



Publicación Cuatrimestral de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable

Ra Ximhai

ISSN: 1665-0441

raximhai@uaim.edu.mx

Universidad Autónoma Indígena de México
México

Korsbaek, Leif

LOS PELIGROS DE LA COMUNIDAD INDÍGENA Y SUS DEFENSAS

Ra Ximhai, vol. 5, núm. 3, septiembre-diciembre, 2009, pp. 373-385

Universidad Autónoma Indígena de México

El Fuerte, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46111817011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Ra Ximhai

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo
Sustentable

Ra Ximhai
Universidad Autónoma Indígena de México
ISSN: 1665-0441
México

2009

LOS PELIGROS DE LA COMUNIDAD INDÍGENA Y SUS DEFENSAS

Leif Korsbaek

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol. 5, Número 3

Universidad Autónoma Indígena de México

Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 373-385



e-revist@s

LOS PELIGROS DE LA COMUNIDAD INDÍGENA Y SUS DEFENSAS*

DANGERS OF INDIGENOUS COMMUNITY AND ITS DEFENSES

Leif Korsbaek

Profesor-Investigador de la División de Postgrado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México D. F., Integrante del Cuerpo Académico “Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder”.

RESUMEN

En el artículo se postula que existe una permanente oposición entre la comunidad y la ciudad, o sea entre el mundo rural y el mundo urbano, donde el mundo rural es el mundo indígena. La comunidad cuenta con sus instituciones que le son propias características, de las cuales el sistema de cargos es la más conocida (aunque no por eso la única). En la actual situación del neoliberalismo esta oposición se ha hecho particularmente aguda y la comunidad se encuentra en una situación permanente de defensa, de manera que las instituciones de la comunidad se han convertido en instituciones netamente dedicadas a su defensa. Se presentan dos regiones, Mesoamérica y la región andina, en las cuales existen, en su contexto neoliberal, tanto el sistema de cargos como una serie de instituciones de defensa de la comunidad: la policía comunitaria en Guerrero (y otras partes) en México, la ronda campesina en un gran número de comunidades en el Perú y la guardia tribal entre los indígenas nasa en el Valle del Cauca en Colombia. Después de presentar brevemente las características de las dos regiones, Mesoamérica y la región andina, se describen con cierto detalle las tres instituciones de defensa mencionadas; las descripciones de la ronda campesina en el Perú y la guardia tribal en Colombia provienen de mi trabajo de campo durante mi año sabático en 2007. En la breve conclusión se menciona que la existencia de estas instituciones de defensa nos presenta un doble problema que pertenece a la antropología jurídica: entender al estado, que formalmente se ha comprometido a garantizar los derechos de sus ciudadanos, pero no lo hace, y entender a estas instituciones como medios para defenderse contra el estado, que realmente debería asegurar exactamente estos derechos.

Palabras clave: Comunidad indígena, instituciones indígenas, instituciones de defensa, sistema de cargos, derechos indígenas.

The article postulates the existence of a permanent opposition between the community and the city, in other words between the urban and the rural worlds, the rural world is the indigenous world. The community has its own institutions, of which the best known (although not the only one) is the cargo system. In the present situation of neoliberal domination, the opposition between the two spaces has become particularly acute, and the community finds itself in a permanent situation of self-defense so that its institutions have turned into institutions of defense. Two regions, in which the cargo system is found, are presented: Mesoamerica and the Andean Region, and three institutions dedicated to defend the community are described: the *Policía Comunitaria* in Guerrero (and other parts) in

Mexico, the *Ronda Campesina*, which exists in a huge number of indigenous communities in Peru, and the *Guardia Tribal* of the Nasa indigenous in the Cauca Valley in Southern Colombia. After a brief description of the two regions, the three institutions of defense are described with more details. The descriptions of the *Ronda Campesina* in Peru and of the *Guardia Tribal* in Colombia are products of my fieldwork there during my sabbatical year in 2007. In the brief conclusions I draw the attention to a double problem this situation constitutes, a problem which belongs to the field of anthropology of law: the necessity of understanding the state, which is formally pledged to guarantee the rights of its citizens, an obligation which it has completely forgotten, and understand these institutions of defense, that defend the community against the state, which ought to defend them.

Key Words: Indigenous Community, Indigenous institutions, institutions of defense, cargo system, Indigenous rights.

INTRODUCCIÓN

El neoliberalismo es un estado avanzado de un capitalismo salvaje que se presenta con características propias en la periferia del capitalismo, tanto en Mesoamérica como en la región andina. Una oposición permanente es la que existe entre el mundo moderno y el tradicional, donde el último reducto de la población indígena en el neoliberalismo es la comunidad.

