

Wolfgang Gabbert

Cultura, Cambio Social y Estado – Dinámicas de Etnogénesis y Movilización Política

KLA Working Paper Series

Herausgegeben vom
Kompetenznetz
Lateinamerika

Published by the
Research Network for
Latin America

Publicados por la
Red de Investigación sobre
América Latina

Publicados pela
Rede de Pesquisa sobre
América Latina

Working Paper, No. 3, 2013

Universities participating in the Research Network



Copyright for this edition: Wolfgang Gabbert

Editing and Production: Sarah Albiez-Wieck, Corinna Di Stefano

The KLA Working Paper Series serves to disseminate first results of research projects in order to encourage the exchange of ideas and academic debate. Inclusion of a paper in the KLA Working Paper Series does not constitute publication and should not limit publication in any other venue. Copyright remains with the authors.

All working papers are available free of charge on our website www.kompetenznetz-lateinamerika.de

How to cite this paper: Gabbert, Wolfgang 2013: „Cultura, Cambio Social y Estado – Dinámicas de Ethnogénesis y Movilización Política“, KLA Working Paper Series No. 3; Kompetenznetz Lateinamerika - Ethnicity, Citizenship, Belonging; URL: http://www.kompetenzla.uni-koeln.de/fileadmin/WP_Gabbert.pdf.

Imprint

Kompetenznetz Lateinamerika

Ethnicity, Citizenship, Belonging

Godesbergerstr. 10

50968 Köln

Germany

E-Mail: info-kla@uni-koeln.de

Tel: + 49 0221 470 5480

Homepage: www.kompetenznetz-lateinamerika.de

ISSN: 2199-0298

The research Network on Latin America cannot be held responsible for errors or any consequences arising from the use of information contained in this Working Paper; the views and opinions expressed are solely those of the author and do not necessarily reflect those of the Research Network.

Wolfgang Gabbert

Cultura, Cambio Social y Estado – Dinámicas de Etnogénesis y Movilización Política

Abstract

El texto que sigue discute brevemente algunos aspectos del concepto de la etnicidad y su relación con el Estado. Después se analiza ciertos problemas relacionados con las medidas tomadas por muchos países de América Latina para reconocer el carácter multiétnico de la nación y revalidar las prácticas jurídicas consuetudinarias de las poblaciones indígenas. Se presenta material empírico de México donde se han introducido nuevas instituciones y formas de jurisdicción, supuestamente, más cercanas geográfica- y culturalmente a la población indígena, en una cantidad considerable de Estados de la federación. Se analiza el rol que las constituciones, leyes y decretos de la "justicia indígena" en los cuatro Estados del sureste mexicano (Campeche, Chiapas, Quintana Roo y Yucatán) asignan a los conceptos pueblo, cultura y tradición, que son claves tanto para la discusión política sobre la autonomía como para el debate científica en la antropología.

Biographical Notes

Wolfgang Gabbert es antropólogo (habilitación en 2000) y sociólogo (doctorado en 1991) y miembro de la Red de Investigación sobre América Latina. Ha trabajado sobre etnicidad y nacionalismo, antropología de la violencia, antropología política y jurídica, movimientos sociales y la historia y situación actual de las poblaciones indígenas y afrocaribeñas de México y América Central. Es autor del primer estudio de fondo sobre la población afrocaribeña de Nicaragua (*Creoles – Afroamerikaner im karibischen Tiefland von Nicaragua*. Münster: Lit 1992).

Índice

1. Introducción.....	3
2. Etnicidad y Estado	3
3. Pueblos imaginados – pueblos en construcción	5
4. El rol de la tradición	8
5. Normas de ¿quién?	9
5. Conclusión	11
6. Bibliografía.....	15

1. Introducción

Desde la década de los ochenta, las constituciones de muchos países de América Latina han sido reformadas para reconocer el carácter multiétnico de la nación y revalidar las prácticas jurídicas consuetudinarias de las poblaciones indígenas.¹ En México, la discusión acerca de los derechos indígenas ha sido activada; entre otras razones, por las repercusiones políticas de la insurrección neozapatista en Chiapas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. Confrontados con el debate intenso y conflictivo sobre la autonomía indígena y para recuperar la legitimidad perdida, los gobiernos federales y estatales han elaborado diferentes proyectos con el objetivo de fortalecer los derechos indígenas. En una cantidad considerable de Estados de la federación se han introducido nuevas instituciones y formas de jurisdicción, supuestamente, más cercanas geográfica- y culturalmente a la población indígena.²

En lo que sigue quiero primero aclarar brevemente algunos aspectos del concepto de la etnicidad y su relación con el Estado. Después voy a discutir ciertos problemas relacionados con las medidas tomadas por muchos países de América Latina para reconocer el carácter multiétnico de la nación y revalidar las prácticas jurídicas consuetudinarias de las poblaciones indígenas.

Me serviré de material empírico de México donde se han introducido nuevas instituciones y formas de jurisdicción. Voy a analizar el rol que las constituciones, leyes y decretos de la "justicia indígena" en los cuatro Estados del sureste mexicano (Campeche, Chiapas, Quintana Roo y Yucatán) asignan a los conceptos pueblo, cultura y tradición, que son claves tanto para la discusión política sobre la autonomía como para el debate científica en la antropología.

2. Etnicidad y Estado

1.) El debate si la etnicidad es un fenómeno historicamente reciente o si se podría usar ese concepto para épocas anteriores a la era de los mal llamados descubrimientos europeos iniciado en el siglo XV no está concluido todavía. Por supuesto, mucho depende de como definimos el concepto. No voy entrar en esta problemática ahora. Basta decir que no considero a comunidades étnicas o naciones como formas naturales y ubicuas de organización social. En su lugar secciones importantes de la humanidad han sido organizados en reinos dinásticos, clases de matrimonio, grupos socio-profesionales, líneas de parentesco o grupos locales. Este mosaico de lealtades y diferenciaciones culturales, sociales y políticos interseccionados que involucraban al individuo era mucho más complejo

¹Una parte de los argumentos presentados aquí está publicada en Gabbert 2003; 2004b; 2011a; 2011b.

