

SOCIOLOGÍA *VERSUS* COSMOLOGÍA, LA ONTOLOGÍA EN EL SISTEMA JURÍDICO INDÍGENA

IVÁN PÉREZ TÉLLEZ

ivan.perez.tellez@gmail.com

RESUMEN

La impartición de justicia en las comunidades indígenas enfrenta la necesidad de compaginar el derecho positivo y los sistemas normativos indígenas. La problemática de la falta de diálogo entre ambos sistemas surge en la práctica cuando se trata de atribuir una acción a un sujeto. Por un lado, para los pueblos indígenas el cosmos está poblado de *existentes* humanos y no-humanos que poseen una *agencia* y una intencionalidad que repercute la vida cotidiana de los individuos. De tal forma, la acción violenta en la esfera humana puede ser atribuida a alguna de las distintas potencias que habitan el cosmos, como sucede en el caso de la brujería. Por otro lado, el derecho positivo no contempla que los delitos puedan ser cometidos por agentes no-humanos. En este punto se rompe la capacidad del diálogo, lo cual permite pensar en las necesidades de un peritaje antropológico que posibilite entender, en su conjunto, las cosmologías indígenas y sus implicaciones jurídicas.

PALABRAS CLAVE

Cosmología, derecho positivo, sistema normativo indígena, peritaje antropológico.

ABSTRACT

The delivery of justice in indigenous communities faces the need to reconcile the positive law and indigenous normative systems. The problems of the lack of dialogue between these two systems arise in practice when it comes to assign an action to a subject. On the one hand, for indigenous peoples, the cosmos is populated with existing human and non-humans that possess an agency and an intentionality that affects the daily life of individuals. In such a way that violence in the human sphere can be attributed to any of the various powers that inhabit the cosmos, as happens in the case of witchcraft. On the other hand, positive law does

not consider that offences may be committed by non-human agents. At this point the ability to dialogue breaks, suggesting about the needs of an anthropological expertise that enables an understanding, as a whole, of the indigenous cosmologies and its legal implications.

KEY WORDS

Cosmology, positive law, indigenous legal system, anthropological expertise.

Este trabajo pretende abonar a una discusión, en apariencia sencilla, que surge de los “mal entendidos”, de las “incomprensiones mutuas”, que se suscitan entre dos formas radicalmente distintas de entender lo que es lo “humano”, la justicia o el derecho, así como sus implicaciones en el sistema jurídico indígena y el nacional.

Por lo general, los problemas que se plantean a la hora de compaginar el derecho positivo con los sistemas normativos indígenas, sobre todo en lo referente a la impartición de justicia, son de carácter sociológico. Es decir, la forma en que un sistema de justicia, u otro, intenta resolver un conflicto, un delito, etcétera, se centra normalmente en la manera en que se le atribuye una acción a un sujeto. Así, ya sea en las instancias de gobierno de impartición de justicia que proporciona el Estado —por medio de jueces y abogados—, o bien a partir de mecanismos comunitarios —a través de las autoridades tradicionales y el derecho consuetudinario—, se trata de solventar un conflicto y resarcir el agravio o el daño.

El primer modelo es el del derecho positivo, el segundo es de raigambre colonial. Si bien ambos sistemas de impartición de justicia poseen una innegable herencia europea, el segundo es más una apropiación de un sistema impuesto pero “digerido”, tras siglos de manejo por los pueblos indígenas. Sucede un poco como con otras instituciones coloniales, por ejemplo el sistema de cargos, el cual fue apropiado de tal modo que las comunidades indígenas del país terminaron por conformar un sistema civil y religioso propio, mismo que estructuró la vida comunitaria con base en nociones de autoridad, poder o jerarquía bastante indígenas, centradas muchas veces en la mitología y, por ende, en cosmología local (Millán 2007).

Pero más allá de las incompatibilidades de ambos sistemas jurídicos, se encuentra una “incomprensión” mutua en cuanto a los *agentes* que intervienen en un “caso”. El verdadero choque cultural se da en términos bastante más complejos y radicales, pues se trata, finalmente, de un choque de cosmologías.

Para los pueblos indígenas del país —y amerindios, en general— el cosmos está poblado por diversos sujetos humanos y no-humanos (Viveiros de Castro 2010). Así, los sucesos de la vida ordinaria muchas veces son consecuencia de la interacción que guardan ambos colecti-

vos; las más de las veces, las relaciones entre estos sujetos son mediadas por un especialista ritual. Algunas veces en su papel de curandero, y otras en su carácter de brujo, el ritualista negocia con las potencias para que incidan en la vida de sus congéneres, algunas veces provocando el daño y otras retirándolo. Así, la enfermedad es entendida como un proceso de “pérdida del alma” debido a la acción predatora de un brujo, en su carácter de *nahual*, o al de una “potencia” que actúa por mandato de un brujo, o debido al propio arbitrio de la divinidad. Aquí el ritualista opera como un traductor de intereses, como el encargado de regular las interacciones entre personas humanas y no-humanas.

