

Comunidad, derechos y obligaciones. El tequio como mecanismo de solidaridad social

Carlos Brokmann Haro*

RESUMEN. Las sociedades indígenas tienen una concepción específica y propia de los derechos y las obligaciones de los individuos con respecto a la comunidad. El tequio es uno de los principales instrumentos de la solidaridad social dentro de las corporaciones tradicionales y nuestra hipótesis es que puede servir para comprender el marco cultural de estos derechos y obligaciones. Comenzamos con una breve revisión conceptual para analizar después el desarrollo histórico de la institución del tequio en varias regiones.

ABSTRACT. *Native American societies have a specific indigenous concept about the rights and obligations of an individual in regard to the community. Tequio is one of the main instruments of social solidarity within traditional corporate groups and we hypothesize that it can be useful to understand the cultural framework of these rights and duties. We begin with a brief conceptual discussion to proceed with an analysis of the historical development of the tequio institution in several regions.*

SUMARIO: Introducción. Derechos y obligaciones en el marco comunitario. I. La comunidad indígena y sus mecanismos de solidaridad social. II. Estructura y función del tequio a través de la historia. III. Conclusiones. Hacia una definición de los derechos y las obligaciones en la comunidad.

Introducción. Derechos y obligaciones en el marco comunitario

El debate actual acerca del Estado de Derecho sigue cauces y caminos diversos. Del *rule of law* al *rechtsstaat*, los instrumentos conceptuales para acercarse al problema son complejos y han sido diseñados, en su mayoría, para el análisis de los sistemas jurídicos y las condiciones contemporáneas. No obstante, a la luz de las reformas judiciales, de la situación de la protección de los derechos humanos y de la situación general del país, parece necesario abordar el tema para comenzar a comprender lo que ocurre en los diversos grupos de la sociedad. Nuestra propuesta es tener un acercamiento al tema a través de la comprensión de los derechos y obligaciones en el marco de la comunidad indígena. Es imposible aproximarse al problema de la legalidad en una sociedad indígena utilizando solamente instrumentos y conceptos jurídicos occidentales, conside-

* Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos de la CNDH.

rando que la antropología jurídica ha llegado a la conclusión de que las diferencias no son solamente cuestión de términos, sino del significado de estos términos en contextos específicos. Cada periodo y sus instituciones jurídicas deben ser vistas e interpretadas a la luz de las condiciones particulares en las que evolucionaron.

De manera similar, el fenómeno del derecho representa, como cualquier aspecto social, la expresión de necesidades humanas que surgen de un ambiente social particular que cambia dependiendo del periodo en cuestión. Por este motivo, partiendo de propuestas anteriores, consideramos pertinente acercarnos al problema de los derechos y las obligaciones en el contexto de la comunidad indígena a través de uno de sus principales instrumentos de solidaridad social: el tequio. Una antropología jurídica completa del tequio es imposible por razones de tiempo y espacio, pero proponemos analizar algunos de sus aspectos más relevantes, enfatizando su carácter de marco explicativo de los derechos y obligaciones dentro de las comunidades tradicionales. Nuestra hipótesis es que no se trató solamente de una manera de organizar el trabajo colectivo, sino que fue instrumental en la conformación de las relaciones sociales. Además que el tequio es un marco idóneo para determinar, precisamente, el porqué de los derechos y obligaciones tradicionales en las comunidades indígenas.

La razón de ser de los instrumentos de solidaridad social está enraizada en el tiempo y tiene correlatos culturales, económicos, sociales y simbólicos muy diversos. Por esta razón nuestro texto comienza con una breve discusión de la importancia de algunos de los mecanismos que han sido identificados por la antropología en diversas comunidades indígenas. Como marco para la discusión proponemos algunas hipótesis acerca de la concepción del sentido del orden y el papel de las unidades dentro de las estructuras sociales, una plataforma para comenzar a identificar la idea de la legitimidad y la legalidad.

Varios instrumentos de solidaridad, como el sistema de cargos, la cooperación o la *guelaguetza*, se discuten sólo como ejemplos que sirven para mostrar la diversidad que existe en los sistemas jurídicos de las comunidades tradicionales.

El siguiente inciso propone revisar el desarrollo histórico que ha tenido el tequio desde la época prehispánica, en la cual aparece con un papel preponderante en ciertas regiones. Resulta evidente que fue concebido como una labor fundamentalmente social, es decir, relacionada con la reproducción del núcleo a través de la solidaridad organizada. Pero también aparece de manera muy clara el hecho de que en la conceptualización original el tequio era la “carga” de cada miembro de la sociedad, sin importar su adscripción corporativa ni posición jerárquica. El campesino, el noble, el sacerdote y el gobernante tenían su tequio y es posible que la carga de los dioses fuese concebida como el suyo. La Conquista significó una paulatina (a veces, muy veloz) transformación de las comunidades de la Nueva España a través de la adopción de instituciones y prácticas nuevas. En lo que se refiere al tequio, se inició un proceso mediante el cual se fue debilitando hasta reducirse a la labor que se entrega a la comunidad para el bien común. La transformación no fue similar en todas las áreas; algunas permanecieron con mecanismos de solidaridad bien desarrollados hasta la actualidad. Con el fin de comparar en tiempo y espacio hemos citado ejemplos diversos que permiten comprender la supervivencia, refuncionalización o gradual desaparición del tequio a la luz de los principales procesos históricos.

Nos proponemos analizar el tequio a lo largo del eje de su condición como mecanismo de la solidaridad social como plataforma para comprender los alcances y significados de los derechos y obligaciones dentro de la comunidad indígena tradicional. Como hemos visto, el tema no fue elegido al azar; el tequio es una de las instituciones mejor identificadas y con mayores fuentes de información a lo largo de la historia. En diferentes formas, aparece como un elemento fundamental para estructurar la sociedad en regiones y tiempos muy alejados entre sí. Como señalamos en el texto, otras instituciones comunitarias tuvieron lugar sólo a partir del contacto europeo, aun cuando su sustancia y funciones puedan antecederlo. Además, el tequio, reducido en la actualidad, y eso en aquellas regiones en las que sobrevive, objeto de críticas acerca de su significado, sentido, utilidad, validez y vigencia. Con este texto consideramos posible aportar en algo al debate.

I. La comunidad indígena y sus mecanismos de solidaridad social

La comunidad en Mesoamérica ha enfatizado históricamente diferentes formas de legalidad, que en conjunto han dado legitimidad a los sistemas políticos internos y externos. En un contexto en el cual, como hemos propuesto con anterioridad, ley y justicia no son sinónimos, la ecuación entre los dos conceptos es equilibrada mediante mecanismos particulares. Dichos mecanismos son objeto de este texto y podemos sintetizar su función social al considerarlos instrumentos que aseguran la reciprocidad social dentro de un marco más amplio. La reciprocidad se considera obligatoria porque el cosmos es visto como un todo orgánico y los seres que lo habitan como mutuamente dependientes. Si un segmento no cumple con sus obligaciones, el conjunto se debilita y los efectos comienzan a concatenarse de modo que el resultado final es catastrófico. Esta percepción de los derechos y las obligaciones fue la base de los sistemas jurídicos y no puede ser vista de manera autónoma ni fuera de un marco cultural específico.¹ Los sistemas jurídicos oscilaron entre el legalismo y la aplicación de los usos y costumbres con un amplio margen de discrecionalidad por parte del gobernante. En cambio, la definición de justicia es “andar derecho hasta un punto, o enderezar aquello que está chueco”.² Un concepto que permite identificar principios de comportamiento basados en la ética compartida y que nos servirá para explicar y analizar los mecanismos de solidaridad comunitaria hasta nuestros días. La legitimidad, hasta donde podemos identificarla, se asociaba en la antigüedad con el empate entre el sistema jurídico y el sentido de la justicia; consistencia, confiabilidad, eficacia, equidad. En términos contemporáneos se trata de un concepto que no alcanza a inscribirse en el plano de la legalidad, debido a que no es posible responder los cuestionamientos esenciales acerca de los alcances y límites de la libertad y la igualdad que señala para este efecto Bader.³

¹ Carlos Brokmann Haro, *La estera y la silla. Individuo, comunidad, Estado e instituciones jurídicas nahuas*. México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2006, pp. 78-79.

² Jerome K. Offner, *Law and Politics in Aztec Texcoco*. Nueva York, Cambridge University Press, 1983, p. 244.

³ Veit Michael Bader, “Dilemmas of Ethnic Affirmative Action. Benign State-Neutrality or Relational Ethnic Neutrality?”, *Citizenship Studies*. Londres, vol. 2, núm. 3, 1998, pp. 453-454.

Existen varias formas de analizar los derechos y obligaciones de la comunidad indígena sin necesidad de debatir el carácter de la legalidad en este contexto. En algunas regiones el enlace entre los estamentos de la nobleza y los plebeyos (aunque se discute la naturaleza e importancia de diversos grupos complementarios) no fue sólo a través de las relaciones de propiedad, sino de los derechos y obligaciones diferenciadas. En la Mixteca, por ejemplo, éstos estaban claramente especificados con base en la “carga” de cada uno de los grupos. Expresado en términos antropológicos, los plebeyos debían tequío en forma de tributo y servicios personales para la comunidad y el señorío.⁴ A su vez, la nobleza debía protección militar y religiosa a cambio de recibir este tequío; cada grupo social tenía una “forma de vida”, basada en los derechos y obligaciones que les correspondían, estatuidas en función de “su calidad”.⁵ Desde el punto de vista del Tiempo Largo, como el aplicado por la arqueología, la estabilidad comunitaria parecería ser la norma general. Se ha propuesto que el Estado durante el periodo Posclásico sustentaba una parte importante de su autoridad y legitimidad en un discurso mítico y legendario de tradiciones escritas y orales. Este discurso justificaba la existencia de la soberanía, establecía las obligaciones sagradas del gobernante y planteaba un arreglo contractual recíproco de acuerdo con el cual el gobernante sería materialmente mantenido por los comunes, mientras que el proveía de paz, bienestar y seguridad para el todo social.⁶

Cada zona y época tuvo una organización y relaciones específicas propias. Las diferencias regionales que existieron entre las diversas organizaciones comunitarias indígenas se acentuaron a partir de la Conquista. Funciones, atribuciones y tareas, expresadas originalmente a través de los derechos y obligaciones emanados de la relación con el señorío fueron reformuladas a través de un nuevo lenguaje jurídico. En la Nueva España se estableció una suerte de “gobierno dual”, según la expresión de Pedro Carrasco, en el cual los indígenas fueron perdiendo autonomía de manera gradual, con amplias variaciones en tiempo y espacio, como veremos más adelante. Para él, la modificación principal derivó de la paulatina pérdida de poder por parte de la antigua nobleza, que en algunas regiones fue desplazada y virtualmente había perdido la mayor parte de sus privilegios a finales de la época colonial.⁷ El proceso culminó en el siglo XIX con la supresión legal de todos los derechos de esta nobleza, con lo cual las comunidades terminaron por transformar su orden interno al abolir la diferenciación

⁴ A lo largo de este artículo emplearemos los términos “plebeyo” y “noble” en el sentido en que definieron la sociedad estamental indígena a través de milenios. Esto no significa que no existiesen enormes diferencias internas en ambos estamentos, así como numerosos grupos intermedios cuya adscripción a uno de ellos no es posible en algunos casos. No se trató de categorías de naturaleza económica, ya que existen casos de plebeyos con mayor riqueza que la mayoría de los nobles, como fue el caso de muchos de los integrantes de la *pochtecáyotl* del centro de México durante el Posclásico. Otra precisión que consideramos pertinente es que usaremos *macehual* como sinónimo de plebeyo y *pilli* como equivalente a noble. Esto se debe a la extensión de la terminología nahua a través de la Nueva España a raíz de su empleo como virtual *lingua franca* debido a la participación de contingentes de hablantes de esta lengua como apoyo a los conquistadores en casi todas las regiones.