En el seno de la comunidad ya existen instituciones (típicamente el sistema de cargos), pero en la nueva situación se han tenido que convertir en instituciones netamente en defensa de la comunidad. El sistema de cargos (conocido también como el sistema de vara, el sistema de fiestas, etc.), tiene presencia en las dos regiones, pero el neoliberalismo se ha manifestado de modos muy diversos en las subregiones, de manera que las instituciones de defensa de la comunidad que encontramos son la policía comunitaria en México, la ronda campesina en el Perú y la guardia tribal en el Valle del Cauca en Colombia.

*El presente texto fue presentado originalmente, como parte de las actividades del Cuerpo Académico “Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder” de Antropología Social en la ENAH, en la mesa de “Antropología, Cultura e Identidad” del Primer Congreso Internacional de Ciencias Sociales en el Sureste Mexicano, que se llevó a cabo del 23 al 25 de octubre de 2008 en Cancún, Quintana Roo.

La información empírica proviene parcialmente de mi trabajo de campo durante mi año sabático en México, Perú y Colombia.

Las regiones: Mesoamérica y la Región Andina

La posición general de los antropólogos británicos – que han tenido una mayor influencia en la antropología mexicana de lo que por lo regular se piensa – ha sido expresada con admirable claridad y economía verbal por el antropólogo vienés adoptado por los británicos S. F. Nadel, quien discute en sus *Fundamentos* la relación entre la antropología y dos otras ciencias sociales: la sociología y la historia. No obstante mi enorme respeto por Nadel, es mi opinión que el daño que ha hecho con su opinión bien formulada acerca de la relación entre la antropología, la historia y las sociedades llamadas *primitivas* es inmenso: ha contribuido a divulgar la idea de que los sistemas sociales que hoy se llaman el *Tercer Mundo* carecen de una historia y me parece propio invocar a uno de los historiadores de estas sociedades que no tienen historia.

Es evidente que ni la realidad mesoamericana ni la andina avalan esta posición, pues “desde su fundación como disciplina académica la antropología peruana se ha caracterizado por el trabajo interdisciplinario con la historia, disciplina con la cual ha mantenido vínculos muy estrechos, contribuyendo en gran medida al *boom* que esta ha tenido en los últimos treinta años, que ha terminado por transformar casi por completo muchas de las certezas que hasta entonces teníamos sobre nuestro pasado” (Ávila, 2005: 180, haciendo referencia a Glave, 1993). Podemos ver su rebeldía contra la liquidación británica de la historia desde tres ángulos.

En primer lugar, en ambas regiones abundan los tempranos cronistas. De Mesoamérica se pueden mencionar, con muy diversas características, a Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Bernardino de Sahagún, Alonso de Zorita, Bartolomé de las Casas y, finalmente, Thomas Gage. Podemos ver a estos cronistas como representantes, participantes y expresiones de una conquista geográfica, una militar, una administrativa, una espiritual, una etnográfica, y

finalmente a tres antropólogos *avant la lettre*, Bernardino de Sahagún como el padre de la etnografía, Bartolomé de las Casas como el primer antropólogo radical comprometido con los derechos humanos de los salvajes y, finalmente, Thomas Gage como el primer antropólogo al servicio del imperialismo anglosajón. Estamos a años luz de distancia de la situación que describió Nadel, aunque la historia que estamos contemplando es la historia de los salvajes escrita por los supuestamente civilizados, para utilizar la jerga de la ilustración del siglo XVIII.

La misma situación encontramos en la región andina, donde podemos iniciar nuestro rosario con Cristóbal Colón, marinero italiano antes del nacimiento de Italia, para continuar con Pedro Pizarro, Juan Diez de Betanzos, Martín de Murúa, Pedro Cieza de León y Polo de Ondegardo, y luego incluir a los famosos informes.