²Véase, por ejemplo, López Bárcenas 2002; Assies et al. 2006.

y sutil que la simple idea eurocéntrica del "pueblo" o "tribu" entendidos como entidades socio-políticas con su propia cultura y separados nítidamente uno del otro.

Sea como sea, autores como Gellner (1983), Anderson (1991), Rothschild (1981), Nash (1989) y Brass (1991) consideran la etnicidad y la nacionalidad, entendidas como la politización de las diferencias culturales, como fenómenos genuinamente modernos asociados con cambios en la base de la legitimidad política en los Estados.

Hasta la Revolución Francesa en Europa, la población del país fue concebida por las élites gobernantes simplemente como una colección de individuos incivilizados e incultos. Desigualdad y dominación eran consideradas "voluntad de Dios" y, por consiguiente, inmutables. Con el desarrollo del pensamiento nacionalista, sin embargo, la gente comenzó a ser considerada como una comunidad política soberana cuyos miembros están unidos por una historia y una cultura comunes entre sí.³ Ya no se legitimaba la dominación política "desde arriba", haciendo referencia al "derecho divino", la línea de sucesión, la provisión bíblica, la conquista ó el matrimonio entre dinastías, sino "desde abajo", de la voluntad y los intereses de los gobernados.⁴

El Estado-nación moderno, que nació de este proceso, ha existido no mucho más de 200 años, pero ha sido muy exitoso en inculcar la idea que cada ser humano pertenece a una comunidad cultural separada de otras tales comunidades por fronteras claras. Propagando en las escuelas públicas y otras instituciones que las comunidades étnicas o nacionales son la forma "natural" de organización social, el Estado ha tomado parte en la generalización de etnicidad y nacionalismo. Las personas han sido enseñadas a leer el pasado como la historia, para atribuir la fuerza de argumento a ello con respecto a la evaluación de condiciones presentes, y para ver organismos sociales (pueblos), no individuos, como actores históricos.⁵ Parece sumamente probable que el siglo XXI verá el triunfo final de esta idea originalmente occidental. De ahí, confrontado con la necesidad de demostrar su Indianidad y de adaptar su discurso a las categorías occidentales para obtener beneficios del gobierno, de las ONGS o de las agencias de desarrollo internacionales, organizaciones de los Tukano, por ejemplo, han comenzado a presentar sus grupos "tradicionales" lingüísticos exogámicos como "comunidades étnicas", cada una con su propia cultura y organización social, política y religiosa.⁶

2). El Estado ha jugado un papel importante en la conformación de las relaciones étnicas e interétnicas en un segundo sentido. El Estado no es contento en conformarse con las categorías sociales o étnicas existentes, pero con sus propias normas administrativas crea otras nuevas. Como es bien sabido, muchas "tribus" de África y Asia no son reliquias de un pasado lejano, sino el resultado de la acción administrativa de los Estados coloniales. Por otra parte, el Estado es un importante distribuidor de recursos. Los criterios aplicados por la

³Véase, por ejemplo, Greenfeld 1992; Hannaford 1996.

⁴Véase, por ejemplo, Kohn 1968:64; Rothschild 1981:11-13.

⁵Véase Fardon 1987:173, 177-178; Gabbert 2006:86, 91-93.

⁶Véase Jackson 1995:12-15.

administración para la asignación de recursos con frecuencia son de la mayor importancia para la expresión de la etnicidad. Como Paul Brass dice:

"Muchas categorías y grupos ni siquiera son reconocidos por las autoridades censales, es decir, los grupos ni siquiera se cuentan en el sentido literal del término, y, en tales casos, tampoco 'cuentan' políticamente en el sentido figurado del término."⁷

Algunas categorías o grupos son separadas para recibir una protección especial o recibir privilegios del Estado, a otros se da o niega la ciudadanía, da o niega la representación política, da o niega el acceso a carreras públicas. Algunas de las categorías y los grupos tienen derecho a una protección especial de su lengua, su religión, otros no. Actividades y programas de gobierno juegan un papel importante en la conformación de las posibilidades y limitaciones de los actores individuales. Pueden fortalecer las relaciones de dominación existentes, apoyando a las élites locales o debilitarlos directa- o indirectamente por tomar partido por los grupos subordinados. Además, el Estado tiene una profunda influencia en el discurso dominante sobre la etnicidad en una sociedad.

3. Pueblos imaginados – pueblos en construcción

En gran parte de la reciente legislación sobre asuntos multiculturales en América Latina, "los pueblos indígenas" son el sujeto de los derechos concedidos. Retomando la Constitución de la Federación Mexicana, la Constitución del Estado de Quintana Roo, por ejemplo, afirma en su versión del año 2008 que:

"Se reconoce el derecho de los pueblos y comunidades indígenas establecidos en el territorio del Estado a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

- I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.
- II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos sujetándose a los principios generales de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y de esta Constitución, respetando sus derechos fundamentales, los derechos humanos y la dignidad e integridad de las mujeres..."⁸

Las constituciones de los Estados de Campeche, Chiapas y Yucatán han adoptado disposiciones similares.⁹ Sin embargo, la adopción de formulaciones de esta índole plantea graves problemas. El primero y posiblemente más fundamental es responder a la pregunta aparentemente simple: ¿Quiénes son los "pueblos indígenas"?

⁷Brass 1991:271. Esta y las siguientes traducciones son mías.

⁸Constitución de Quintana Roo, Art. 13-A; comparasé Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Art. 2-A-II.

⁹Véase Constitución de Campeche, Art. 7; Constitución de Chiapas, Art. 13; Constitución de Yucatán, Art. 7Bis.