⁵ Rodolfo Pastor, *Campesinos y reformas: la mixteca, 1700-1856*. México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1987, pp. 219-220.

⁶ Richard E. Blanton *et al.*, *Ancient Mesoamerica: A Comparison of Change in Three Regions*. 2a. ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 204. (New Studies in Archaeology)

⁷ Pedro Carrasco, “La jerarquía civicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en José R. Llobera, comp., *Antropología política*. Barcelona, Anagrama, 1979, p. 335. (Col. Biblioteca de Antropología, 12)

estamental. De manera análoga, las vías de resolución de conflictos y de establecer relaciones con otras comunidades y la autoridad de los niveles superiores también se transformaron a partir de la Colonia. Uno de los cambios principales fue el establecimiento de un solo sistema jurídico, en el cual los tribunales de cada instancia sirvieron a las comunidades para resolver sus pleitos y pugnas a través del litigio.⁸ El proceso de la adaptación al sistema jurídico europeo supuso una de las principales formas de defensa de la comunidad y terminó por constituir una fuente importante de la identidad indígena. Entre las diversas manifestaciones de esta conciencia de la legalidad Ferrer y Bono han considerado que las Composiciones de Tierras que comenzaron en la época colonial y que tuvieron su apogeo en el siglo XIX fueron probablemente el litigio principal en cuantía y en lo relacionado con el fortalecimiento de la identidad comunitaria a través de la oposición a la amenaza externa. Para ellos, se trató de procesos en los cuales las comunidades, actuando de manera corporativa, buscaron legalizar aquellas propiedades y posesiones que desde su perspectiva eran ya legítimas, pero a través de medios innovadores.⁹ Esta misma voluntad de legalizar los derechos y obligaciones que antes se aplicaban a partir del uso y la costumbre fue identificada en el aumento constante de los litigios derivados de bienes materiales, especialmente en aquellos casos en que se registraron impugnaciones.¹⁰

Un ejemplo análogo al equivalente al concepto de legalidad en el mundo mesoamericano es el principio del estatuto social, basado en la separación en al menos dos grupos diferentes. La nobleza y los plebeyos se distinguían por una serie de derechos y obligaciones específicas al estamento que descansaban en una serie de principios jurídicos explícitos.¹¹ Una de las vertientes más desarrolladas de los sistemas jurídicos, de hecho, fue la que establecía las distinciones entre estamentos a partir de la propiedad, la vestimenta y diversas manifestaciones culturales. La mayor parte de la evidencia documental proviene del centro de México durante el Posclásico, pero en opinión de diversos investigadores estas condiciones deben haber existido en otros contextos geográfica y temporalmente más alejados. Un segundo camino para entender los derechos y las obligaciones en el plano de las comunidades es analizar el discurso jurídico y metajurídico. De gran interés resultan los discursos morales, de los que conservamos varios debido a la importancia que les dieron diversos cronistas tempranos. Este *huehuetlatolli* señala con gran precisión los alcances de la concepción orgánica del conjunto social al referirse a las obligaciones de los gobernantes:

Mi señor, yérquete en el sitio donde quizás por un momento, por un día, en el lugar de sus sandalias, al lado izquierdo del Dueño de la cercanía y de la proximidad, de

⁸ Nancy M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton, Princeton University Press, 1984, pp. 28 y 399.

⁹ Manuel Ferrer Muñoz y María Bono López, *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*. México, UNAM, 1998, p. 337. (Serie: Estudios Históricos, 79)

¹⁰ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. Trad. de Roberto Reyes Mazzoni. México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 246-247.

¹¹ Michael E. Smith y Marilyn A. Masson, eds., *The Ancient Civilizations of Mesoamerica. A Reader*. Malden / Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 21.

quien es el hogar, la casa, el Señor único, Dios, le sirves de sandalia, a cuya izquierda estás [estas frases significan que es su vasallo], a quien asistes, a quien prestas servicios; tú lo representas, tú eres su imagen, sus ojos, su mandíbula [...] en tu interior, en tus entrañas, en tu seno, en tu garganta escondió, puso su libro, la palabra, lo que es negro, lo que es rojo [“lo negro y lo rojo” es un difrasismo con el que se alude a la sabiduría —y a lo jurídico—], en donde aparecen los dardos del águila, del ocelote, que así estás lanzando, devolviendo [...] Y te ha dado manos, pies [vale tanto como “te ha dado vasallos”], Dios a ti te dio el ala, la cola (el pueblo) el cual en tu agua, en tu monte (la ciudad) está disperso, se esparce. Tú lo guías, lo conduces, haces que lo amen; por eso te pintó, te puso color el Señor Nuestro [vale como “puso en ti la sabiduría”]; y te puso labios, dientes [quiere decir “te dio la palabra para convencer y los dientes para castigar”]. A su gobierno, a su señorío le das honra, lo haces prosperar, así ya por él trabajas mucho, intensamente, así presides su estera de águila, su estera de ocelote.¹²

En otras regiones no es claro el estatuto de los estamentos ni, mucho menos, sus relaciones en términos de la propiedad sobre los medios de producción. El régimen de propiedad de la tierra no es tan evidente en este caso; la nobleza pudo haber poseído las mejores tierras, pero Spores considera que este fenómeno fue muy tardío. Además, la naturaleza del control social es difícil de dilucidar, porque el *siqui* (semejante al *calpulli* nahua) fueron los plebeyos quienes las trabajaban y no existe registro que permita identificar su relación con ellas en términos de posesión, propiedad o usufructo.¹³ Partiendo del punto de vista de la ideología, todo se conjunta al entender que desde tiempos inmemoriales la religión se basó en el culto a la personificación de las fuerzas de la naturaleza y distintos principios cósmicos. El ser humano, dependiente de estas deidades para su reproducción, debía servir al mundo sobrenatural mediante actos privados y públicos de sacrificio que lo alimentarían y permitirían su propia supervivencia.¹⁴ La relación de mutua dependencia refleja la propia organización social y explica el énfasis cultural en la reciprocidad como acto esencial y el porqué cada unidad (familia, linaje, aldea, pueblo) tenía que organizarla en su propio nivel.

La identidad indígena es tema de debate entre los investigadores. Diversas posiciones han dominado la visión de cada época sólo para ser reemplazadas conforme existen avances en cuanto a los estudios y su interpretación. Monaghan, por ejemplo, rechaza la actual postura dominante acerca de que la identidad debe identificarse con base en la comunidad, dado que en ciertas zonas de la Mixteca esta unidad parece operar en cuanto a fronteras sociales y propo-

¹² Huehuetlatolli. *Testimonios de la antigua palabra*. Estudio introductorio de Miguel León-Portilla. Trad. de Librado Silva Galeana. México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 143-145. Consideramos que la referencia a las “cargas” de los plebeyos, de la nobleza y, finalmente, del gobernante, aparecen de manera especialmente clara en esta cita. Hemos propuesto en otros textos que el difrasismo náhuatl “la estera y la silla” (*in petatl in icpalli*) alude a todo lo que se refiere al “gobierno”, pero que su simbolismo se extiende a la esfera de la percepción acerca del Estado en su conjunto. Se trata, pues, de un concepto que implica la constitución de una serie de instituciones que legitimarían al conjunto social y que podrían verse como una forma de precisar los alcances del buen gobierno.

¹³ María de los Ángeles Romero Frizzi, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Gobierno del Estado de Oaxaca, 1990, p. 41. (Col. Regiones de México)

¹⁴ Ronald L. Spores, *The Mixtec in Ancient and Colonial Times*. Norman, University of Oklahoma Press, 1984, pp. 342 y 344.

ne abandonar las ideas previas acerca de los grupos corporados. En el nivel de la unidad doméstica (*household*), los mixtecos no definen esta estructura con base en la morfología o conexión entre sus miembros, sino en términos de prácticas generales; el hogar como “donde se alimentan unos a otros” y se “visten unos a otros”. Es decir, justamente con base en los lazos de reciprocidad que hemos señalado previamente y con base en el modelo propuesto por Sahlins acerca de la relación directamente proporcional entre distancia física, grado de parentesco y solidaridad que existe en las comunidades no-políticas.¹⁵ La continuidad de las unidades sociales en todos los niveles depende de un proceso “que se desenvuelve orgánicamente de los actos que los crean en primera instancia”. De esta forma, las definiciones tradicionales deben adoptar una perspectiva que incorpore todos los niveles de organización social y los principios y valores que las enlazan de manera funcional. Los habitantes de Nuyoo están emparentados entre sí por compartir una sustancia común; deben actuar solidariamente entre sí con base en el principio de que esto los distingue de los demás y los relaciona con un territorio específico. Las ceremonias de la comunidad son vistas por Monaghan como el colapso ritualizado de las diferencias internas y la conformación de una “gran casa” (*great house*) del pueblo en su conjunto. En un caso específico, al incorporarse otra comunidad en el plan escolar, sus habitantes fueron inmediatamente incorporados en el ciclo de intercambios rituales de ese espacio específico. Como él mismo define: “La comunidad es una conjunción de usos de los cuales emergen claras imágenes de la vida social”.¹⁶ De esta manera, la base de la comunidad son las relaciones sociales, que surgen de la interacción entre lo humano y el plano de lo sagrado. De manera destacada, las relaciones de reciprocidad, que hoy descansan en mecanismos “desde abajo” como el tequio y el sistema de cargos, antiguamente fueron organizadas “desde arriba” y constituyeron una de las funciones centrales del señorío. En este sentido, la información permite a Pastor afirmar que lo que se le entregaba en servicios y especie al gobernante no fue un impuesto en el sentido contemporáneo, sino el tequio que le corresponde por su papel de cabeza política local en el orden cósmico.¹⁷

Cecelia Klein ha trabajado el simbolismo mesoamericano de la casa como una metáfora por extensión de la unidad y el orden del cosmos. Se describía al cielo como una suerte de casa bien ordenada, opuesta al inframundo que se encontraba en completo desorden. Basándose en fuentes de información que

¹⁵ El modelo propuesto por Marshall Sahlins se basó en sus observaciones etnográficas y puede considerarse uno de los pilares teóricos de la Escuela de la Ecología Cultural, junto con las propuestas de Julian Steward y Elman Service. Para Sahlins se puede identificar en aquellas sociedades basadas en lazos gentilicios una clara correlación entre la distancia física, la relativa al parentesco y el tono de las relaciones. Así, la unidad doméstica contiene al grupo familiar emparentado de manera más cercana, sus miembros se encuentran a corta distancia entre sí y las relaciones entre ellos se caracterizan por una reciprocidad positiva casi absoluta. Es decir, dentro de la familia nuclear se espera que los actos sean solidarios sin mediar consideración alguna acerca del momento en que ésta sea compensada. Pero a mayor distancia esta solidaridad comienza a revertirse, pasando de lo positivo hacia lo equilibrado y de allí a la reciprocidad negativa, caracterizada por la percepción de que se debe obtener provecho sin consideración alguna (como en un conflicto armado).

