFTUNG e. V.
- Cruz, E. (2014). *Derecho indígena: dinámicas jurídicas, construcción del derecho y procesos de disputa*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Delgado, G. (septiembre/octubre, 2007). El espacio de las epistemologías indígenas. *Bolivian studies journal*, (7), (pp. 1-15).
- De la peña, G. (2014). Costumbre, ley y procesos judiciales en antropología clásica: apuntes introductorios. En: E. Krotz (Ed.). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho (2da ed.)* (pp. 51-68). México: Anthropos.
- De la Rosa, A. (2003). *Historia de la política y de la justicia del tepehuano del mezquital, Durango*. México: CDI.
- Díaz, F. (2004). *Comunidad y Comunalidad*. Recuperado de <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Comunidad.%20y%20comunalidad.pdf>.
- Escalante, Y. (1994). *Etnografías jurídicas de rarámuris y tepehuanos del sur*. México: INI.
- Escalante, Y. (2015). *El racismo judicial en México: análisis de sentencias y representación de la diversidad*. México: Juan Pablos Editor, S.A.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vidas, redes (trad. Eduardo Restrepo)*. Colombia: Envión.
- Escobar, A. (2015). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Colombia: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Falk, S. (2005). Introduction to the Early Classics of Legal Ethnography. En *Law and Anthropology* (pp. 67-76). Australia: Blackwell Publishing Ltd.
- Figuera, S. (2015). *Jurisdicción especial indígena en Latinoamérica: una referencia específica al sistema jurídico colombiano*. Barranquilla, Colombia: Universidad del Norte-IBAÑEZ.

- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas (11 reimp.)*. Barcelona, España: Gedisa.
- Gómez, M. (2014). "Derecho indígena y constitucionalidad". EN: E. Krotz ed. *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho* (2da, ed.) (pp. 235-277). México: Anthropos.
- Gómez, H., Tobar, J. y Ruiz, C. (s.f). *Mitopoéticas y política de las justicias indígenas*. Colombia: Autores.
- Gómez, H. (2000). *De la justicia y el poder indígena*. Popayán, Colombia: Universidad de Cauca.
- Gómez, H. (2008). D-escribiendo las justicias orales indígenas. En H. Gómez, y C. Gnecco (eds.). *Representaciones legales de la alteridad indígena* (pp. 199-283). Colombia: Colciencias-Universidad del Cauca.
- Gómez, H. (2015). *Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político*. Bogotá, Colombia: Consejo Superior de la Judicatura.
- Guber, R. (2014). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Argentina: Siglo veintiuno.
- Gunderman, H. (2001). El método de los estudios de caso. En M. L. Tarrés (ed.). *Observar, escuchar, comprender y sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (pp. 251-288). México: Porrúa-El Colegio de México-F L A C S O.
- Gluckman, M. (1969). The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia. En V. Aubert (comp.). *Sociology of Law*. Great Britain: Penguin Education.
- Hamel, R.E. (1990). Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario y positivo. En R. Stavenhagen y D. Iturralde (comp). *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina* (pp. 205-230). México. Instituto Indigenistas Interamericano: Instituto Interamericano de Derecho Humanos.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (2009). *Etnografía: métodos de investigación*. España: Paidós básica.

- Kottak, C. (2003). *Espejo para la humanidad: introducción a la Antropología Cultural* (3ra ed.). España: McGRAW-HILL.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4(8), (pp. 5-11).
- Krotz, E. (2014). Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica. EN: E. Krotz ed. *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho* (2da, ed.) (pp. 13-49). México. Anthropos.
- López, F. (septiembre/diciembre, 2014). Normas y principios jurídicos entre los *ñuú savi*. *Diario de campo, tercera época, 1* (4-5) (pp. 42-47). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López, R. y Vázquez, A. (2015). Tejiendo naturalezas: territorialidad, poder y gobernanza de los manantiales de San Ildefonso Tultepec, Querétaro. En A. Terven (comp.). *Visiones antropológicas de un mundo contemporáneo* (vol. 1). México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Lewis, J. (1983). *Antropología simplificada* (15ed.). México. Compañía General de Ediciones.
- Maldonado, K. y Terven, A. (2008). *Los juzgados indígenas de Cuetzalan y Huehuetla: vigencia y reproducción de los sistemas normativos de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla*. México. CDI - CIESAS - CONACyT.
- Maldonado, B. (2013). Comunalidad y responsabilidad autogestiva. En A. Nahón (ed.). *Cuadernos del sur, revista de ciencias sociales*, 34, (pp. 21-28). Oaxaca, México. CIESAS: INAH: UABJO.
- Martínez, J. (2013). Origen y ejercicio de la comunalidad. En A. Nahón, (ed.). *Cuadernos del sur, revista de ciencias sociales*, 34, (pp. 83-90). Oaxaca, México. CIESAS-INAH-UABJO.
- Palechor, L. (enero/junio, 2010). Epistemología e investigación indígena desde lo propio. En L. Verdugo (ed.). *Revista guatemalteca de educación*, 2(3), (pp. 195-227). Guatemala: Instituto de Lingüística e Interculturalidad de la Universidad Rafael Landívar.