Las realidades de ambas regiones rebelan también contra Nadel, pues en los dos lugares llama la atención el nacimiento y desarrollo de una nueva ciencia, la etnohistoria. En la región andina no solamente contamos con una “gran transformación”, encarnada en los nombres de Rowe, Zuidema y Murra” (según Ávila, 2005: 187-191), sino también por un precursor peruano que preparó dicha revolución, José Luis Valcárcel, el fundador del moderno indigenismo peruano, la misma etnohistoria que los alumnos de la ENAH juguetonamente llaman “el estudio de la historia de los pueblos que no tienen historia”. Entre los padrinos de la etnohistoria en Mesoamérica encontramos a personajes tan ilustres como Pedro Carrasco y Wilfredo Jiménez Moreno, y en la región andina brillan nombres como John Murra, Gerald Taylor, Waldemar Espinoza, Luis Millones y Frank Salomón, para no olvidar a dos franceses, uno algo romántico que escribió acerca del imperio socialista de los incas, Louis Baudin (1978, originalmente en 1940, en plena Guerra Mundial), el otro mucho menos romántico, Nathan Wachtel que escribió acerca de la versión de los vencidos (1976), y más recientemente acerca de los uru en Bolivia. Sin olvidar una distinción entre una etnohistoria histórica y una

etnohistoria etnológica, hecha por un antropólogo japonés, Kazuyasu Ochiai (1989), podemos decir que la etnohistoria andina es en términos generales, igual que la mesoamericana, la historia de los salvajes escrita por algunos de los civilizados.

Pero si nos planteamos la pregunta que anticipa Ávila con su comentario, acerca del “boom que esta ha tenido en los últimos treinta años, que ha terminado por transformar casi por completo muchas de las certezas que hasta entonces teníamos sobre nuestro pasado” (Ávila, 2005: 180), “¿cómo han nacido estas certezas?”, entonces encontramos otra curiosa coincidencia: los primeros historiadores “profesionales” y más o menos científicos eran auténticos *ladinos*, indígenas que habían acudido a los poderes españoles para defender su propia situación en la sociedad indígena, pero dentro del marco del nuevo imperio español: “Nuestra visión actual acerca de los *inka* es una visión deformada y poco clara, debido a que enfocamos el mundo andino a través de dos ópticas ajenas que distan mucho de la verdad: la óptica de los soldados, sacerdotes y administradores europeos del siglo XVI y la óptica de la élite incaica, cuyos miembros desempeñaron el papel de guías y confidentes de los invasores españoles” (Murra, 1961: 375-376). En la región andina tenemos los dos famosos historiadores Guaman Poma¹ y Garcilazo Inca de la Vega, ambos de Cusco, en Mesoamérica antes que nadie Alva Ixtlixóchitl de Texcoco.

En los tres casos – y hay otros, aunque no de la misma importancia – encontramos una curiosa posición, que los mexicanos llamarían *malinchista*, que plenamente ilustra el nacimiento del vocablo *ladino*, un indio que reniega de su propia cultura para solicitar de parte de la Corona Española el apoyo para ocupar un lugar que él mismo opina que merece en la sociedad indígena dentro del imperio español.

¹ En la Universidad Nacional Antonio Abad del Cusco se está preparando una edición crítica de la obra de Guaman Poma y, ya que el original se encuentra en la Biblioteca Real en Copenhague, he sido seleccionado como enlace con dicha biblioteca.

En el caso de Guaman Poma llegamos hasta el extremo de sospechar que el real autor de su obra haya sido un jesuita italiano, Blas Valera.

El neoliberalismo y la globalización

Las condiciones en las cuales tenemos que vivir hoy, en particular en América Latina, son las del neoliberalismo, que es una curiosa criatura que nació a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, con inspiración en el pensamiento de gente como Friedrich Hayek², Milton Friedman, Lionel Robbins y Walter Lippman, pero no es tan nueva como se piensa, pues “el neoliberalismo es una superestructura ideológica y política que acompaña una transformación histórica del capitalismo moderno”³.

Pero es también curioso en otro sentido, pues “económicamente fracasó. No consiguió ninguna revitalización básica del capitalismo avanzado. Socialmente, por el contrario, ha logrado muchos de sus objetivos, creando sociedades marcadamente más desiguales, aunque no tan desestabilizadas como se lo había propuesto. Política e ideológicamente, sin embargo, ha logrado un grado de éxito quizás jamás soñado por sus fundadores, diseminando la simple idea de que no hay alternativas para sus principios, que todos, partidarios u opositores, tienen que adaptarse a sus normas”⁴.

Así que el neoliberalismo no es tan nuevo como se piensa, y la globalización podemos colocar ya en el siglo XVI, el espacio donde vivimos nosotros, el capitalismo periférico, que en otra ocasión he definido así ⁵ – viven pocos globalizadores y muchos globalizados.

² Con su texto clave de 1944, “Camino de servidumbre”.

³ Therborn, 2003: 39.

⁴ Anderson, 2003: 37.