¹⁶ John Monaghan, *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman, University of Oklahoma Press, 1999, pp. 356-358 y 362. (*The Civilization of the American Indian*, 219)

¹⁷ R. Pastor, *op. cit.*, *supra*, nota 5, pp. 50-51.

van de los *chilam balam* hasta la afirmación de Sahagún de que los nahuas “pensaban y tomaban como verdad que los cielos son como una casa”, describe cómo esta visión ha perdurado hasta la actualidad. En Zinacantán los habitantes piensan que sus casas fueron diseñadas acorde con la estructura de los cielos; entretejidos y con perfecto orden. Para los mayas coloniales, los caminos rectos llevaban a los niveles superiores, aquellos retorcidos y sinuosos implicaban peligros y la posibilidad de alcanzar el inframundo. Esta última metáfora obviamente se asocia con la de que el “hombre justo” de las crónicas de Mesoamérica era quien seguía “el camino recto”, idea utilizada con frecuencia y que hemos asociado en varias ocasiones con la definición indígena de la justicia. Las afirmaciones de Klein resultan muy interesantes y atractivas debido a la inmediata asociación con la cooperación y solidaridad comunitarias como la forma de poner orden en el caos. Desde este punto de vista se explica el discurso de las comunidades acerca de los peligros de que el tequio, el sistema de cargos, la cooperación y otras costumbres corporativas no sean cumplidas, con lo cual la estructura social quedaría reducida al desorden absoluto.¹⁸ Corresponde bien con el discurso acerca de la organización social que hemos visto desde la época prehipánica hasta nuestros días, incluyendo fuentes muy diversas. El énfasis en los beneficios de la cooperación y la solidaridad en todos los niveles de la comunidad es un efecto directo de esta perspectiva, una explicación de perspectiva más amplia para el comunitarismo que hemos destacado en Mesoamérica. No obstante, consideramos necesario señalar que en sus análisis estructurales del imaginario en Mesoamérica, las oposiciones determinadas por Alfredo López Austin entre los niveles de los mundos superiores y los mundos inferiores no encontramos esta idea de orden contra desorden.

Un ejemplo muy claro de la estructuración de la sociedad indígena alrededor de los derechos y obligaciones comunitarios se aprecia en la antigua Mixteca. El factor principal de la diferenciación social fue el criterio político, que se hallaba estructurado con base en las obligaciones específicas de cada sector de la población, así como sus derechos a partir del cumplimiento de las primeras. El eje de las obligaciones, según diferentes fuentes de información, pudo ser una versión muy amplia del tequio, mientras que los derechos eran conmensurables en términos de la posición de cada unidad con respecto a la redistribución. El señor o monarca debía unir al grupo, proveyendo un principio de cohesión étnica mediante el principio de parentesco divino con el numen tutelar. Como definió Rodolfo Pastor, “su tequio era, pues, la carga de gobernar”; se trataba de un intermediario para obtener el favor sagrado, que se encargaba de la coordinación del aparato burocrático, al mantener la concordia social mediante su intervención y de la vital tarea de distribuir la carga del tributo para luego redistribuirlo.¹⁹ Asimismo, como hemos señalado en otros textos, parte de su carga fue fungir como juez principal del señorío para vigilar el orden y mantener la estructura social, siendo el único con posibilidad de condenar a muerte. Los nobles del com-

¹⁸ Cecelia Klein, “Woven Heaven, Tangled Earth: A Weaver’s Paradigm of the Mesoamerican Cosmos”, en Anthony F. Aveni y Gary Urton, eds., *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in The American Tropics*. Nueva York, Academy of Sciences, 1982, pp. 4-8. (Annals of the New York Academy of Sciences, 385)

¹⁹ R. Pastor, *op. cit.*, *supra*, nota 5, pp. 57-59.

plejo sistema servían en diversa formas al Estado, destacando su participación como “consejeros y medianeros en las cortes”, según Herrera y Tordesillas.²⁰

A la mayoría, perteneciente al estamento de los plebeyos y que se desempeñaban primordialmente como campesinos, les correspondía como tequio dar tributo en especie (tributo) y servicios al señor. Los guerreros y “hombres libres del pueblo” tenían que dar su tequio “de sangre”, ya que sus servicios militares servían para acrecentar el dominio y consolidarlo. Algo similar se interpretaba acerca del sacerdocio, cuyo tequio era el complemento religioso de los servicios militares. Por último, los esclavos y terrazgueros no tributaron directamente, porque fueron “propiedad” de los nobles y carecían de personalidad jurídica. Además, no siendo miembros de la comunidad no entraban en el círculo de los derechos y obligaciones ni se consideraba que tuviesen un papel relevante en su condición objetivada. Un aspecto que debemos resaltar es que las comunidades indígenas nunca han sido organismos exentos de conflicto. Mientras que Aguirre Beltrán, Bonfil, Caso, Nader, Cohen y otros antropólogos han enfatizado la acción de la solidaridad interna como fuerza cohesionante, diversos investigadores han estudiado fenómenos contrarios. Es evidente que siempre existen fuerzas centrífugas sociales, como el faccionalismo analizado por Dennis o Greenberg.²¹ Pero el tequio y otros mecanismos actúan casi siempre como agentes de la cooperación y la solidaridad evitando la fisión y el desbordamiento de los conflictos internos.

Al analizar la organización social y el patrón de asentamiento de Zinacantán en los Altos de Chiapas, Frank Cancian ha propuesto que los segmentos de cada comunidad no tienen un carácter autónomo, sino que juegan un papel conjunto que es, precisamente, aquello que provee la estructura y la función de la comunidad. En este caso se trata de las aldeas (*hamlets*) que integran cada pueblo y que desempeñan un papel fundamental como intermediarios (*mediators*) del proceso social. La mediación se basa en que cada aldea está “socialmente incompleta” en tanto no reúne el mínimo de funciones cívicas, económicas y políticas para convertirse en una unidad autónoma. Por ejemplo, una aldea, que se define aquí como “un grupo de casas o villa pequeña que carece de templo” y de otros elementos asociados con la complejidad urbanística. Es, por lo tanto, una dimensión comparativa y no absoluta, porque se basa en la integración del conjunto urbano que pueda definirse como “completo” desde el un punto de vista interiorizado en cada cultura. En el caso de las comunidades indígenas, las unidades más complejas podrían definirse bien como pueblos, desde el punto de vista de los atributos urbanos, o como municipios partiendo de una perspectiva política. En su papel como “célula” de la organización social, las aldeas tienen un carácter informal en sus relaciones con el exterior, que difícilmente está articulado por completo. Este tipo de asentamiento tiende a desaparecer a través de su crecimiento o bien a través de su integración formal dentro de las estructuras reconocidas. En Zinacantán el modelo funcionó durante décadas debido a que se incluyó el nombramiento de representantes de todas las aldeas

²⁰ Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano*. Madrid, en la Imprenta Real por Juan Flamenco, 1601-1615, 4 vols., en http://www.memoriachilena.cl/mchilena01/temas/documento_detalle.asp, consultado en agosto de 2010.

²¹ Jeffrey H. Cohen, *Cooperation and Community: Economy and Society in Oaxaca*. Austin, University of Texas Press, 1999, p. 114.

dentro del sistema rotativo de cargos en el nivel municipal, permitiendo la existencia de un “colchón” entre éstas y el impacto exterior.²² La mediación conjuntó un poderoso sistema cívico-religioso que aseguraba las fiestas religiosas, el funcionamiento del aparato civil e inclusive la resolución de conflictos mediante los distintos mecanismos de solidaridad dentro de la comunidad.

Un ejemplo de los peligros de la ausencia de los mecanismos de cooperación y solidaridad que hemos descrito es la existencia de áreas de conflicto permanente. La falta de instrumentos para la resolución de conflictos, tanto dentro como hacia fuera de las comunidades, ha generado zonas peligrosas históricamente. El conflicto comunitario en Oaxaca asume formas cíclicas, de forma muy diferente a otras regiones. En Oaxaca, cada incidente de importancia, como el asesinato, la aprehensión de algún miembro de la comunidad o la invasión de tierras representa una causa de reavivamiento de choques que parecían superados. Las relaciones entre comunidades, que podrían haber tenido una mejoría, se rompen de nuevo y se agudiza el conflicto. La participación del individuo es fundamental para probar su lealtad y pertenencia a la comunidad. La lucha por la tierra se enarbola como bandera, que crea un sentimiento de identidad basado en la oposición contra los “otros”. El relato o discurso que se elabora localmente acerca de cómo se tiene “derecho” sobre las tierras en cuestión es fundamental en este mecanismo identitario, ya que el antagonismo se reaviva y sirve para volver a construir barreras que definen al grupo. Con cada nuevo incidente del litigio no sólo se recuerdan todas las antiguas disidencias que separan a los del pueblo, sino que se elabora un nuevo tema respecto del cual las dos comunidades puedan adoptar, otra vez, posiciones polares, opuestas.²³ La microcultura del conflicto específico se retroalimenta con cada incidente, creando lo que podría interpretarse como una condición estructural de conflicto permanente entre las comunidades. Esta tendencia a la repetición cíclica del conflicto requiere hoy, al igual que en los tiempos más remotos, de la creación y el fortalecimiento de mecanismos que compensen mediante lazos sociales y formas de resolución.

La solidaridad y la cooperación son la base de las comunidades indígenas. Desde la época prehispánica hasta la actualidad los sistemas que desarrollaron en cada región para organizar y encauzar estos esfuerzos conjuntos han sido quizá las instituciones comunitarias de mayor importancia para asegurar su supervivencia.²⁴

El papel que los investigadores le han concedido a los mecanismos de solidaridad ha variado, pero suele ser muy alto entre los antropólogos. En el modelo de la Comunidad Corporativa Cerrada (*Closed Corporate Community*) propuesto por Wolf, la perspectiva es que sirven para constituir comunidades virtualmente autónomas, cuya relación con lo externo suele estar marcada por el conflicto constante y la oposición a los intereses mutuos. Esta visión fue pri-

²² Frank Cancian, “The Hamlet as Mediator: 1556”, *Ethnology: An International Journal of Cultural and Social Anthropology*. Pittsburg, vol. 35, núm. 3, 1996, pp. 215-217 y 226.