Sea como sea, en las comunidades indígenas la muerte de una persona puede ser atribuida a la acción de alguna de las distintas *potencias* que habitan el cosmos —divinidades, muertos, dueños, nahuales. De manera que cuando existen indicios y sospechas de brujería se desencadena una serie de acciones violentas; ya sea a través de un ritualista, o simplemente a través del ejercicio directo de la violencia física. No es extraño, entonces, que en las comunidades indígenas el asesinato se justifique porque el homicida se sabía, y se sentía, embrujado (González González s.f.).

El peritaje antropológico, multiplicando *naturalezas*

Ante una multiplicación de *sujetos*, el peritaje antropológico tiene mucho que decir. Mostrar la pluralidad de *agentes* humanos y no-humanos que participan del cosmos indígena arroja luz sobre cómo es entendido un conflicto agrario, una riña familiar, la muerte de un infante o, en términos más generales, la brujería. Lejos de ser un todo armónico, las comunidades presentan a su interior una serie de conflictos que en ocasiones devienen en verdaderas *vendettas*, como sucede, por ejemplo, en el caso del pueblo triqui de San Juan Copala, Oaxaca (López Bárcenas 2009).

El conflicto es, en efecto, constitutivo de las comunidades, en tanto la envidia y la brujería aparecen como mecanismos fortísimos de desahogo de tensiones al interior de los pueblos indígenas. Por ejemplo, entre los teneek de la huasteca veracruzana, Anath Ariel de Vidas evidencia cómo la envidia es un verdadero regulador de las relaciones sociales y estructura las representaciones de la carencia y la marginalidad (Ariel de Vidas 2003); algo similar sucede entre los zoques de Chiapas, donde se trata de neutralizar las envidias por medio de la participación en el sistema ceremonial (Thomas 1974). Por su parte, algunos estudios hablan de la importancia de los sistemas de cargos como reguladores de la riqueza en las comunidades, y bajo la presión de ser objeto de brujería (Holland 1963). Incluso el cambio religioso es visto como una forma más de resguardarse de la brujería (Pitarch 2013).

¿De qué hablamos cuando hablamos de brujería? Por lo común se hace referencia a la continuación de la violencia por otros medios, la continuación de la guerra por otros medios (Viveiros de Castro 2010). Y, por otra parte, ¿qué tipo de implicaciones tienen los estudios que los especialistas realizan sobre temas como el chamanismo o la brujería? Acaso, tender un puente para intentar comprender la realidad indígena no solo en términos de sus “usos y costumbres” o sus “sistemas de cargos”, sino algo quizá más radical: llevar a comprender en términos ontológicos la relación que guardan humanos y no-humanos, y cómo este tipo de conexiones y este acervo singular genera una *cosmopolítica* en la que algunos conflictos jurídicos cobran sentido.

Normalmente la antropología ha estudiado, en términos de sistemas jurídicos, los aspectos mucho más sociológicos. Así, por ejemplo, estudia fenómenos como el de las Guardias Comunitarias del estado de Guerrero donde el sistema jurídico no reposa en unos jueces —idealmente objetivos— sino en una asamblea. Donde la forma en que se debe resarcir el daño no es siempre punitiva sino conciliadora, y donde lo que interesa es que el infractor comprenda que ha actuado mal y se “reeduque”. Todo estos aspectos son, podría decirse, visibles, empíricamente comprobables, no se representan como aspectos de una otredad radical. Se trata de fenómenos sociológico, no intervienen otras personas, humanas o no.

En este sentido, y en el mismo terreno sociológico, en algunos casos el peritaje antropológico sirve para determinar la competencia lingüística de una persona que se dice indígena, o saber si efectivamente el inculpado es, o no, indígena (Heiras 2010). También para atender otros asuntos lingüísticos: el grado de monolingüismo, competencia en el español, etcétera. Pero aquí queremos ensayar sobre otra cosa distinta, queremos hablar de incompatibilidad de “entendimientos”, de la multiplicación de *sujetos*, es decir de la cosmología indígena y su correlato en el sistema jurídico, en cómo se entiende un “delito”, y cómo y de qué manera se puede encontrar a los culpables.