⁵ “El capitalismo es el primer modo de producción global y mundial, en dos sentidos: primero, es el primer modo de producción que logra cubrir todo el globo y, segundo, es el primero que puede absorber y exprimir a los demás modos de producción sin aniquilarlos. El inicio del capitalismo coincide con el descubrimiento del Nuevo Mundo por parte del Viejo Mundo (y viceversa). Y la primera etapa es la de un pillaje. El desarrollo del capitalismo mundial implica un paulatino desarrollo e integración del mercado capitalista internacional. El resultado del primer encuentro del Nuevo Mundo con el Viejo es la transferencia de valores de aquél a éste, por mil y un canales y métodos. Con el aumento de la integración en el mercado internacional capitalista la

Los globalizados – que en el campo abarca a los campesinos y a los indígenas – se concentran en comunidades, y lo nuevo en el neoliberalismo es que el acoso a la comunidad campesina está llegando a un nivel de confrontación y brutalidad nunca antes visto.

En esta situación, las comunidades campesinas e indígenas se han visto obligadas a desarrollar sus instituciones tradicionales – diversas variedades del “sistema de cargos”⁶ – en instituciones netamente de defensa de la comunidad e implementación de justicia comunitaria.

Las instituciones de las comunidades indígenas y/o campesinas

Una de las cosas que sostiene una sociedad es su conjunto de instituciones, y es la experiencia de los antropólogos que cada región en el mundo tiende a tener una institución que domina a la comunidad e integra a las demás instituciones, hasta cierto grado, a su antojo. Ejemplos serían el sistema de castas en la India, los sistemas de totemismo entre los aborígenes de Australia, el potlatch entre los indígenas de la costa pacífica del Canadá, los sistemas de parentesco de filiación unilineal en África,

En la región mesoamericana y en los Andes le tocó a la institución conocida como el sistema de

cargos cumplir esta función como la institución dominante, hasta tal grado que se ha dicho.

Se ha discutido si el sistema de cargos nació como objeto de estudio de la antropología mesoamericana en 1922 o en 1937, siendo la última fecha la que por lo regular aparece en su acta de nacimiento.

Los estudios que surgieron a raíz de su nacimiento antropológico produjeron primero la idea del *típico sistema de cargos* y luego el *paradigma del sistema de cargos*.

Con el artículo de Sol Tax inició un proceso de febril investigación de esta nueva institución, al principio concentrando la atención en su aspecto religioso, pero luego incluyendo sus aspectos económicos y políticos⁷, y el sistema de cargos fue víctima de todos los imaginables enfoques teóricos y metodológicos⁸.

⁷ Al principio las investigaciones fueron guiadas por la lógica de que “mientras que es posible entender la sociedad ladina sin tomar en cuenta su religión, en el caso de las comunidades y las culturas indígenas, eso no es el caso” (Tumin, 1952); tempranos ejemplos de estudios explícitamente religiosos del sistema de cargos son: LaFarge, 1947; LaFarge & Byers, 1931; Charles Wagley, 1949; Oakes, 1951, y un temprano trabajo inmerecidamente olvidado (Starr, 1949). En la actualidad todavía siguen apareciendo trabajos que tratan el aspecto religioso del sistema de cargos: entre los más recientes están los de Michael Kearney (1971) y de Judith Friedlander (1981). Sin embargo hoy podemos contar con trabajos sobre el aspecto político y el aspecto económico de esta institución: Los trabajos de Henning Siverts son ejemplos de lo primero (notablemente Siverts 1964, 1965, 1969), mientras que los trabajos de Frank Cancian nos proporcionan un preclaro ejemplo de lo segundo (1965, 1967).

⁸ Frank Cancian en uno de sus trabajos lo ha analizado desde el punto de vista estrictamente funcionalista y en otro ha invocado un número de conceptos de Max Weber (Cancian, 1964, 1965); Fernando Cámara ha utilizado el “Folk-Urban Continuum”, elaborado por Robert Redfield (Cámara, 1952); Robert Wasserstrom y Valdemar Smith se han acercado mucho al Materialismo Histórico (Wasserstrom, 1977, 1983; Smith, 1981); Ira Buchler & McKinalay se han avalado de la teoría de los juegos (Buchler & McKinalay, 1969); Michael Kearney ha utilizado el concepto de “World View”, el cual fue elaborado en el marco de la Antropología Culturalista de la Universidad de Chicago alrededor de 1940 (Michael Kearney, 1971), y Gregorio Maurer ha hecho un análisis que es todavía más claramente neokantiano (Maurer, 1984). Por su parte, Gonzalo Aguirre Beltrán ha utilizado el modelo dual elaborado por el economista holandés Julius H. Boeke,