²³ Philip Adams Dennis, *Conflictos por tierras en el valle de Oaxaca*. 1a. reimp. Trad. de Cecilia Paschero. México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista, 1990, pp. 200-201. (Col. Presencias, 33)

²⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1980, pp. 23-24. (Col. INI, 10)

vilegiada por muchos años, especialmente a través del indigenismo y su percepción estática de las sociedades indígenas. Solidaridad, cooperación, exclusividad y comunitarismo fueron utilizados como categorías que preservarían idealmente el orden establecido. En la actualidad, la mayoría de los analistas concuerdan en que la historia de estos grupos jamás fue fría; tuvo amplias variaciones y cambios que, de hecho, refuncionalizaron los propios mecanismos que en principio servirían para prevenir cualquier alteración del sistema.²⁵ Los mecanismos de solidaridad, por otra parte, no deben ser vistos como una manifestación exclusivamente mesoamericana, ya que cualquier sociedad los presenta y utiliza con propósitos muy similares. Extrapolando los principios identificados en estudios africanos a mediados del siglo XX, Meyer y Evans-Pritchard proponen que:

En un Estado con una autoridad altamente centralizada, es fácil ver una conexión entre la realeza y los intereses y la solidaridad de la comunidad en su conjunto. En las sociedades que carecen de gobierno centralizado, los valores sociales no pueden estar simbolizados por una sola persona, sino que se distribuyen en puntos cardinales de la estructura social. En este caso nos encontramos con mitos, dogmas, ceremonias rituales, poderes místicos, etc., asociados con los segmentos, y cuya función es definir y mantener las relaciones que existen entre los segmentos. Las ceremonias periódicas que subrayan la solidaridad de los segmentos (así como la solidaridad entre ellos) contra los intereses seccionales que existen en estos grupos.²⁶

No importa si se trata de una banda, una tribu, un cacicazgo o un Estado, siempre existen mecanismos de solidaridad que sirven para la preservación y la reproducción del orden social. Además, el aspecto ideológico es importante, porque se explican las razones por las cuales el ritual y el sacrificio tienen un papel preponderante en la simbolización de estas relaciones sociales en cualquier contexto. Para Bartolomé Clavero, un problema de la codificación de los sistemas jurídicos indígenas es que el concepto amerindio de esta solidaridad es más amplio que el occidental. Para reforzar esta idea cita el *ubuntu* africano, una práctica en la que:

Según Yvonne Mokgoro, magistrada actualmente de la Corte Constitucional de la República de Sudáfrica, el término *ubuntu*, común al *isizulu* y al *xhosa*, denota una forma de solidaridad humana para la que no hay palabra en inglés, como tampoco en español, pues se carece del concepto y de la práctica, y que se entiende mejor mediante una perífrasis: “Umuntu ngumuntu ngabantu”, “Motho ke motho ba batho ba bangwe”, “Una persona tan sólo puede ser persona a través de otras personas”, lo cual, por cuanto implica, alcanza a los pueblos.²⁷

²⁵ N. M. Farriss, *op. cit.*, *supra*, nota 8, pp. 222-223.

²⁶ Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard, “Sistemas políticos africanos”, en José R. Llobera, comp., *op. cit.*, *supra*, nota 7, p. 104.

²⁷ Bartolomé Clavero, “Geografía jurídica de América Latina: pueblos indígenas entre constituciones ladinas”, en: <http://www.udg.edu/tabid/12256/language/ca-ES/Default.aspx/Publicacions/Altrespublicacions/tabid/12270/language/es-ES/Default.aspx>, publicado en 2008, consultado en marzo de 2010.

La visión de los mixtecos contemporáneos percibe a la comunidad como un gran hogar, en el cual cada parte del edificio social (sea persona, familia nuclear o cualquier otra unidad social) se subsume en el orden general y tiene una función específica en el orden general. La síntesis comunitaria es el resultado del conjunto de instrumentos corporativos, comenzado por el tequio y culminando quizá con el sistema de cargos. Monaghan encontró que esta cosmovisión corporativa se basa en creencias muy antiguas, en la reafirmación contante del pacto entre la tierra y la lluvia a través de la jerarquía cívico-religiosa y en la anulación virtual de los rasgos individuales. Para él:

Se podría decir inclusive que en la fiesta los participantes comienzan como individuos inherentemente domésticos —el intercambio de *sa'a* tiene lugar entre los hogares— y luego, mientras la gente “come de la misma tortilla”, son reconstruidos de tal manera que los objetivos corporativos y la acción de autosacrificio se vuelven particularmente atractivos.²⁸

Esta subcultura corporativa, al impulsar el principio comunitarista sobre los intereses personales y familiares crea tensiones sociales inevitables. De entrada, significa que al cumplir por completo con estos objetivos por definición una persona descuida los demás aspectos, lo que genera actitudes de ambivalencia, intentos por zafarse de las obligaciones y otras manifestaciones de la tensión inherente a las contradicciones del discurso. Como ocurría en el siqui hace más de 500 años, los funcionarios electos vigilan la aportación de cada individuo al tequio. Cuando alguno no acude al llamado del caracol, lo visitan en su domicilio para escuchar sus explicaciones. Si no son satisfactorias o se trata de un patrón recurrente, puede incurrir inclusive en penas de reclusión temporal, que se ha identificado en varias ocasiones. El castigo final por continuar las transgresiones es la expulsión del pueblo, un acto que implica la pérdida de las tierras debido al régimen de propiedad comunal y, en síntesis, la destrucción del modo de vida de esta persona. La gravedad de la pena implícita en no participar en el tequio tiene tanto peso social, que en varios de los estudios etnográficos que mencionamos no se cita un solo caso en el cual se haya cumplido la sentencia debido a que los individuos terminan por llegar a un acuerdo con la comunidad. Por ejemplo, en Nuyoo no se tiene registro de que nadie haya continuado su negativa a participar en el tequio al recibir la advertencia de esta última medida por parte de la autoridad de la comunidad.

Cohen apunta que en Santa Ana del Valle, Oaxaca, la participación en el tequio, como en otros mecanismos de solidaridad dentro de las comunidades, no es una cuestión innata. Los pobladores no sólo tienen un discurso ambivalente sino que aprecian claramente las ventajas personales para no hacerlo en diversas ocasiones. Un principio lógico, pero que contradice la noción durkheimiana de la solidaridad mecánica como el cemento de estas sociedades.²⁹ De hecho, la agencia humana juega un papel fundamental, porque se perciben también las ventajas de entrar en nuevas relaciones de solidaridad recíproca, cuyo carácter puede ser

²⁸ J. Monaghan, *op. cit.*, *supra*, nota 16, pp. 253-254.

²⁹ J. H. Cohen, *op. cit.*, *supra*, nota 21, pp. 62-63 y 107.

más o menos permanente. Una cooperación de carácter dinámico y que se ajusta a las condiciones de cada caso; “la más ambivalente de las fuerzas”.

En las comunidades indígenas tradicionales las formas de cooperación y solidaridad juegan un papel fundamental. La reproducción de estas unidades sería imposible sin el concurso de sus integrantes a través de los mecanismos descritos, así como por otras manifestaciones específicas en tiempo y espacio, como la *guelaguetza* o la cooperación. El tequio es quizá el principal de estos instrumentos solidarios porque rebasa las fronteras regionales y étnicas y se ha identificado a través de la historia en casi todos los contextos indígenas. Consideramos que este carácter tan extendido se basa en su utilidad práctica en condiciones socioeconómicas cambiantes, su capacidad de adaptación a través del tiempo y a la fuerza simbólica que ha mantenido a través de la historia. Mediante el concepto del *tiñu* como servicio a la comunidad Monaghan ha identificado una clara relación entre los cargos indígenas y el autosacrificio; “la muerte es el *tiñu* final”, como apuntan sus informantes. Al comparar a quienes no realizan tequio con los perros, los mixtecos aluden a que este servicio comunitario es lo que necesita para establecer relaciones sociales estables, permanentes y permitir la reproducción de los pueblos. Para él:

Tomar a cuestas un cargo o trabajar en el tequio es participar en una actividad que es el mínimo necesario para la vida colectiva. Al igual que el Pacto con la Tierra (*Covenant with Earth*), en el cual los cuerpos de las personas “son comidos”, en el servicio comunitario uno paga la “deuda” en la que se incurrió (otro significado del término *tiñu*) con recursos del hogar, por lo que los nuyootecos dicen que la casa ha sido “comida” y “dejada flaca”. La sensación de alienación del cargo puede ser vista así como relacionada de cerca con la experiencia de muerte y el propósito de la muerte —reafirmar el Pacto y la renovación del mundo— está amarrado con el sentido de obligación que evoca la idea del cargo.³⁰

El servicio a la comunidad existe de esta forma como un autosacrificio en el cual cada persona debe dar lo que le corresponde para asegurar la coexistencia y la reproducción sociales.

Es conveniente apuntar que el tequio fue y es quizá el principal instrumento de solidaridad social dentro de las comunidades indígenas, pero que existieron otros. Quizá el más estudiado y de mayor difusión regional es el sistema de cargos, descrito por Carrasco como:

Uno de los rasgos fundamentales de las comunidades tradicionales de indios campesinos de Mesoamérica es la jerarquía cívico religiosa que combina la mayor parte de los cargos civiles y ceremoniales de la organización de la ciudad en una única escala de cargos anuales. Todos los hombres de la comunidad tienen que participar en ella y todos tienen la oportunidad de ascender a los escalones superiores y alcanzar el status de ancianos. Este sistema está íntimamente vinculado a todos los aspectos importantes de la estructura social de la comunidad... Puede caracterizarse como un tipo de democracia en que todos los cargos están abiertos a todos los hombres y en que el funcionamiento de la escala tiene como resultado,

³⁰ J. Monaghan, *op. cit.*, *supra*, nota 16, pp. 251-252.

en último término, que todo el mundo participe por turno en las responsabilidades de los cargos.³¹

El ordenamiento descrito de la autoridad indígena fue el resultado directo de la Conquista, que supuso la introducción de una tipología diferente a la prehispánica.³² Pero una segunda transformación histórica se debió a la gradual desaparición de los derechos y obligaciones específicos de la nobleza indígena. Al debilitarse, varios de los elementos de esta jerarquía cívico-religiosa se pueden relacionar directamente con el propósito de homologar a los individuos dentro de la comunidad, eliminando la posibilidad de una acumulación monetaria que permita romper la relativa igualdad económica que existe dentro de ella.