Siguiendo las pautas de una Subcomisión de la ONU que han sido aceptadas por muchos activistas y académicos¹⁰, la Ley de Derechos Indígenas de Campeche define a los "pueblos indígenas" como sigue:

"Las colectividades humanas que, por haber dado continuidad histórica a las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales que poseían sus ancestros en la época precortesiana, poseen formas propias de organización económica, social, cultural y política, y afirman libremente su pertenencia a las etnias asentadas en el territorio del Estado."¹¹

La ley respectiva en Chiapas estipula:

"... se entiende por pueblo indígena a aquél que se conforma por personas que descienden de poblaciones que, desde la época de la conquista habitaban en el territorio que corresponde al Estado y que hablan la misma lengua, conservan su cultura e instituciones sociales, políticas y económicas y practican usos, costumbres y tradiciones propios."¹²

Y en Quintana Roo:

"Comunidad indígena maya. Es aquella, en la que sus individuos descienden de poblaciones que habitaban antes de iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas."¹³

En Yucatán, la Constitución define como "pueblo maya": "el cual desciende de la población que habitaba la península yucateca, al iniciarse la colonización; que conserva sus propios conocimientos, manifestaciones e idioma, así como, sus instituciones sociales, económicas y culturales o parte de ellas." Y la Ley para la Protección... define como "Comunidad Maya: El conjunto de indígenas que comparten las tradiciones y costumbres propias de la Cultura Maya".¹⁴

Como James Anaya señala con acierto, en el derecho internacional un "conjunto común de experiencias arraigadas en la subyugación histórica por el colonialismo, o algo así como el colonialismo" es el criterio central para el reconocimiento de ciertos grupos de población como "pueblo indígena".¹⁵ Sin embargo, el concepto "indígena" ha sido criticado por antropólogos como Adam Kuper por confiar "en obsoletas nociones antropológicas y visiones etnográficas falsas" y por "fomentar ideologías esencialistas de la cultura y la identidad, [que] puede tener peligrosas consecuencias políticas".¹⁶ Kuper critica la hipótesis de una "cultura auténtica" y de la continuidad cultural y genética con un pasado antiguo

¹⁰Naciones Unidas 1986.

¹¹Ley de Derechos...Campeche, Art. 5-X.

¹²Ley de Derechos...Chiapas, Art. 3.

¹³Ley de Derechos... Quintana Roo, Art. 4-I.

¹⁴Constitución de Yucatán, Art. 2; Ley para la Protección... Yucatán, Art. 2-I.

¹⁵Anaya 2004:5.

¹⁶Kuper 2003:395.

que para los movimientos indígenas y las legislaciones de los cuatro Estados mexicanos, como las citas anteriores muestran, forma "la piedra angular de la identidad colectiva".¹⁷

No es ninguna sorpresa que el ataque crítico de Kuper sobre el concepto de "pueblos indígenas" haya provocado un animado debate entre los críticos y los defensores. Sin embargo, las discusiones se han centrado sobre todo en la "indigeneidad"; mientras que la problemática de la noción "pueblo" ha sido generalmente ignorada. En las discusiones políticas internacionales, el término "pueblo" ha sido problemático debido a su asociación con el derecho a la libre determinación establecido en la Carta de las Naciones Unidas. Por lo tanto, los gobiernos sólo a regañadientes y después de largas controversias acordaron sobre la utilización del término pueblo en el Convenio 169 de la OIT, pero sólo después de la inclusión de una cláusula para que su uso no tenga implicación alguna en relación con los derechos que se le atribuye en el derecho internacional.¹⁸ No obstante, la noción de "pueblo" es importante, porque define la entidad a la que corresponden los derechos colectivos.

Si bien las leyes coloniales reconocieron una categoría legal de indios, la separación jurídica entre indígenas y no-indígenas cayó en desuso en la mayoría de los países de América Latina después de la independencia en el siglo XIX. Sin un criterio legal, el idioma se ha convertido en el rasgo más importante empleado en determinar "pueblos indígenas". Las poblaciones así delimitadas varían considerablemente de tamaño. Mientras que en la actualidad hay más de 1.5 millones de hablantes del náhuatl en México, papago es hablado por menos de 200 personas.¹⁹ Las categorías lingüísticas grandes (náhuatl, mixteco, zapoteco) se componen de varias lenguas mutuamente incomprensibles y numerosos dialectos locales. Además, los hablantes de las lenguas más grandes viven a menudo en zonas muy dispersas. Esto no se da en el caso del maya yucateco, cuyas variantes regionales no se distinguen mucho.²⁰

Movimientos indígenas, organizaciones internacionales o no gubernamentales, numerosos gobiernos y el público en general consideran estas categorías lingüísticas como "pueblos". Sin embargo, en muchos casos no existe una conciencia étnica que abarque a todos los hablantes todavía. En particular, en las categorías del lenguaje grandes y medianas; es decir, con más de 10.000 miembros. La mayoría de los miembros se consideran, principalmente, como pertenecientes a un pueblo, una comunidad o una región. Los hablantes de lenguas indígenas en Chiapas son un ejemplo reconocido de tal tendencia.²¹ La población de lengua maya de la península de Yucatán tampoco ha sido política- o

¹⁷Kuper 2003:390, 392.

¹⁸Véase, por ejemplo, Karlsson 2003:407-410; Anaya 2004:59-61.

¹⁹Véase, INEGI 2010.

²⁰Véase Díaz-Polanco 1997:76-77; Díaz-Couder 1991:143-144; Quintal 2003:299, 301; Ruz 2006, I:6, 18.

²¹Véase, por ejemplo, Favre 1984:135-145 y Nash 2001:31-75; para Oaxaca Dennis 1987; para Michoacán Zárate Hernández 1991:119; para Yucatán y Campeche Quintal 2003:305; Gabbert 2004a:78-79, 161-162; MCH 2005. El predominio de la comunidad local como institución clave de la integración social es el resultado de la política colonial española, que destruyó todas las formas de integración política de los indígenas más allá del nivel local y que trataba cada comunidad indígena como una unidad administrativa autónoma.