Brujería, chamanismo y administración de la violencia

La brujería, finalmente, se trata no solo de una violencia simbólica sino de una violencia que recurre a otras *agencias* para realizar la acción dañina. Nos encontramos, obviamente, en un mundo no *naturalista* (Descola 2005) sino en un cosmos repleto de *sujetos*. Así, en las comunidades indígenas es perfectamente posible embrujar a un contrario y asesinarlo por medio de la brujería, y todo el mundo entenderá que es así, y este hecho hará comprensible una venganza, o que alguien tome la justicia en sus propias manos, pues saben que una persona puede ejercer violencia sobre un contrario por otros medios. Es decir, recurriendo a los “muertos

en desgracia”, a los malos aires, o al propio diablo, a quien, por medio de la intervención de un curandero en su faceta de brujo, se puede acudir para solicitar sus servicios a cambio de una suerte de soborno que las más de las veces se ofrece en forma de donaciones alimenticias.

Entre los nahuas de la sierra norte de Puebla, por ejemplo, las potencias nefastas están siempre ávidas, son seres carentes, y los chamanes, en su investidura de brujos, lo saben, por ello solicitan sus servicios y éstas no se pueden negar una vez que han recibido una ofrenda (Pérez Téllez 2011). El predominio de la violencia se centra, así, en estos chamanes que lo mismo pueden curar que dañar a sus congéneres. Los ejecutores de la violencia, los encargados de provocar el daño, los encargados de la brujería son seres rapaces, se trata de alguna clase de muertos que, debido a que no “amortizaron” su cuerpo, están particularmente ávidos y son seres muy virulentos.

A estos seres se recurre a menudo para provocar muertes, para ejecutar el deseo de una persona que quiere causarle daño a otra. Estos *aires* —*yeyekame*, en náhuatl— son seres sumamente reales para los nahuas, no se cuestiona su existencia “real” y su poder. Incluso, desde la perspectiva nahua, cualquier tipo de enfermedad puede tener como causa última la intervención de las potencias no-humanas. Así que en caso de sospecha, el pronóstico último está reservado al chamán: él ha de decir si se trata de violencia ejercida por medio de la brujería, y también es el medio para resolver el problema, tanto si se opta por vengarse por medio de la brujería o si, por el contrario, se quiere cerrar el ciclo.

¿Cómo compaginar esta cosmología indígena con la de los jueces del Estado mexicano? ¿Hay alguna manera? En términos concretos: ¿qué sucede cuando una persona mata a otra por saberse embrujado?, ¿cómo reacciona el sistema jurídico mexicano? El caso estudiado por Mauricio González González es ejemplar en este sentido. Según el peritaje antropológico, en la huasteca hidalguense un hombre asesina a machetazos a una mujer porque se sabía embrujado y moribundo por ella. La mujer, que a un tiempo es víctima-victimario, es asesinada por el señor que también es victimario-víctima. Cuando el caso llega a una instancia de justicia estatal se solicita un peritaje para saber si existen “brujos” entre los nahuas de la huasteca hidalguense y, por tanto, si es cierto que la brujería existe y, en todo caso, para saber si es un atenuante en el caso, o si efectivamente la reacción de asesino se trata de una “respuesta cultural” (véase Valdivia Dounce 1994:29-30). Aquí, ante el choque cultural, se requiere un peritaje antropológico.

Años atrás, en la década de los noventa, Teresa Valdivia Dounce había planteado el problema en su introducción para un libro que había compilado (Valdivia Dounce 1994). En *Usos y costumbres de la población indígena de México. Fuentes para el estudio de la normatividad (antología)*, dice: “El culpable de daño con brujería puede ser el mismo brujo, o bien, terceros que contratan sus servicios. A veces, la simple sospecha de haber sido embrujado por

alguien causa tal temor en las personas que toman la justicia en sus manos y actúan contra el responsable” (1994:30).

Pese a que existen registros de este tipo de fenómenos, de esta incompatibilidad de entendimientos, seguimos en la misma situación. A pesar del auge en el registro de las cosmologías indígenas, el reconocimiento de estas realidades en términos normativos y, en términos más generales, el reconocimiento legal de los sistemas jurídicos y normativos indígenas está lejos de ser simétrico, en un Estado-nación que reconoce incluso constitucionalmente los derechos de los pueblos indígenas (Artículo 2 Constitucional).