El sistema de cargos normalmente se considera una manera de implementar el trabajo comunitario. Desde esta perspectiva el tequio sería sólo una de las actividades de los funcionarios electos dentro de la comunidad por este método. No obstante, consideramos que si tomamos en cuenta diversos elementos del sistema de cargos, éste aparece como un auténtico tequio, debido a que se trata de una función desempeñada para el beneficio comunitario:

- El cargo se dedica a cumplir y cubrir las necesidades de la comunidad. Las ventajas para el funcionario existen, pero no son de índole económica.
- El cargo conlleva prestigio temporal dentro de la comunidad para el individuo que lo cumple, pero no una posición permanente.
- El cargo implica una erogación importante de recursos. Aún en los casos en los cuales el funcionario recibe apoyo de la comunidad, su desembolso suele consumir la mayor parte de los ahorros familiares.

En la óptica del tequio comunitario, el cargo cumple las necesidades comunitarias y no sólo no representa un agente de división de clases, sino que al consumir los ahorros familiares destruye su posible transformación en un capital originario. Para citar solamente un caso específico, identificado en Zinacantán:

Los cargos dentro del sistema varían. Sin embargo, según la mayoría de los estudios, se dividen en cuatro categorías generales... [En tercer nivel] Subiendo la escalera, sigue el regidor, cargo que combina tareas religiosas y políticas. Un regidor se responsabiliza de tareas administrativas, entre ellas, la recaudación de impuestos, la resolución de conflictos y la supervisión del *tequio* (trabajo comunitario). También participa en el nombramiento de gente para los cargos menores.³³

De esta manera el sistema de cargos cumple funciones identificadas teóricamente en el modelo de la comunidad corporativa cerrada de Wolf. En primer lugar, asegura la relativa igualdad interna al permitir que casi todos los miembros de una comunidad tengan un puesto administrativo. En segundo término y mediante la

³¹ Pedro Carrasco, "La jerarquía civicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en J. R. Llobera, comp., *op. cit., supra*, nota 7, p. 323.

³² G. Aguirre Beltrán, *op. cit., supra*, nota 24, pp. 37-38.

³³ Laura Carlsen, "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición", *Chiapas*, num. 7, 1999, en: <http://membres.multimania.fr/revistachiapas/No7/ch7carlsen.html>, consultado en agosto de 2010.

destrucción del posible capital dentro de la comunidad, es un agente fundamental en la preservación del orden tradicional. Un hecho relevante es que este carácter “cerrado” y estático fue, no obstante, resultado de las transformaciones coloniales, decimonónicas y contemporáneas puesto que en la época prehispánica las comunidades estaban jerarquizadas rígidamente.

II. Estructura y función del tequio a través de la historia

El tequio es, como hemos definido, uno de los principales mecanismos de la solidaridad social en las comunidades indígenas tradicionales. Pero este carácter varía según el grupo étnico y la región de la que estemos hablando. No solamente nos referimos a su papel dentro de los instrumentos de la solidaridad, sino a la percepción y las actitudes que existen dentro de comunidades específicas acerca de la costumbre de llevarlo a cabo y participar en él. En un estudio antropológico de Santa Ana del Valle, Oaxaca, Jeffrey Cohen determinó que el tequio contemporáneo es uno de los principales instrumentos de la solidaridad social y la reproducción comunitaria. El lazo solidario informal comienza por la familia, que es reforzada mediante el compadrazgo y, como es costumbre regional, la *guelaguetza*. Más allá de los vínculos informales se encuentra cooperación intra-comunitaria en costumbres como el tequio, la cooperación en forma de aportación monetaria directa, el servicio en el sistema de cargos y las mayordomías especiales. Citando a su informante Román Sánchez, “¿Porqué hacemos estas cosas? Porque debemos... nos hacen santañeros”. Pero Cohen advierte que la cooperación y la solidaridad comunitarias no carecen de actitudes contradictorias y ambivalentes. La organización de cuadrillas para el tequio es difícil, las personas quieren zafarse de los cargos por su alto costo económico y en general cada forma de solidaridad requiere una fuerza coercitiva para funcionar.³⁴ De manera que lo que se vuelve importante en el análisis es determinar los mecanismos que permiten que la cooperación estructure la acción social. Este proceso es fundamental ya que la reciprocidad solidaria es la base de los sistemas armónicos descritos por Nader, evitando el desbordamiento violento de los conflictos que ocurren dentro de las comunidades.

Para los mixtecos de Nuyoo la participación en el tequio y las actividades corporativas de la comunidad es fundamental. No hacerlo significa el ostracismo social y una imagen devaluada de esta persona. Por ejemplo, un insulto acostumbrado es equiparar a alguien con un perro, catalogado como un animal sucio, pulgoso y que se alimenta de basura y excremento. La comparación se aplica a individuos cuyo comportamiento rompe la convivencia comunitaria, especialmente con quienes no cumplen con el tequio. Esto se debe a que localmente se cree que los perros se tratan de zafar de sus responsabilidades. El rechazo a la participación en él y las demás formas de solidaridad son castigados de tal manera que son pocas opciones individuales, incluyendo la emigración ante la imposibilidad de cambiar la norma social. Confrontado con el hecho de que en otro pueblo asentamiento no se realizaba tequio, un informante respondió: “¿No hay tequio? Deben vivir como perros allí”. El resto de la comunidad consideró atinado el comentario porque perciben el tequio

³⁴ J. H. Cohen, *op. cit.*, *supra*, nota 21, pp. 1-3 y 7.

como el instrumento para que todos vivan mejor.³⁵ No realizar tequio significa empobrecer el nivel de vida y simboliza la ausencia de relaciones de solidaridad dentro de la comunidad. Sin alianzas sociales ni cooperación comunitaria, en el imaginario regional la opción parece un conjunto de individuos preocupados sólo con sus propios intereses, cuya moral se degradaría al igual que la conducta de los perros en opinión de los habitantes de esta comunidad mixteca.

En este punto es conveniente hacer una pausa para reflexionar acerca del papel de los mecanismos de solidaridad social dentro de las comunidades. A lo largo de este trabajo hemos visto una marcada inclinación por considerarlos variables de re-orientación positiva, es decir, agentes de la estabilidad y permanencia a la manera del modelo de la comunidad corporativa cerrada, pero existen fenómenos similares en diversos puntos del planeta. Por supuesto, el caso de las diversas corporaciones campesinas en distintos continentes ha sido objeto de acalorado debate y análisis. Otros ejemplos, como la *corveé* medieval que continuó hasta la Revolución francesa, o bien el *subbotnik* soviético que fue impulsado como trabajo colectivo destinando un día a la semana a beneficio de la colectividad, muestran que son prácticas que pueden continuar vigentes dentro del marco de sociedades relativamente abiertas.

En algunas comunidades indígenas se ha identificado una constante tensión debido a la contradicción básica entre la jerarquía civil-religiosa y las unidades domésticas. La jerarquía civil-religiosa sirve para articular el “calor vital” en la construcción de la “gran casa” social, pero esto se lleva a cabo a costa de la independencia y recursos de las unidades domésticas. Esta tensión se agudizó en el proceso de modernización de los últimos siglos, cuando las privatizaciones debilitaron a las corporaciones religiosas por la pérdida de propiedades y llevaron a aumentar los servicios y diezmos familiares, además de alterar el orden anterior, como veremos más adelante. Así, se reconocen dinámicas históricas que llevan a las instituciones y mecanismos tradicionales a adaptarse a las nuevas necesidades, sin haber puntos de ruptura completa, como sería el dejar de hacer fiestas religiosas. Los habitantes de algunas comunidades reconocen los cambios en sus costumbres e instituciones, sugiriendo que la visión estática no es “indígena” en sí misma.³⁶ Por ejemplo, el análisis del mito de Remigio Sarabia (héroe del Sitio de Huajuapán y colaborador del general José Ma. Morelos) sirve para mostrar la construcción de nuevas identidades y la atención por no crear “invenciones”, resaltando el hecho de que la dinámica histórica ha provocado que las sociedades indígenas tengan una constante transformación. En el contexto actual, el tequio en las zonas zapotecas se complementa con la llamada “cuota”, considerada un servicio tradicionalmente donado por los adultos masculinos a manera de un impuesto municipal. La comunidad de Talea complementa esta labor con fondos municipales, estatales y federales, además de aprovechar, como hemos dicho, el tequio de los acusados de cometer algún delito para el beneficio de la comunidad.³⁷

El tequio, por sí mismo, no transforma la convivencia cotidiana en una comunidad armónica, en opinión de Cohen. Para él, se trata de un segundo nivel de solidaridad que se colocaría sobre la *guelaguetza* que enlaza a las familias en-

³⁵ J. Monaghan, *op. cit.*, *supra*, nota 16, pp. 145-147.

³⁶ *Ibid.*, pp. 358-363.

³⁷ Laura Nader, *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*. Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 77.

tre sí. Es un mecanismo similar, pero que actúa en el nivel de la comunidad, a través de una donación individual que tiene aspectos contradictorios y dinámicos, pero que se percibe como algo que se entrega al conjunto social. En Santa Ana del Valle las personas que se niegan a cumplir con el tequio son encarceladas a la vista pública, un elemento más en las tensiones con los grupos evangélicos que se niegan a realizarlo. Además de evitar las sanciones sociales y jurídicas, participar en el tequio reporta beneficios importantes, como ha subrayado Cohen.³⁸ Sin embargo, el sistema se encuentra en crisis actualmente debido a la migración y las innovaciones técnicas, que requieren una educación diferente a la que reciben los indígenas.

Un aspecto que rara vez se discute es la manera en la cual las formas tradicionales de solidaridad y cooperación comunitaria, como el tequio, se encuentran en una crisis de carácter histórico. Más allá del debate liberal acerca de los aspectos no volitivos de los individuos en participar en estas actividades, es necesario analizarlas en el marco de los constantes cambios que sufren las regiones indígenas. El tequio ha sido una institución central a través de la historia de las comunidades, pero está sujeto a factores como la pérdida de la importancia de la autosustentación comunitaria, los problemas de llevar a cabo actividades agropecuarias en el mercado contemporáneo y otros semejantes. Uno de los principales es que el tequio depende de los tiempos “libres” de comunidades rurales de perfil básicamente campesino. En el contexto histórico es evidente que las comunidades, basadas en la agricultura y produciendo cierto excedente que permitía su reproducción y la del aparato político gobernante, entregaron un tequio elevado, pero dentro de sus posibilidades. Las temporadas de preparación de las tierras, de siembra y de cosecha estaban intercaladas con los periodos dedicados a los diferentes tequios. Uno de los principios básicos de los mecanismos de regulación social indígenas, como serían el sistema de cargos y el tequio, ha sido la homologación de la posición económica de los miembros de la comunidad previniendo que sea sencilla la acumulación. Hoy, en diferentes regiones y pueblos los asalariados, como maestros, empleados y jornaleros, pagan por suplirlos en el cumplimiento del tequio. La gradual preponderancia del trabajo libre asalariado, con jornadas regulares y permanentes, ha debilitado en el nivel pragmático la posibilidad de que un miembro de la comunidad participe en los tequios, sin importar su disposición para ello. El tequio representa, en este sentido, una manifestación de cooperación solidaria que aseguraba la reproducción comunitaria y el cumplimiento de las obligaciones que se le imponían desde el exterior. El sistema capitalista significa su gradual pérdida de importancia en tanto no sea adaptado a las condiciones culturales específicas de estas regiones.