étnicamente unificada. Fue organizada en varias entidades políticas en la época prehispánica y fragmentada aún más durante las épocas coloniales y pos-coloniales. Además, fue dividida en partidarios de los rebeldes o del gobierno, respectivamente, durante la guerra de castas en el siglo XIX.²² Mientras que en Chiapas, Campeche y Yucatán prevalece todavía una orientación comunal o municipal en la población maya-hablante, una organización supra-comunal (los centros ceremoniales) y una conciencia étnica emergieron en las comunidades de los rebeldes de la guerra de castas y sus descendientes en el siglo XIX. Estos llamados *krusob* (autodenominación *masewalob*) se han desvinculado de los ladinos y, menos rígidamente, de la población maya-hablante de los Estados de Yucatán y Campeche. Ello se basa en la experiencia histórica de la lucha contra las tropas del gobierno (compuesto por ladinos y maya-hablantes), el culto a la Cruz Parlante y la organización en compañías.²³

4. El rol de la tradición

Las actuales políticas de autonomía en América Latina afirman su intención de preservar a las comunidades indígenas existentes y sus tradiciones e inclusive contribuyen a procesos de construcción de una conciencia supra-local (étnica o proto-nacional), que es muy similar a los sucesos acontecidos en Europa durante el siglo XIX. En ambos casos, los pequeños grupos de élite tratan de difundir una conciencia de pertenencia a una comunidad de destino entre poblaciones muy heterogéneas y las demandas políticas se basan en la hipótesis de que estas comunidades ya estaban presentes en la antigüedad.²⁴

Las legislaciones de Campeche y Quintana Roo parecen responder a tales concepciones con el establecimiento de los Gran Consejos Mayas. Sin embargo, la delimitación de sus esferas de competencia no corresponde a una lógica cultural, porque separa a los maya-hablantes arbitrariamente según las fronteras políticas de los Estados de la República Mexicana creados en los siglos XIX y XX. En el caso de Quintana Roo, la Ley de Derechos define al Gran Consejo como "la institución máxima de representación de los indígenas mayas de Quintana Roo".²⁵ Pero, ¿quiénes son los indígenas mayas de Quintana Roo? El Gran Consejo Maya se integra por los representantes de los Centros Ceremoniales. La Ley de Derechos considera al Centro Ceremonial Maya como "la institución básica y fundamental de organización y representación de los indígenas mayas del Estado de Quintana Roo". Reconoce explícitamente a Tixcacal-Guardia, Chanca-Veracruz, Chumpon,

²²Véase, por ejemplo, Mossbrucker 1998:20-21; Gabbert 2004a:passim.

²³Bartolomé y Barabas 1977:117-118; Sullivan 1984:90-92; Kubitzki 1997:32, 35, 41; Gabbert 2004a:57-59. En contraste con la ideología oficial establecida después de la Revolución Mexicana, especialmente por Lázaro Cárdenas, muchos maya-hablantes no consideran la guerra de castas como precursora de la revolución. Recuerdan a los rebeldes como "los que quemaron los pueblos, los que no tenían compasión" (Notas de campo, Xcupil, 7 de mayo de 1995; véase también notas de campo, Campeche, 28 de marzo de 1998).

²⁴Véase, por ejemplo, CNI 2001 y Alonso Caamal 1993 para la península de Yucatán.

²⁵Véase Ley de Derechos... Quintana Roo, Art. 51.

Tulum, Cruz Parlante y "[a]quellos otros que reconozca el Gran Consejo Maya".²⁶ De tal manera que la representación queda limitada a los descendientes de los rebeldes de la guerra de castas. Por consiguiente, la legislación excluye a muchos maya-hablantes en el Estado. Por ejemplo, no hay una representación de los varios miles de habitantes de Kantunil Kin, descendientes de los *pacíficos del norte*, quienes al principio lucharon contra el gobierno de Yucatán en la guerra de castas, pero aceptaron una amnistía en 1859 y se convirtieron en enemigos mortales de los *krusob*.²⁷ Tampoco están representados los otros maya-hablantes en el oeste y en el norte del Estado. Considerando la historia, diferente y conflictiva, entre los *krusob* y el resto de los maya-hablantes en Quintana Roo es muy probable que sus "usos y costumbres" varíen considerablemente.

5. Normas de ¿quién?

Con respecto a las normas jurídicas, uno de los fundadores de la escuela histórica alemana de la jurisprudencia, Karl von Savigny, fue convencido de que la ley era una expresión del "ser íntimo" (innerstes Wesen) de una nación.²⁸ Referencias semejantes al "Volksgeist" (espíritu del pueblo) se dan frecuentemente en las discusiones; tanto políticas como científicas, sobre la introducción de los sistemas de "justicia indígena" o el reconocimiento del derecho consuetudinario. Vicente Cabedo Mallol, por ejemplo, afirma:

"[E]l derecho es el reflejo de una cultura determinada, de una cosmovisión, que en el caso de los pueblos indígenas (...) difiere sustancialmente de la sociedad occidental. Por tanto, siempre encontraremos en los sistemas jurídicos indígenas un sustrato que es expresión de los valores de estos pueblos." ²⁹

Consecuentemente, la costumbre o tradición juega un rol importante en la legislación con respecto a la "justicia indígena". Haciéndose eco de los ingredientes claves del pensamiento nacionalista clásico, el discurso de la autonomía y la autodeterminación indígena sugiere que cada "pueblo" se caracteriza por un idioma, una cultura e instituciones sociales comunes. A menudo se asume la existencia de un cuerpo coherente de normas tradicionales compartidas por los miembros del "pueblo" y listo para ser reconocido por el gobierno. La Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo, por ejemplo, determina que: "Los jueces tradicionales y magistrados de asuntos indígenas aplicarán las normas de derecho consuetudinario indígena..."³⁰ Y la Ley para la Protección...de Yucatán

²⁶Ley de Derechos... Quintana Roo, Art. 4-IV, 60; véase también Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo, Art. 8.

²⁷Como Mossbrucker (1998:69) ha mostrado hay muy pocos conocimientos sobre la guerra de castas entre los habitantes contemporáneos de Kantunilkin y rechazan la idea de que sus propios antepasados hubieron participado en la rebelión.

²⁸Savigny 1815:6.

²⁹Cabedo Mallol 2004:78.