- Quijano, O. (2012). *Ecosimías: visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*. Colombia: Universidad Andina Simón Bolívar-Universidad del Cauca.
- Quiñones, C. (2011). *Estudio histórico del título de tierras de los pueblos de la Sierra Tepehuana, 1705* (Tesis de maestría). Universidad Juárez del Estado de Durango, Durango.
- Reyes, A. (2006a). *Tepehuanes del sur*. México: CDI.
- Reyes, A. (2006b). Los que están benditos: el mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán. México: INAH.
- Reyes, A. (2009). Aprendiendo a soñar: el papel de los sueños como motores de reflexividad entre los tepehuanos del Sur de Durango, México. *Indiana, Ibero-Amerikanisches Institute*, 26, (pp. 47-60).
- Reyes, A. (2010a). Sistemas normativos en comunidades indígenas: Tepehuanes del sur. En N.P. Alvarado (coord.). *Sistemas normativos indígenas huichol, cora, tepehuano y mexicano* (pp. 135-201). México: CDI.
- Reyes, A. (2010b). Formas de gobierno y autoridades indígenas: el caso de los tepehuanos de Durango. México: CDI.
- Reyes, A. (2015). *The perpetual return of the ancestors: an ethnographic account of the southern tepehuan of México and their deities* (Tesis de Doctorado). University of St Andrews, Escocia.
- Santos, B. (2009). *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho*. Bogotá, Colombia: Instituto Latinoamericano Servicios Legales Alternativos (ILSA).
- Sánchez, E. (2010). *Justicia y pueblos indígenas de Colombia: la tutela como medio para la construcción del entendimiento intercultural* (3era ed.). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Sierra, M.T. (agosto, 1993). Usos y desusos del derecho consuetudinario indígena. *Nueva Antropología*, XIII (44), pp. 17-26. México. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15904403>.
- Sierra, M. T. (septiembre/diciembre, 1996). Antropología jurídica y derechos indígenas: problemas y perspectivas. *Dimensión Antropológica*, 8, (pp. 55-

<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1439>.

- Sierra, M.T. (2002). Derechos indígenas: herencias, construcciones y rupturas. En G. De la peña, y L. Vázquez (coords.). *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. México: INI-CONACULTA-FCE.
- Sierra, M.T. (2011). Pluralismo jurídico e interlegalidad: debates antropológicos en torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento. En V. Chenaut, M. Gómez, M. Ortiz y M.T. Sierra (coords.). *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización* (pp. 385-406). México: CIESAS-FLACSO.
- Sierra, M.T. y Chenaut, V. (2014). Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas. En E. Krotz (ed.) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho* (2da ed.) (pp. 113-170). México. Anthropos.
- Soto, O. (2016). *La conquista de un bosque: la explotación forestal en Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, 1940-2000* (Tesis de Maestría). Universidad Juárez del Estado de Durango, Durango.
- Smith, L. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- Stavenhagen, R. (1990). Derecho consuetudinario indígena en América Latina. En R. Stavenhagen, D. Iturralde (comps.). *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina* (pp. 27-45). México: Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Terven, A. (2009). *Justicia indígena en tiempos multiculturales: hacía la conformación de un proyecto colectivo propio: la experiencia organizativa de Cuetzalan* (Tesis de Doctorado). Universidad Autónoma de México, México.
- Terven, A. (2012). Mirar cómo. En A. Vázquez, y A. Terven (coords.). *Tácticas y estrategias para mirar en sociedades complejas: apoyo didáctico para la*

- investigación sociocultural* (pp. 87-111). México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Valdivia, M.T. (2001). En torno al sistema jurídico. En R. Ramos (ed.). *Anales de la antropología*, 35, (pp. 63-77). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Autónoma de México.
- Valdivia, M.T. (2002). Normas jurídicas y sistemas de cargos mixes. En R. Ramos (ed.). *Anales de la Antropología*, 36, (pp. 93-116). México: Instituto de investigaciones antropológicas de la Universidad Autónoma de México.
- Vasilachis, I. (2006). La investigación cualitativa. En *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 23-64). Barcelona, España: Gedisa.
- Vázquez, A. (2012). Introducción. En A. Vázquez, y A. Terven (coords.). *Tácticas y estrategias para mirar en sociedades complejas: apoyo didáctico para la investigación sociocultural* (15-26). México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Velasco, H. y Díaz, A. (2015). *La lógica de la investigación etnográfica: un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela* (6ta ed.). Colombia: trota.
- Wilson, S. (2001). What is indigenous research Methodology? *Canadian Journal of Native Education*, 25 (2), (pp. 175-180).