Durante la época prehispánica el tequio fue un instrumento fundamental en la organización de la comunidad para cumplir los objetivos comunes y los del señorío. Hemos propuesto que el “sacrificio es el tequio humano a cambio de la posibilidad de vida que otorgan los dioses” en el sentido de que lo percibimos como un enlace global de causa y efecto, una expresión práctica de que cada persona o unidad tenían derechos y obligaciones específicas en función de su

³⁸ J. H. Cohen, *op. cit.*, *supra*, nota 21, pp. 107-112.

posición en el cosmos.³⁹ Por este motivo los vocabularios y diccionarios de la época no definen al tequio como una actividad únicamente laboral. Lo mencionan en contextos diferentes, permitiendo elaborar una taxonomía cultural que abarca buena parte de las actividades de una comunidad. También permite identificar tequios específicos para cada miembro de la sociedad, dependiendo de su estamento, pertenencia corporativa e inclusive de su situación anímica y de salud. Sus manifestaciones regionales fueron muy diferentes, por lo que haremos un breve resumen de las principales características de algunos de los sistemas de tequio.

Durante la época de la Triple Alianza el Estado gradualmente controló políticamente a los *calpultin*, especialmente en las áreas urbanas de la cuenca de México. Un ejemplo de la subsunción de los principios gentilicios es la organización tardía de las estructuras comunitarias, en la cual la denominación de los funcionarios era considerada análoga entre una y otra adscripción. Pedro Carrasco considera que en este periodo los

[...] jefes de distrito (*tepixque*, *calpixque*, *tequitlatoque* o *calpuleque*) solían ser sucedidos por un hijo o pariente cercano, pero también se exigían condiciones para el cargo y edad avanzada... Los ancianos del distrito (*calpulhuetque*) constituían un grupo importante en todas las funciones ceremoniales del distrito y eran consultados por el jefe del distrito en todas las cuestiones de importancia.⁴⁰

Es evidente que la disgregación comunitaria de los nahuas y de sus instrumentos primordiales está reflejada en el hecho de que funciones teóricamente diferentes son consideradas similares para esos momentos. Así, el jefe tradicional de la unidad comunitaria (*calpuleque*) se considera sinónimo al encargado de la cobranza del tributo (*calpixque*) o a la del representante del señorío (*tequitlatoque*). El Consejo de Ancianos, cuya posición en otros tiempos y en otras unidades políticas lo constituía en una institución de primera importancia, quedaba reducido a un órgano deliberativo o, en todo caso, de carácter consultivo. En palabras de Lockhart: “eran los macehualli como sostén principal del *coatequitl* o trabajo rotativo obligatorio, a quienes se simbolizaba por el armazón para llevar cargas y el mecapan”.⁴¹

Pero estas condiciones de sojuzgamiento comunitario no se pueden extender a todas las regiones de Mesoamérica en el periodo del contacto.

El tequio fue en la Mixteca el instrumento principal, no solamente de la solidaridad comunitaria, sino de toda la estructura social. Podemos verlo como la trama sobre la que descansaba el tejido social, como aparece claramente en esta fascinante cita de Francisco de Burgoa:

[...] y, para que no se descuidasen [los macehuales en sus labores], tenían señalados como pregoneros oficiales que elegían por año para que todas las mañanas al despuntar el sol, subidos en lo más alto de la casa de su república, con grandes voces llamasen y excitasen a todos diciendo *salid, salid a trabajar, a trabajar*. Y con

³⁹ C. Brokmann Haro, *op. cit.*, *supra*, nota 1, p. 134.

⁴⁰ Pedro Carrasco, “La jerarquía civicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en J. R. Llobera, comp., *op. cit.*, *supra*, nota 7, p. 327.

⁴¹ J. Lockhart, *op. cit.*, *supra*, nota 10, p. 143.

rigor excesivo castigaban al que faltaba de su tarea, que le tenían otros ministros ya señalada y con esta providencia se hallaban todos con suficiencia para el sustento de la vida. A esto llegaba el celo de quienes gobernaban, en informarse de las costumbres de sus vecinos y de todos los forasteros que entraban y salían y á que y de que traían y llevaban, sin que se atreviese alguno a disimularlos o encubrirlos, porque el castigo era tan ejemplar, que vivían muy escarmentados.⁴²

El tequio aparece claramente como el enlace entre todos los grupos de la sociedad mixteca, base del sustento y con una organización tan desarrollada que el mismo aparato servía en la labor preventiva para el sistema jurídico.

Pero el tequio no era visto sólo como el trabajo comunitario. Tampoco únicamente como las obligaciones del gobernante como refiere la frase en náhuatl *itonal in tlacatl*, que puede traducirse como “lo que es carga de la persona”, parece referirse en general a la carga específica del gobernante. Es decir, podría interpretarse, como afirma Rodolfo Pastor, como lo que el señor debe dar: su tequio. También podría implicar “su destino”, en este caso, como gobernante.⁴³ Como sea, se trata de una frase hecha que denota aquello que el gobernante debía hacer por corresponder con su papel en la vida. No. El tequio era, precisamente, lo que enlazaba en cierto plano los derechos y las obligaciones de todos los sectores sociales. En el ciclo del fluido vital que permite la reproducción social, cada persona tiene una carga que debe cumplir. De la naturaleza divina el monarca tuvo una serie de atribuciones únicas, propias de un déspota. Es el único que puede condenar a muerte dentro de un Estado, por lo que en este caso la ejecución tiene sentido como sacrificio ritual. En este plano, las exigencias del gobernante mixteco no son un “tributo” con su acepción laica, sino la entrega de lo que le corresponde por tratarse de una divinidad. El término mixteco es ilustrativo de este principio; los tributos del señor son *sassi yya*, “lo del rey”. Pastor propone que el símil se puede establecer con el *itonal in tlacatl* náhuatl y encuentra un paralelismo cercano entre estos tributos y las ofrendas a los dioses.⁴⁴

El tequio tuvo un carácter muy complejo en el contexto de las sociedades indígenas de Mesoamérica. Durante el periodo colonial, las necesidades de la autoridad y los grupos interesados en aprovechar la mano de obra fueron reduciendo su ámbito al rubro del servicio personal. En este sentido, los estudios de Silvio Zavala apuntan a una gradual restricción de lo que podríamos entender por tequio, pasando de un término de cobertura muy amplia hasta reducirse a los servicios que los individuos debían prestar a través de la organización comunitaria. De la misma forma, es evidente que la importancia del tequio debió relacionarse con el grado de desarrollo económico y de las relaciones contractuales del trabajo. Como ha mostrado Dougnac, la mita, altamente desarrollada bajo el dominio incaico, fue sufriendo una transformación debido a los costos de la mano de obra y la paulatina desaparición de las estructuras prehispánicas.

⁴² Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción*. México, Gobierno del Estado de Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas / UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas / Conaculta / INA / Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Biblioteca Francisco de Burgoa / Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997, pp. 151-152.

⁴³ La traducción de la frase y sus posibles interpretaciones nos fueron proporcionadas por el doctor Federico Navarrete, del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, a quien agradecemos sus observaciones al respecto.

⁴⁴ R. Pastor, *op. cit.*, *supra*, nota 5, p. 38.

Aún la mita del Potosí pasó a segundo término con el desastre demográfico y, para mediados del siglo XVII, fue siendo reemplazada poco a poco por el trabajo libre asalariado. De manera que debieron existir diversos derroteros en el desarrollo y especialización del trabajo comunitario, que preferimos continuar agrupando bajo el término “tequio” debido a nuestro propósito comparativo. En nuestra opinión, el tequio, entendido como los servicios personales entregados y organizados desde la comunidad, debieron subsistir principalmente en áreas en las que los pueblos indígenas no fueron sometidos a las presiones de la modernización económica de manera tan fuerte, o bien en contextos en los cuales constituyó una forma de resistencia ante las presiones externas. Los cambios socioeconómicos en diferentes regiones de la Nueva España llevaron a la transformación de los sistemas de tequio. Entre los nahuas se ha notado la tendencia a homologar las obligaciones de la nobleza con las de los plebeyos, puesto que en documentos coloniales tardíos se comienza a perder el antiguo derecho a estar exento de esta obligación. No obstante, como comenta Lockhart, este hecho no significó un empobrecimiento como regla, sino que el repartimiento, que en el siglo XVI significó la principal forma de tributación en servicios, había perdido importancia.⁴⁵ Las nuevas formas de relación laboral y tributaria significaron un sesgo hacia el trabajo libre asalariado o manifestaciones que no dependían de la cooperación comunitaria.

El patrón de resistencia indígena ante la presión o la amenaza externa se expresó, como hemos mencionado, de maneras diversas. Una de ellas fueron los frecuentes litigios relacionados con el cobro del tequio, entendido ya únicamente como la obligación de prestar servicios personales al encomendero, los frailes o la autoridad. Existen muchos juicios cuya documentación permite atisbar en la construcción del nuevo orden a través de la defensa comunitaria alrededor del tequio, sometido ahora a las normas y jurisdicción externas.⁴⁶ Esta normativa se desarrolló desde el siglo XVI: “En Nueva España el cuatequil quedó definitivamente estructurado bajo el virrey Martín Enríquez hacia 1580. Sólo procedía por disposición del virrey la Audiencia o el juzgado de indios siguiéndose una tramitación del todo similar a la que se ha señalado para el virreinato del Perú”.⁴⁷

Un ámbito en el cual los conflictos fueron constantes fue el del repartimiento, utilizado para proveer de mano de obra a las haciendas y a las minas. Dougnac menciona diversos casos de litigio e inclusive abierta confrontación por este motivo, utilizando el caso de la *mita* del Potosí peruano como el ejemplo más acabado y mejor estudiado de este tipo de servicio personal forzoso. En otros casos la resistencia se manifestó en una gradual disminución de las obligaciones mediante diversas estrategias de las comunidades. En Yucatán el tequio terminó por asociarse con el término *lunero* por ser el lunes el día destinado al trabajo comunitario, sin importar si se llevaba a cabo para las estancias o bien para la propia colectividad. No obstante, la práctica del lunero significó, a la larga, su gradual conversión en peones de hacienda a través del incremento en las

⁴⁵ J. Lockhart, *op. cit.*, *supra*, nota 10, pp. 192-193.

⁴⁶ Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios de la Nueva España*. Trad. de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 204.

⁴⁷ Antonio Dougnac Rodríguez, *Manual de historia del derecho indiano*. 2a. ed. México, UNAM / McGraw-Hill, 1998, p. 264. (Serie C: Estudios Históricos, 47)

demandas y, quizá, en la oferta pecuniaria que se comenzó a dar a cambio de los servicios.