³⁰Véase Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo, Art. 10. Como he sugerido en otra publicación, esta formulación entiende mal el carácter del derecho consuetudinario porque el resultado de una mediación o la

determina que la Justicia Maya será impartida en las comunidades "de acuerdo a sus usos, costumbres y tradiciones".³¹ Según la reciente Constitución del Estado de Yucatán, la elección de las autoridades mayas se llevará a cabo "con arreglo a los procedimientos y prácticas tradicionales".³² La legislación de Campeche define como responsabilidad del Gran Consejo Maya velar "por la conservación de los usos, costumbres, tradiciones y lengua propias de la etnia maya".³³ Esta definición es una manera puramente conservadora de expresión. Además implica la suposición de homogeneidad cultural en la población indígena y, a la vez, supone que tanto la sociedad como el derecho (o costumbre) se basan en el consenso sobre las normas sociales de un "pueblo".³⁴ Esta definición legislativa es errónea, por lo menos, por dos razones:

1.) Frecuentemente existen grandes diferencias en normas jurídicamente relevantes entre las comunidades del mismo grupo lingüístico. En los Altos de Chiapas, por ejemplo, la herencia de la tierra agrícola está restringida a los varones en algunas comunidades tzotziles (Zinacantán, Oxchuc, Chenalhó); mientras que en otras, (Chamula, Amatenango) también las hijas pueden heredar según la costumbre local.³⁵ Algunas legislaciones parecen aptas para considerar tales diferencias inter-comunales. La Ley de Derechos de Chiapas, por ejemplo, define a las comunidades como referencias sociales y geográficas para la vigencia de las tradiciones:

"... los usos, costumbres y tradiciones ancestrales de las comunidades indígenas constituyen la base fundamental para la resolución de sus controversias. Dichos usos, costumbres y tradiciones se distinguen por características y particularidades propias de cada comunidad indígena y tendrán aplicación dentro de los límites de su hábitat, siempre que no constituyan violaciones a los derechos humanos." ³⁶

Sin embargo, importantes instituciones culturales, como los sistemas de parentesco, pueden variar incluso entre los caseríos de la misma comunidad.³⁷ Por lo tanto, las mismas regulaciones que asumen normas compartidas al nivel comunitario resultan problemáticas.

2.) Suponer que existe un consenso sobre las normas, significa ignorar los conflictos existentes en las poblaciones indígenas. Estos conflictos no se deben, como algunos autores sugieren,³⁸ simplemente al debilitamiento de la cohesión y de las normas tradicionales como resultado de la creciente penetración del Estado; puesto que muchas tradiciones reflejan relaciones del poder. La mayoría de las autoridades indígenas en las

sanción por la infracción de una norma dependen de las relaciones entre los litigantes y de su estatus social y no de la aplicación de reglas abstractas (Gabbert 2011b:283; Lartigue 1990:198; J.Collier 1995:101-115, 302-303).

³¹Véase Ley para la Protección...Yucatán, Art. 23.

³²Véase Constitución de Yucatán, Art. 7Bis-IV.

³³Ley de Derechos...Campeche, Art. 48.

³⁴Para la suposición de un consenso sobre las normas en la literatura académica véase, por ejemplo, Ríos Morales 2001:73, 75-76.

³⁵Véase Laughlin 1969:166; Köhler 1975:48; G.Collier 1976:116-117; Rosenbaum 1993:49-50; y para la península de Yucatán Quintal 2003:310, 315, 320-321.

³⁶Véase Ley de Derechos...Chiapas, Art. 11.

³⁷Véase, por ejemplo, Laughlin 1969:152, 169.

³⁸Véase, por ejemplo, Hamel 1990:209; Gómez 1995:214.

comunidades son hombres de edad avanzada. En los pleitos matrimoniales, muchas veces, favorecen a los maridos. Generalmente, un reclamante joven tiene pocas posibilidades de conseguir sanciones formales en contra de un anciano. Si lograrse el pago de una indemnización por algún daño, la cantidad será menor en comparación con la que podría obtener en disputas entre personas del mismo estatus social. En suma, la conciliación y el compromiso no significan necesariamente que la culpa y las cargas sean repartidas de manera igualitaria entre los litigantes.³⁹

En consecuencia, es necesario preguntar ¿quién obtiene provecho de las costumbres y hábitos? Como enfoques marxistas críticos han sugerido, en una sociedad capitalista el derecho es una arena para la lucha de clases. Por consiguiente, tiene un carácter ambivalente. Por un lado, legitima las relaciones de dominación existentes, por el otro lado incorpora en cierto grado los intereses de las clases subalternas. Por lo tanto, no se debe reificar el derecho como poder neutral.⁴⁰ Es verdad que la mayoría de los grupos practicantes del derecho consuetudinario no están estratificados en clases sociales. Sin embargo, los conflictos de intereses y las relaciones de dominación no están ausentes entre los grupos sociales, locales, de edad o entre los sexos. Por lo tanto, se debe evaluar tanto el derecho consuetudinario como el derecho nacional en el contexto de las relaciones de poder.⁴¹

Como el ejemplo de Chiapas, citado anteriormente, demuestra el reconocimiento del derecho consuetudinario indígena no puede estar basado en normas compartidas, tanto al nivel de grupo de idiomas (los "pueblos indígenas") como al nivel de la comunidad. Un compromiso o consenso sobre las prácticas y normas dentro de los grupos indígenas sólo es concebible como el resultado de un proceso político democrático.⁴²

5. Conclusión

La legislación de Quintana Roo estipula que "la elección y destitución de los integrantes del Gran Consejo Maya se llevará a cabo de acuerdo con la forma tradicional que se ha llevado a cabo por los indígenas mayas."⁴³ Formulaciones como la indicada, presentes muy frecuentemente en la discusión sobre la autonomía indígena, me resultan insatisfactorias por varias razones. Primero, no aclaran el contenido de las tradiciones, segundo, no especifican quién decide cuáles son las tradiciones y tercero, no parecen sensibles a considerar las relaciones de poder existentes en los grupos indígenas.

³⁹Véase J.Collier 1995:109-110; Greenhouse 1979:107-108, 113-114.

⁴⁰Véase, por ejemplo, Hunt 1976.

⁴¹Véase también Starr y Collier 1989:12, 24-25.

⁴²No se debe confundir el término democrático con una forma política determinada, como es la democracia representativa que, como ha manifestado Adelfo Regino, "ha excluido tajantemente a nuestros pueblos indígenas" (2001).

⁴³Ley de Derechos... Quintana Roo, art. 55.