Conclusiones

Más que plantear modos de instrumentar mecanismos que contemplen la cosmología indígena, más allá de los meros peritajes antropológicos a los que recurre el sistema jurídico mexicano, se trata de visibilizar el fenómeno. Quizás son necesarios más trabajos académicos que ensayen sobre esta problemática para que el sistema jurídico sea sensible a la alteridad indígena. Para que al contemplar estas variables culturales se piense en algo más que en un simple atenuante, que se subvierta el cauce de las cosas y se permita a los pueblos indígenas solventar este tipo de situaciones, tanto en el ámbito jurídico nacional como por medio de mecanismos de derecho consuetudinario.

En este sentido, los Juzgados Indígenas, implementados a través del Tribunal Superior de Justicia de la Federación, que funcionan en distintas regiones del país, podrían solventar, si tuvieran mayores atribuciones, ese choque de modos de entender qué es una “persona”, y de qué derechos y obligaciones es sujeto. Por ejemplo, en el Juzgado Indígena de Pahuatlán, donde hay intérpretes nahuas y otomíes y el juez es también una persona indígena que “comparte” la lógica cultural de los implicados, frecuentemente es utilizado por los indígenas del municipio para resolver conflictos que el derecho positivo no contempla.

En ese juzgado, los temas de brujería son muy frecuentes, según se puede constatar en el libro de registro de atenciones (revisado en 2010). En estas instancias, la argumentación, a favor o en contra de los implicados, puede venir de la consulta a un chamán y se pueden tomar los procesos adivinatorios consultados como prueba a favor de un argumento, sin que se requiera traducir —en términos de peritajes antropológicos— lo que, idealmente, posee un entendimiento mutuo del fenómeno.

Otro recurso posible es contemplar las implicaciones que tiene otorgarle mayores atribuciones a las figuras de autoridad en las juntas auxiliares, donde los jueces de paz pueden dar cauce a conflictos que de otro modo requerirían peritajes antropológicos. Como en el

caso de la comunidad nahua de Cuacuila, en la sierra norte de Puebla, donde un joven chamán puede ser acusado ante el juez de paz por no cumplir con sus deberes maritales con su también joven esposa. Y cómo es que el padre del joven acude en su defensa argumentando que no es que su hijo no quiera tener encuentros sexuales con su esposa, sino que sus *nenkawa* —sus fetiches chamánicos, que son pensados como una esposa suplementaria— no lo dejen. Este simple “drama” familiar no tendría ningún sentido en un instancia de procuración de justicia gubernamental, pero entre los nahuas serranos es completamente pertinente “demandar” a un esposo que incumple no sólo con sus obligaciones, sino en términos más generales, con “su trabajo” de marido. En un hecho tan doméstico salta ya a la vista que el universo indígena está poblado por muchos más sujetos, los cuales inciden en el mundo ordinario por lo que son variables que deben ser contempladas.

Finalmente, este trabajo sólo explora, de manera somera, la colisión y las implicaciones en términos de conflicto de estos dos “entendimientos” a nivel jurídico. Dada la relación asimétrica entre ambos sistemas —consuetudinario y derecho positivo—, considero que la antropología tiene mucho que aportar.

Bibliografía

Ariel de Vidas, Anath

2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. CIESAS-CEMCA, México.

Bárceñas, Francisco

2009 *San Juan Copala: Dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*. UAM-Xochimilco, México.

Descola, Philippe

2003 *Antropología de la Naturaleza*. IFRA- Lluvia Editores, Perú.

González González, Mauricio,

s.f. *Crónica de un desencuentro: la brujería nahua frente a la psicopatología*. Mecanuscrito.

Heiras Rodríguez, Carlos.

2010 *Dos experiencias en un peritaje en materia sociocultural: de la identidad etnolingüística a la etnicidad monolingüe, un caso otomí oriental*. Mecanuscrito.

Holland, William R.

1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas: un estudio del cambio sociocultural*. INI, México.

Lazcarro Salgado, Israel

2008 Mutación chamánica y balance de poderes: curanderos otomíes en la Huasteca veracruzana. *Diario de Campo* 100:10-24.

Millán, Saúl

2007 *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. INAH, México.

Pérez Téllez, Iván

2011 Chamanismo y existentes, la relación entre humanos y no-humanos entre los nahuas de Cuacuila Huachinango. En *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, editado por Laura Romero, pp. 83-96. BUAP, México.

Pitarch, Pedro

2013 *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*. Artes de México, México.

Thomas, Norman D.

1974 *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. Sepsetentas, México.

Valdivia Dounce, Teresa

1994 Introducción. En *Usos y costumbres de la población indígena de México. Fuentes para el estudio de la normatividad (antología)*, editado por Tera Valdivia Dounce, pp. 15-36. INI, México.

Viveiros de Castro, Eduardo

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores, España.