La Independencia no significó una transformación radical en la estructura de las comunidades indígenas ni en el sistema del tequio. La tendencia previa a disminuir su importancia se fue acentuando conforme avanzó la modernización económica y jurídica del país. La cada vez más abierta lucha de las comunidades por legalizar sus propiedades y posesiones tradicionales provocaron litigios jurídicos, pero también confrontaciones armadas en torno a lo que percibían como sus derechos legítimos.⁴⁸ En síntesis, Lockhart vio en este desarrollo una clara continuidad en lo que se refiere al tequio desde el siglo XVII:

[...] el altépetl ya no participaba en el abastecimiento de la mano de obra. Un solo indígena se contrataba directamente, en una relación personal, con un patrón español o con su representante durante cierto tiempo y bajo las condiciones acordadas... la paga monetaria (a veces una parte en especie) era el único factor que motivaba al trabajador temporal a aceptar el empleo. A pesar de los cambios, el lugar de los trabajadores en la estructura de las propiedades agrarias y en la sociedad... descendía en línea directa de los patrones anteriores a la conquista.⁴⁹

En principio la situación de los indígenas como individuos no cambiaba mucho, pero los factores que mencionamos provocaron alteraciones cada vez mayores, incluyendo el debilitamiento de la estructura comunitaria. Haciendas y pueblos se enfrentaron en diversas regiones y, contando con el apoyo de los gobiernos y los principios liberales, las haciendas fueron orillando a las comunidades a realizar las faenas mediante mecanismos diversos.⁵⁰ Esto llevó a que el tequio se restringiese únicamente al ámbito comunitario y que sólo se refiriese a cierto tipo de labor. La monetarización paulatina hizo surgir nuevos mecanismos de solidaridad comunitaria como la *cooperación*, cuya base es la entrega monetaria a cambio de los servicios. Además, el golpe de gracia para el tequio como forma específica sobrevino con una serie de normas que terminaron con la costumbre, comenzando con la abolición del servicio personal. Al equipararse el tequio como trabajo forzoso la legislación federal llevó a que se conservara solamente dentro de las comunidades, amparado en los usos y costumbres.⁵¹ Los cambios ocurridos en las comunidades no tuvieron siempre salidas pacíficas. Para la mayoría de los investigadores, conflictos como la Guerra de Castas de Yucatán, de los yaquis y otras fueron resultado directo de la confrontación de los dos modelos de vida, un panorama que continúa vigente en la actualidad. La Revolución Mexicana tuvo un profundo impacto en la vida de las comunidades campesinas, aunque las reformas instauradas debido a la confrontación no impidieron que continuase la dinámica anterior. En efecto, a pesar de que las comunidades libraron importantes batallas armadas en los frentes meridionales de la República y, posteriormente, a través de la acción legislativa, no revirtieron la gradual modernización. Con ello los mecanismos de solidaridad social, como el tequio, continuaron debilitándose, aunque figuras jurídicas como

⁴⁸ M. Ferrer Muñoz y M. Bono López, *op. cit.*, *supra*, nota 9, pp. 477-478.

⁴⁹ J. Lockhart, *op. cit.*, *supra*, nota 10, pp. 608-609 y 611.

⁵⁰ N. M. Farriss, *op. cit.*, *supra*, nota 8, pp. 216-217.

⁵¹ M. Ferrer Muñoz y M. Bono López, *op. cit.*, *supra*, nota 9, p. 300.

el ejido preservaron el marco de la propiedad comunitaria y la lógica de sus prácticas internas. En este sentido fue el proyecto histórico, como escribiera John Womack, “de unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución”.

El tequio es una costumbre que actualmente existe en diversas comunidades indígenas. No es generalizado, ya que desde hace décadas no se presenta en diversos grupos étnicos, como, por ejemplo, entre los purhépechas. En este caso, Aguirre Beltrán identificó varias razones para ello, incluyendo la existencia de una serie de fuentes de ingresos que permitían realizar las faenas necesarias a partir de la contratación de los trabajadores.⁵² Por lo tanto, sería necesaria una discusión puntual y casuística del tequio en sus manifestaciones contemporáneas, debido a que es difícil proponer afirmaciones generales. Es común identificar su presencia con el sistema de cargos debido a que la propia población indígena percibe que existe una estrecha relación entre las dos prácticas:

En muchas comunidades indígenas el sistema de cargos refuerza la solidaridad entre familias y vecinos, ya que éstos tienen que asumir una parte del trabajo cotidiano del carguero. Varios estudios y testimonios resaltan la manera en que el tequio funciona como un mecanismo de sobrevivencia de la misma comunidad. En San Pablo Yaganiza, Oaxaca, el equipo del Comisariado de Bienes Comunales expresó: “Los usos y costumbres no los inventamos nosotros pero, eso sí, gracias a esta normatividad sobrevivimos. Ciento veinte hombres dan su tequio gratis. Sería un dineral para el gobierno pagarles... Claro que nos afecta la carestía, el maíz no basta, pero no tenemos deudas, tenemos un pueblo alumbrado, y tenemos nuestra tortillería. El apoyo mutuo dentro de la comunidad, los tequios y las cooperaciones de los comuneros son fundamentales.”⁵³

En otros casos, el tequio se considera sólo uno entre varios mecanismos de solidaridad comunitaria. Para algunos grupos étnicos, se trata ahora de un “nivel de solidaridad”, que se encuentra sobre otros más sencillos, articulando las fuerzas locales en la esfera de la comunidad y colocándose debajo de las obligaciones hacia el exterior. Entre los mayas se ha desarrollado la “milpa” como una forma de cooperación más allá de la reciprocidad familiar, estableciendo alianzas de obligaciones mutuas. Se trata también de una manifestación que no se basa en el parentesco y que asegura la igualdad esencial de la comunidad.⁵⁴ Es decir, de las mismas funciones que habría tenido el tequio, pero que ahora se cumplen mediante alianzas sociales de alcance más limitado.

En la Oaxaca el concepto tradicional del tequio se ha debilitado a través de prácticas como el trabajo libre asalariado. Éste ha permitido que algunos miembros de la comunidad, que ahora no tienen tiempo o ha disminuido su interés por la realización del tequio, contraten a otros para cumplir sus obligaciones comunitarias. El resultado inmediato es que existen individuos exentos del tequio a través de su pago, mientras que los miembros más pobres de la comunidad

⁵² G. Aguirre Beltrán, *op. cit.*, *supra*, nota 24, p. 195.

⁵³ L. Carlsen, “Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición”, *op. cit.*, *supra*, nota 33.

⁵⁴ Annabel de Frece y Nigel Poole, “Constructing Livelihoods in Rural Mexico: Milpa in Mayan Culture”, *Journal of Peasant Studies*. Londres, vol. 35, núm. 2, abril de 2008, pp. 347-348.

subsisten, precisamente, de cumplir con el tequio ajeno. Lo interesante es que Cohen ha notado que el crédito comunitario se otorga a quien lo paga, con lo cual se monetariza la relación y pierde sentido solidario el tequio en sí mismo. Un segundo agente de cambio se debe a que los proyectos de construcción de infraestructura y modernización son cada vez más complejos. El trabajo especializado no puede ser cubierto directamente a través del tequio debido a la capacitación insuficiente.⁵⁵ Esto ha significado también la necesaria contratación de especialistas a través de la *cooperación* pecuniaria y la simbolización del tequio a través de los pagos monetarios.

En la región zapoteca de Oaxaca el tequio existe en forma del trabajo comunitario que desempeñan exclusivamente los hombres, como ha subrayado Nader. Un tequio se organiza con un propósito específico a través de la autoridad municipal, que distribuyen a los trabajadores en grupos de unos 10. La labor se centra en obras de beneficio común como la reparación de escuelas, palacio municipal, iglesia, construcción de caminos, sistemas de irrigación y otros de este tipo. En la actualidad el tequio principal se lleva a cabo tras la instalación de las autoridades anuales del sistema de cargos, en el mes de enero.⁵⁶ Esta fecha corresponde también con los periodos señalados en los frecuentes litigios coloniales al respecto, que solían ocurrir porque la autoridad o el encomendero requería el tequio en temporadas destinadas a la labor agrícola. En general, como ocurre con otras actividades subsidiarias, como fueron por ejemplo las guerras en Mesoamérica, el calendario de actividades se determina por los temporales, la roza, el sembradío y la cosecha. El tequio es convocado en Santa del Valle mediante el sonido de un caracol, que marca la hora del comienzo de la labor comunitaria. Exactamente de la misma manera en que Francisco de Burgoa lo describiese desde el siglo XVII.⁵⁷ En Talea el edificio mismo de la Presidencia Municipal fue construido por medio del tequio, aunque con una variante de interés. Consistió en que los acusados que no podían pagar sus multas en efectivo fueron obligados a cubrirlas mediante su trabajo en la obra.⁵⁸ Se trata de una relación simbólica, pues la Presidencia Municipal es el sitio donde se asienta el Gobierno local, incluyendo el tribunal y es adonde acude el miembro de la comunidad para la reparación de algún daño.

En casos de un patrón de asentamiento disperso similar al identificado en diversas regiones desde la época prehispánica, la organización de la cooperación comunitaria parece depender más de la autoridad local, situada sólo por encima de los lazos gentilicios. Monaghan ha identificado este nivel inferior en la Mixteca a través de los funcionarios de las aldeas (*hamlets*) que integran una comunidad o pueblo. En Nuyoo los agentes de estas aldeas dispersas son elegidos dentro de ellas, administran los fondos locales, le reportan al municipio y son los encargados de la organización del tequio. Todos los hombres deben contribuir al tequio y también se les requiere una cooperación monetaria para cubrir las necesidades de cada aldea.⁵⁹ El sistema permite resolver los problemas internos a través de la participación únicamente de los miembros de esta

⁵⁵ J. H. Cohen, *op. cit.*, *supra*, nota 21, pp. 115-117.

⁵⁶ L. Nader, *op. cit.*, *supra*, nota 37, pp. 44-45.

⁵⁷ J. H. Cohen, *op. cit.*, *supra*, nota 21, p. 107.

⁵⁸ L. Nader, *op. cit.*, *supra*, nota 37, p. 29.

⁵⁹ J. Monaghan, *op. cit.*, *supra*, nota, 16, pp. 27-28.

subcomunidad. Es un principio organizativo vigente desde épocas muy antiguas y, de hecho, las anomalías que se pueden detectar en el patrón contemporáneo se refieren a eventos históricos muy lejanos en el tiempo.