Tales supuestos generan el riesgo de fomentar nuevas formas de homogenización cultural y la consolidación de las actuales relaciones de poder en los grupos indígenas. Este riesgo sólo puede evitarse mediante la aceptación de la visión antropológica de que el significado de la cultura casi siempre es controvertido. En el debate sobre la universalidad o relatividad de los derechos humanos, Carole Nagengast ha señalado lo siguiente:

"'[L]a cultura' no es una red homogénea de significados que un grupo delimitado crea y reproduce... pero sí un proceso evolutivo, un producto siempre cambiante y fragmentado de negociación y lucha emanado de los múltiples ejes de la desigualdad... En consecuencia, la cultura es un conjunto de signos y prácticas impugnados y situados históricamente y socialmente..."⁴⁴

En el caso de las normas y prácticas jurídicas considero correcta la mencionada definición; puesto que de ninguna manera son neutrales. Tanto el derecho consuetudinario como el derecho nacional se encargan del reparto de estatus, poder y recursos. Por ello, es lógico que existan ideas diferentes y a veces contradictorias entre clases sociales, sexos y generaciones. El derecho consuetudinario no es un corpus coherente de normas compartidas en una sociedad, sino una forma específica de organizar intereses contrarios y una arena en la que se despliegan diferentes estrategias, en un contexto de relaciones asimétricas de poder.⁴⁵

Lo que está en juego en el debate acerca del reconocimiento de prácticas consuetudinarias no es la conservación de tradiciones indígenas prehispánicas. Lo que hoy en día se considera tradición, muchas veces no tiene más antigüedad que el derecho nacional.⁴⁶ Las normas jurídicas, como todas las normas sociales, están continuamente renovándose. Por lo tanto, quien quiera respetar las formas consuetudinarias de resolución de conflictos existentes en grupos indígenas no debe reconocer reglas específicas; sino la autoridad del grupo para desarrollar tales reglas.⁴⁷

Si se pretende reconocer las prácticas e instituciones del derecho consuetudinario, no se trata de sancionar las tradiciones establecidas y compartidas entre la población indígena; sino de apoyar puntos de vista y grupos sociales o locales específicos. El respeto a la diferencia cultural no es sólo el reconocimiento de los derechos de determinados colectivos, significa también garantizar que los procesos de toma de decisiones dentro de estos grupos reúnan las normas democráticas fundamentales. Por ende, las cuestiones centrales – tanto para el derecho consuetudinario como para el derecho nacional – son: ¿Qué interpretación del derecho favorece más la democratización de las estructuras tanto locales como nacionales? ¿Cuánta representatividad y legitimidad tienen las autoridades y las organizaciones indígenas?

⁴⁴Nagengast 1997:356.

⁴⁵Véase, por ejemplo, Dorotinsky 1990:70.

⁴⁶Véase, por ejemplo, Guardino 2005 para comunidades indígenas en Oaxaca.

⁴⁷Véase, por ejemplo, Carneiro da Cunha 1990:301-302.

Debido a la fragmentación histórica de los grupos indígenas, toda institución política externa a la comunidad local, que podría ser el portador de los derechos de autonomía, sería una creación nueva. Su legitimidad no puede derivar del arraigo en la tradición; sino que debe basarse en la capacidad de representar a amplios sectores de la población indígena. Por consiguiente, la creación de estructuras democráticas de representación política entre los maya-hablantes es un asunto de importancia fundamental para mejorar su participación en las decisiones que les afectan directamente.

Teniendo en cuenta las múltiples deficiencias y la amplísima distancia existentes en América Latina entre las leyes vigentes y la realidad jurídica, es urgente una reforma del derecho nacional y de las instituciones jurídicas estatales. La mencionada reforma debería garantizar que los sectores no privilegiados de la sociedad sean realmente capaces de salvaguardar sus derechos y contribuir de esta forma a la democratización profunda de las sociedades latinoamericanas. Sin embargo, hasta ¿qué punto pueden los sistemas de "justicia indígena" contribuir al mencionado proceso?

No obstante, las diferencias en el carácter y el alcance de los cuatro casos discutidos, el análisis de la legislación muestra claramente la subordinación de las instituciones de "justicia indígena" al sistema oficial. Para Campeche y Yucatán sabemos que las estructuras políticas de las comunidades han sido penetradas por las instituciones estatales más intensamente que en los Altos de Chiapas y en Quintana Roo. Por ejemplo, no hay un sistema de cargos político-religioso comparable a la situación de los Altos de Chiapas, ni una organización jerárquica política-ceremonial supra-local como entre los *krusob* de Quintana Roo. Por lo tanto, es muy probable que también sus prácticas jurídicas sean más cercanas a las oficiales.⁴⁸ Inclusive, en el caso de Quintana Roo, se ha criticado duramente a la legislación. Vázquez, por ejemplo, sugiere que la Ley de Derecho de esta entidad "no es más que un proceso de incorporación de éste [el derecho indígena] en los últimos peldaños de una lógica cultural y jurídica muchas veces ajena".⁴⁹ Sin embargo, las primeras experiencias en Chiapas no indican una tendencia similar hacia el fortalecimiento generalizado de las instituciones de justicia "oficial" a expensas de las prácticas e instituciones indígenas establecidas.⁵⁰ Hay múltiples indicios para señalar que en las comunidades indígenas de muchos Estados de México, las normas y prácticas jurídicas diferentes a las estatales siguen siendo practicadas e inclusive, ni siquiera las instituciones de "justicia indígena", creadas por el Estado, se atienen siempre a las normas oficiales.⁵¹ En una publicación anterior, he determinado tres factores importantes para la sobrevivencia de tales prácticas propias para administrar justicia: 1.) La existencia de municipios o comunidades indígenas relativamente homogéneas en lo referente a lo étnico, donde las

⁴⁸Véase, por ejemplo, Collí Ek 2004:58, 85, 104; ASM, 2005; MPG, 2005.

⁴⁹Véase Vázquez 2001:83.

⁵⁰Véase, por ejemplo, J. Collier 2004:58, 64, 69-77, 84-89.

⁵¹Véase para Campeche ASM 2005; MPG 2005. Para ejemplos de otras regiones de México véase las contribuciones en Sierra 2004.

instituciones políticas estén controladas por indígenas; 2.) Una relativa debilidad del control estatal sobre las comunidades y 3.) El desarrollo de organizaciones independientes de los jueces indígenas, en especial, y de la población indígena en general.⁵²

A pesar de las limitadas facultades de los jueces y la subordinación de las instituciones de "justicia indígena" al sistema oficial, los cambios legislativos son un primer paso en la creación de un sistema legal más accesible y más adecuado a la situación de la población indígena.

⁵²Véase Gabbert 2011a:459.

6. Bibliografía

Entrevistas:

ASM (2005): Adolfo Sonda Martínez, juez de conciliación de Hopelchén, Hopelchén, 7 de marzo de 2005.

MCH (2005): Miguel Chan, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Delegación Estatal, Campeche, 3 de marzo de 2005.

MPG (2005): Manuel Pacheco González, juez de conciliación de Dzibalchén, Hopelchén, 7 de marzo de 2005.

Fuentes Legales:

Código de Procedimientos Civiles de Chiapas, 15 de febrero de 2002.

Código de Procedimientos Penales de Chiapas, 25 de febrero de 2004.

Constitución Política del Estado de Campeche, 6 de julio de 1996.

Constitución Política del Estado de Chiapas, 9 de octubre de 1990.

Constitución Política del Estado de Quintana Roo, 2 de julio de 2008.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 14 de agosto de 2001

Constitución Política del Estado de Yucatán, 6 de diciembre de 2010.

Ley de Derechos, Cultura y Organización de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche, 15 de junio de 2000.

Ley de Derechos y Cultura Indígenas de Chiapas, 29 de julio de 1999.

Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo, 30 de julio de 1998.

Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo, 14 de agosto de 1997.

Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Chiapas, 17 de junio de 1999.

Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche, 10 de julio de 1996.

Ley para la Protección de los Derechos de la Comunidad Maya en el Estado de Yucatán, 3 de mayo de 2011 [1 de enero 2012].

Artículos y Libros:

- Alonso Caamal, Bartolomé 1993. Los mayas en la conciencia nacional, in Warman, Arturo & Argüeta, Arturo (Hg.): *Movimientos indígenas contemporáneos en México*. México, D.F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades UNAM, 35–61.
- Anaya, S. J. 2004. *Indigenous Peoples in International Law*. 2nd edition. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Anderson, Benedict 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised edition. London/New York: Verso.
- Assies, Willem, Ramírez Sevilla, Luis & Ventura Patiño, María d. 2006. Autonomy Rights and the Politics of Constitutional Reform in Mexico. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1(1), 37–62.
- Bartolomé, Miguel A. & Barabas, Alicia M. 1977. *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Brass, Paul R. 1991. *Ethnicity and Nationalism*. New Delhi, Newbury and London: Sage.
- Cabedo Mallol, Vicente 2004. *Constitucionalismo y derecho indígena en América Latina*. Valencia: Editorial de la UPV.
- Carneiro da Cunha, Manuela 1990. El El concepto de derecho consuetudinario y los derechos indígenas en la nueva constitución de Brasil, in Stavenhagen, Rodolfo & Iturralde, Diego (Hg.): *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México, D.F. Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 299–313.
- Caulfield, Sueann, Chambers, Sarah & Putnam, Lara (Hg.) 2005. *Honor, Status and Law in Modern Latin America*. Durham.
- CNI 2001. *Declaración por el reconocimiento constitucional de nuestros derechos colectivos: 3er Congreso Nacional Indígena*. Nurío, Michoacán, 2 al 4 de Marzo, <http://www.laneta.apc.org/cni/3cni-dec.htm>.
- Collí Ek, Victor M. 2004. *Compilación de los usos y costumbres y sistemas normativos que los jueces de conciliación en las comunidades indígenas en el Estado de Campeche, aplican al momento de conciliar o resolver un asunto dentro de su competencia. Proyecto de investigación*. Campeche: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Universidad Autónoma de Campeche, Poder Judicial del Estado de Campeche, manuscrito inédito.
- Collier, George A. 1976. *Planos de interacción del mundo tzotzil. Bases ecológicas de la tradición en los Altos de Chiapas*. México, D.F.: INI.

- Collier, Jane F. 1995. *El derecho zinanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*. 1st English edition 1973. México, D.F.: CIESAS, UNICACH.
- Collier, Jane F. 2004. Cambio y continuidad en los procedimientos legales zinantecos, in Sierra, María T. (Hg.): *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México, D.F.: CIESAS, 57–113.
- Dennis, Philip A. 1987. *Intervillage Conflict in Oaxaca*. New Brunswick/London: Rutgers University Press.
- Díaz-Couder, Ernesto 1991. Lengua y sociedad en el medio indígena de México, in Argüeta, Arturo & Warman, Arturo (Hg.): *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. México, D.F.: CIIH, UNAM, 143–192.
- Díaz-Polanco, Héctor 1997. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Dorotinsky, Deborah 1990. Investigación sobre costumbre legal indígena en los Altos de Chiapas (1940-1970), in Stavenhagen, Rodolfo & Iturralde, Diego (Hg.): *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 65–94.
- Fardon, Richard 1987. 'African Ethnogenesis': Limits to the Comparability of Ethnic Phenomena, in Holy, Ladislav (Hg.): *Comparative Anthropology*. Oxford: Blackwell, 168–188.
- Favre, Henri 1984. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. México, D.F.: INI.
- Gabbert, Wolfgang 2003. La interacción entre derecho nacional y derecho consuetudinario en América Latina, in Pérez Galán, Beatriz & Dietz, Gunther D. (Hg.): *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*. Madrid: Catarata, 127–142.
- Gabbert, Wolfgang 2004a. *Becoming Maya. Ethnicity and Social Inequality in Yucatán since 1500*. Tucson: University of Arizona Press.
- Gabbert, Wolfgang 2004b. Dimensiones del pluralismo jurídico en México, in Maihold, Günther (Hg.): *Las modernidades de México. Espacios, procesos, trayectorias*. México, D.F.: IAI, Porrúa, 189–200.
- Gabbert, Wolfgang 2006. Concepts of Ethnicity. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1(1), 85-103.
- Gabbert, Wolfgang 2011a. Los juzgados indígenas en el sur de México, in Chenaut, Victoria, u.a. (Hg.): *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. México, D.F./Quito: CIESAS, Flacso, 443–463.
- Gabbert, Wolfgang 2011b. Indigenous Law as State Law - Recent Trends in Latin American Legal Pluralism, in Zips, Werner & Weilenmann, Markus (Hg.): *The Governance of Legal Pluralism. Empirical Studies from Africa and Beyond*. Münster: Lit, 275–292.