La migración en las comunidades indígenas ha provocado cambios estructurales cuyos efectos apenas comienzan a investigarse. La ausencia de los hombres en ciertas comunidades implica que el tequio no solamente se debilita, sino que los lazos solidarios que creaba son reemplazados por mecanismos como las remesas. Este dinero permite realizar obras de interés público, pero mediante la contratación asalariada que elimina el principio comunitario. Algo semejante se ha notado en el caso de los nombramientos de los sistemas de cargos, que son costeados y ocupados por migrantes a pesar de su ausencia, debilitando la razón de su existencia. No obstante, algunos casos recientes muestran que la identidad de la comunidad indígena, base del tequio, no ha dejado de ser útil. Analizando los conflictos recientes en Tepoztlán y el EZLN, Stolle-McAllister ha identificado la refuncionalización de la identidad indígena. Ante las presiones que la comunidad percibe como amenazas externas, los lazos de reciprocidad internos se han recuperado e inclusive fortalecido. De hecho, subraya que en varias dimensiones la comunidad se fue creando a sí misma a lo largo del conflicto. Discurso indígena, solidaridad y acciones contra el exterior fueron todos elementos que reforzaron la identidad local. Al mismo tiempo, al terminar las presiones y amenazas externas, el sentido de pertenencia, la solidaridad generalizada y la identidad compartida se fueron debilitando, dando paso a los intereses particulares.⁶⁰

Zinacantán representa un caso muy interesante en el cual los programas federales de la SEP, el INI y de obra pública significaron el debilitamiento de los lazos con el núcleo del pueblo. Las viviendas dispersas que integraban las aldeas circunvecinas, al recibir estos servicios y comenzar proyectos de construcción propios, fueron levantando iglesias y edificios de gobierno propios. El resultado fue el empoderamiento de las anteriores células y su transformación en comunidades plenas con todas las actividades asociadas tradicionalmente con este papel. El gobierno propio significó el nombramiento de autoridades por vía de la elección y la adopción de sistemas de cargos autónomos. El nuevo templo permitió integrar a los flamantes funcionarios dentro de la tradicional jerarquía cívico-religiosa. Contar con un mercado local en la plaza recién construida llevó a tener ingresos municipales independientes. En conjunto, las transformaciones llevaron al fin del modelo de codependencia de las aldeas en favor del empoderamiento de cada una; para los zinacantecos, la adopción de una identidad nueva, en la cual los mecanismos de solidaridad cetrípetos se revirtieron de manera centrífuga. Los roles de las aldeas, tendientes a “completar” la comunidad mediante su aportación al núcleo, fueron cambiando consiguientemente.⁶¹ Tequio, cargos y cooperación pasaron de ser entregados a la fiesta de la iglesia del pueblo, el nombramiento de las autoridades rotativas desde el centro y las obras públicas diseñadas desde allí hacia cada una de las partes que lo integra-

⁶⁰ John Stolle-McAllister, “Local Social Movements and Mesoamerican Cultural Resistance and Adaptation”, *Social Movement Studies. Journal of Social, Cultural and Political Protest*. Londres, vol. 6, núm. 2, 2007, pp. 162-163 y 166-167.

⁶¹ F. Cancian, *op. cit.*, *supra*, nota 22, pp. 220-226.

ba. Para mediados de los años noventas el cambio había alcanzado ya a varias de las anteriores subunidades y debilitado el sistema nuclear por completo.

III. Conclusiones. Hacia una definición de los derechos y las obligaciones en la comunidad

El tequio, como postulamos desde el principio de este texto, fue y en algunas regiones continúa siendo el más importante de los sistemas de solidaridad y cooperación social dentro de las comunidades indígenas. La definición actual se ha limitado a entenderlo como el trabajo que se destina a fines que beneficien a toda la comunidad. Pero a través de la historia sus alcances fueron mucho más amplios, llegando a ser en ciertos casos el principal articulador del esfuerzo colectivo. Entre mixtecos y mayas, por ejemplo, se trató de la institución de mayor importancia en este sentido, si bien hemos subrayado que fue fundamental en toda Mesoamérica. La primera conclusión es evidente; el tequio tuvo un significado amplio y puede relacionarse con el concepto de la “carga” que toda persona o unidad tiene con los demás, sin importar que se trate de seres sobrenaturales, de plebeyos, corporaciones o el mismo gobernante. El *itonal in tlatatl* va más allá del trabajo en sí mismo y se refiere a lo que le correspondía al señor, a su carga, a su destino.⁶² Lo que cada parte debe dar y, a su vez, lo que puede esperar. Es decir, una definición mínima de los derechos y obligaciones vistos desde la comunidad indígena. En conjunción con las manifestaciones locales de instrumentos de solidaridad (como la *guelaguetza*, el sistema de cargos, la cooperación y otros más), el tequio formó la base operativa de estos derechos y obligaciones, orientados específicamente a la preservación del orden comunitario.

En el México contemporáneo diversos rasgos comunitarios que caracterizaron la organización tradicional indígena se han alterado casi en su totalidad. Uno de los menos estudiados ha sido el carácter “incompleto” de los segmentos que integran a las comunidades tradicionales. En el modelo histórico, los pueblos eran integrados por células que carecían, precisamente, de los atributos urbanísticos y políticos para funcionar de manera autónoma. De la misma forma en la cual los *calpultin* se aglutinaban alrededor de estructuras políticas como el *altepetl*, las villas y aldeas centraron ciertas actividades en el pueblo colonial. La mediación ocurrida durante la época prehispánica es difícil de aprehender, pero hemos notado antes la importancia de los instrumentos jurídicos en la legitimación de cada unidad política.⁶³ Las obras de Chimalpahín, por ejemplo, rebosan casos en los cuales esta legitimación resultaba crucial para la conciencia de le-

⁶² Constantino Medina Lima, traducción y paleografía, “Testamento de Don Francisco Verdugo Quetzalmamalitcztin” y “Tratado del principado y nobleza de San Juan Teotihuacan”. Incluye los documentos 242, 244, 245-1 y 245-2, en: <http://www.amoxcalli.org.mx/fichaTecnica.php?id=243>, consultado en agosto de 2010.

⁶³ Para una discusión pormenorizada de los mecanismos de legitimación utilizados por diversos grupos étnicos de mesoamérica sugerimos revisar los incisos correspondientes en obras anteriores. Carlos Brokmann, *Hablando fuerte. Antropología jurídica comparativa de Mesoamérica*. México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2008; Carlos Brokmann, *La justicia en el mundo prehispánico*. Prólogo de los ministros Sergio A. Valls Hernández, Arturo Zaldívar Lelo de Larrea y Guillermo I. Ortiz Mayagoitia. México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2010. (Col. Episodios y Personajes del Poder Judicial de la Federación, 13)

galidad dentro de las comunidades y estados. Un *altépetl* no quedaba constituido hasta establecer sus aspectos institucionales a través de la *tlahtocáyotl*; antes de este punto el conglomerado podía ser descrito como una constelación de calpultin, fuesen migrantes o habiéndose establecido previamente. En la época colonial el proceso de constitución de la unidad política como núcleo legítimamente establecido pasó, por supuesto, por las nuevas estructuras impuestas por la Corona. Miranda, Zavala, Gibson, Lockhart, García Martínez y otros investigadores han descrito el complejo proceso mediante el cual los antiguos señoríos vivieron frecuentes luchas intestinas entre las antiguas cabeceras y sus sujetos. Percibiendo las ventajas de la emancipación política, en distintas regiones los sujetos se contiguaron como “pueblos de por sí” en la nomenclatura política contemporánea a través de la construcción de un templo, el permiso para celebrar tianguis periódicos y, finalmente, el reconocimiento como ayuntamiento. El empoderamiento de las partes significó no solamente el debilitamiento de las cabeceras, sino que provocó en algunos casos un proceso de balcanización cuyos efectos pueden notarse hasta nuestros días. Este factor pesó también en las formas y mecanismos de la solidaridad debido a que el punto de vista de la comunidad como ente orgánico supone que al enlazarse con sus similares o con los superiores existiría cierta reciprocidad. Así, el tequio que en un principio representaba la contribución de todos los segmentos, fuesen asentamientos, estamentos u hogares, a la estabilidad del señorío e, indirectamente, del cosmos, se fue convirtiendo solamente en una forma de contribución laboral. Este proceso puede ser entendido únicamente como un empobrecimiento de la tradición cultural, pero sería erróneo verlo de esta manera. En realidad se trató de una adaptación a las condiciones históricas, cuya profunda influencia social, económica y en las relaciones de trabajo significó el asedio a las comunidades. Algunas respondieron adaptándose a la modernización e implementando sistemas basados en el trabajo libre asalariado. Otras reforzaron el tequio y otras sistemas de solidaridad comunitaria al grado que hoy se entrega una cantidad de horas mayor que en cualquier otro momento.

En el contexto actual se registran discusiones acerca de la obligatoriedad del tequio dentro de las comunidades. Los casos de grupos religiosos no-católicos son conocidos y se refieren en general a la negativa de estas denominaciones de participar financieramente y laboralmente en costumbres que consideran ajenas a sus convicciones. Los conflictos han sido frecuentemente violentos y, aunque la confrontación no ha sido siempre la regla, existe preocupación por la preservación de los derechos humanos en estas discusiones. Otra variable que se discute es la participación de la autoridad de los sistemas de cargos en el tequio. En la antigüedad la nobleza estaba exenta del trabajo comunitario debido a que se consideraba que la administración, el ámbito religioso y la guerra eran sus formas de dar tequio a la comunidad.⁶⁴ Hoy se presentan casos en los cuales esta prerrogativa se considera discutible, aun cuando el argumento es que el desempeño de un cargo resulta no solamente muy oneroso, sino que es un auténtico servicio a la comunidad, por lo cual debería tomarse como una forma de tequio.

Los derechos y las obligaciones que los habitantes de las comunidades perciben como propios han cambiado en la historia. Hemos revisado de forma su-

⁶⁴ L. Nader, *op. cit.*, *supra*, nota 37, p. 280.

cinta algunos de los principales, entre los cuales destacaríamos el fin de la división estamental y su reemplazo por mecanismos de homologación social, la pérdida de importancia de la solidaridad y la cooperación como fundamento económico y algunos otros. De alguna manera, estos cambios se refieren a la dinámica histórica en la que están inmersas estas comunidades, por lo cual lamentarlos tendría sólo un ánimo de recordatorio folclórico, bienintencionado pero fútil. Un ejemplo de estas transformaciones fue la gradual desaparición de los derechos y obligaciones de la nobleza indígena. Base de la sociedad antes de la Conquista, la gradual importación de nuevas formas de organización social, política y jurídica, así como la brutal catástrofe demográfica llevaron a su debilitamiento y posterior supresión en el siglo XIX. Pero la nobleza misma logró sobrevivir en algunas zonas mediante la refuncionalización de sus obligaciones. Impedidos de defender al “ala y la cola” por las armas, desde principios de la Colonia se transformaron en sus abogados en los complicados litigios entablados para legalizar las propiedades comunitarias.⁶⁵ En la actualidad lo importante es que las comunidades puedan enfrentar la inevitable modernización mediante su empoderamiento. Fortalecidas y con la capacidad de mantener sus derechos culturales, al mismo tiempo deben gozar por fin de plenitud en el goce de sus garantías constitucionales y dejar de ser “extranjeros en su propia patria”.⁶⁶

⁶⁵ W. Borah, *op. cit.*, *supra*, nota 46, pp. 37-89.

⁶⁶ G. Aguirre Beltrán, *op. cit.*, *supra*, nota 24, p. 6.