- Gellner, Ernest 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gómez, Magdalena 1995. Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica. El caso de las expulsiones de indígenas por supuestos motivos religiosos en Chiapas, México, in Chenaut, Victoria & Sierra, Maria T. (Hg.): *Pueblos indígenas ante el derecho*. México, D.F. : CIESAS, CEMCA, 193–218.
- Greenfeld, Liah 1992. *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Greenhouse, Carol J. 1979. Avoidance as a Strategy for Resolving Conflict in Zinacantan, in Koch, Klaus (Hg.): *Access to Justice. Vol. IV. The Ethnography of Law*. Milano: Giuffrè, 105–123.
- Guardino, Peter 2005. Community Service, Liberal Law, and Local Custom in Indigenous Villages: Oaxaca, 1750-1850, in Caulfield, Sueann, Chambers, Sarah & Putnam, Lara (Hg.): *Honor, Status and Law in Modern Latin America*. Durham: Duke University Press, 50–65.
- Hamel, Rainer 1990. Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario positivo, in Stavenhagen, Rodolfo & Iturralde, Diego (Hg.): *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 205–230.
- Hannaford, Ivan 1996. *Race. The History of an Idea in the West*. Washington, DC: The Woodrow Wilson Center Press.
- Hunt, Alan 1976. Law, State and Class Struggle. *Marxism Today* June, 178–187.
- INEGI 2009. *Población de 5 años y más que habla lengua indígena por entidad federativa y lengua según condición de habla española y sexo*. <http://www.inegi.gob.mx>. México, D.F.: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. URL: <http://www.inide.gob.ni/cgibin> doi:<http://www.inide.gob.ni/cgibin>.
- Jackson, Jean E. 1995. Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist* 22(1), 3–27.
- Karlsson, Bengt G. 2003. Anthropology and the 'Indigenous Slot'. *Critique of Anthropology* 23(4), 403–423.
- Köhler, Ulrich 1975. *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas*. México, D.F.: INI.
- Kohn, Hans 1968. Nationalism, in Sills, D. H. (Hg.): *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 63–69.
- Kubitzki, Katharina 1997. *Kleidung und ethnische Identität am Beispiel eines Dorfes der Zona Maya, Mexiko*. Magisterarbeit. Universität Hamburg.
- Kuper, Adam 2003. The Return of the Native. *Current Anthropology* 44(3), 389–402.

- Lartigue, Francois 1990. Los intermediarios culturales en la sierra tarahumara, in Stavenhagen, Rodolfo & Iturralde, Diego (Hg.): *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 191–203.
- Laughlin, Robert M. 1969. The Tzotzil, in Vogt, Evon Z. (Hg.): *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 7 (Ethnology), Part 1. Austin: University of Texas Press, 152–194.
- López Bárcenas, Francisco 2002. *Legislación y derechos indígenas en México*. Juxtlahuaca, Oaxaca: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas.
- Mossbrucker, Gudrun 1998. *Kantunil Kin - Zu kulturellem Wandel und Identität der Maya in Quintana Roo*. Doktorarbeit. Freie Universität Berlin.
- Naciones Unidas 1986. *Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de las Naciones Unidas, Doc. ONU. E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4, Parr. 379*.
- Nagengast, Carol 1997. Women, Minorities, and Indigenous Peoples: Universalism and Cultural Relativity. *Journal of Anthropological Research* 53(3), 349–369.
- Nash, June 2001. *Mayan Visions. The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. New York & London: Routledge.
- Nash, Manning 1989. *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Quintal, Ella et al. 2003. Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares, in Millán, Saúl & Valle, Julieta (Hg.): *La comunidad sin límites: Estructura social y organización comunitaria en las regiones de México*. Vol. I. México, D.F.: INAH, 291–382.
- Regino Montes, Adelfo March 18. Argumentos de un dirigente indio [dt. in <http://ilaweb.de/ezln/ezlncocopa.htm>]. *Masiosare* March 18.
- Ríos Morales, Manuel 2001. Usos, costumbres e identidad entre los zapotecos de la sierra norte de Oaxaca, in Pasquel, Lourdes L. de (Hg.): *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*. México, D.F.: CIESAS, 71–90.
- Rosenbaum, Brenda 1993. *With Our Heads Bowed. The Dynamics of Gender in a Maya Community*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies.
- Rothschild, Joseph 1981. *Ethnopolitics. A Conceptual Framework*. New York: Columbia University Press.
- Ruz, Mario H. 2006. *Mayas*, 2 Bde. México, D.F.: CDI. <http://www.cdi.gob.mx>.
- Savigny, Friedrich C. von 1815. Ueber den Zweck dieser Zeitschrift. *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* 1(1), 1–17.

- Sierra, María T. (Hg.) 2004. *Haciendo Justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México, D.F.: CIESAS.
- Starr, June & Collier, Jane 1989. Introduction: Dialogues in Legal Anthropology, in Starr, June & Collier, Jane (Hg.): *History and Power in the Study of Law. New Directions in Legal Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, 1–28.
- Sullivan, Paul 1984. *Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The Ethnographic and Historical Context*. Ph.D. dissertation. John Hopkins University.
- Vázquez Canché, Gregorio 2001. Autonomía entre los mayas Cruzo'ob, in Krotz, Esteban (Hg.): *Aproximaciones a la antropología jurídica de los mayas peninsulares*. Mérida, Yucatán: PNUD, UADY, 75–85.
- Zárate Hernández, José E. 1991. Notas para la interpretación del movimiento étnico en Michoacán, in Muro, Victor G. & Canto Chac, Manuel (Hg.): *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 111–129.