diferencia en riqueza se viene manifestando en la diferencia en la composición orgánica del capital: *alta en el capitalismo central y baja en el periférico*. El resultado de estos dos hechos – que los dos capitalismos deben competir en condiciones de igualdad en el mercado mundial, pero en condiciones de producción desiguales – significa que el capitalismo periférico se ve forzado a sobreexplotar la fuerza de trabajo. Todo el tiempo se lleva a cabo la coexistencia de los dos capitalismos en condiciones de permanente transferencia de valor, *del periférico al central*. En el capitalismo central se expresa la plusvalía relativa, *en el periférico la plusvalía absoluta*. El capitalismo periférico no posee los recursos necesarios para cambiar las relaciones de producción, lo que hace que *la coexistencia entre los métodos precapitalistas de producción y el capitalismo se lleva a cabo mediante la subsunción formal de la fuerza de trabajo bajo el capital*. En el capitalismo periférico una complicación más es la abundancia de formas de relación entre *clases en sí y clases para sí*”, he escrito en otra ocasión (Korsbaek, 1992: 100-101).

⁶ Una institución muy estudiada en Mesoamérica (véase Korsbaek, comp. 1996), que existe también en la región andina, bajo otros nombres, como el sistema de fiestas.

El primer resultado concreto de este proceso de investigación fue un sólido consenso alrededor de la forma cultural e institucional que asumiría el sistema de cargos en el área cultural de Mesoamérica, consenso que se conocería como el *típico sistema de cargos*. Este sistema ha sido descrito de esta manera: "El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un período corto de tiempo después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo período. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos - o a casi todos - los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su período de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa. Estas están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad es considerado como pasado o principal"⁹.

Este consenso se logró a pesar del carácter manifiestamente camaleónico del sistema de cargos que ha sido fuente de encanto y de desesperación de los antropólogos. Ya en el artículo original de Sol Tax leemos que "de esta institución hay casi tantas variedades como municipios", mientras que en una comparación

del desarrollo histórico de los sistemas de cargos en diez comunidades en los Altos de Chiapas el autor comenta que "en estas diez comunidades no hay dos gobiernos que sean idénticos"¹⁰.

A la luz del carácter camaleónico del sistema de cargos se desató una discusión bizantina acerca de las fuentes de la variación, donde se perfilaron dos posiciones agudamente opuestas, una posición *émica* y otra *ética*. Todos los antropólogos están de acuerdo en que esta institución es tanto religiosa como política, pero en el momento de empezar a discutir cómo se relacionan los dos aspectos dentro del sistema de cargos, se distinguen claramente dos campos, con posiciones distintas e incompatibles: algunos opinan que la separación entre las dos jerarquías es real, mientras que otros opinan que es una violación analítica de los datos hecha por el observador¹¹.

A un nivel analítico y explicativo esta oleada de investigaciones nos dejó lo que ha sido llamado el *paradigma de cargos* que postula que esta institución tiene la función económica de nivelar la riqueza (y la pobreza) en la comunidad indígena, políticamente de asegurar la democracia en la misma comunidad, mientras que religiosa e ideológicamente define a la comunidad, es decir produce la identidad étnica y comunitaria, define las fronteras de la comunidad, define los canales legítimos de comunicación entre la comunidad y las autoridades eclesiásticas y políticas del sistema nacional, y que finalmente es una institución conservadora que se opone a cualquier cambio en la comunidad¹².

elaborando su propia versión de la teoría de aculturación (Gonzalo Aguirre Beltrán, 1967, J.M.Boeke, 1940). Faltaría tan solo agregar que Ricardo Falla, S. J. ha tratado al sistema de cargos como una estructura de parentesco, aplicando la teoría de Levi-Strauss (Ricardo Falla S.J., 1969), y que el antropólogo alemán Ulrich Köhler ha sugerido que puede ser entendido como un sistema de educación informal (Köhler, 1975). Ultimamente Chance & Taylor han continuado el estudio del sistema de cargos desde una perspectiva histórica, por demás inevitable (Chance & Taylor, 1985), y Barbara Price lo aborda desde la perspectiva arqueológica (Price, 1974), mientras que Pedro Carrasco se coloca en la línea intermedia de ambas perspectivas, con un enfoque que, según la definición del propio Pedro Carrasco, se puede llamar etno-histórico (Carrasco, 1961).

⁹ Korsbaek, comp. 1996: 82.

¹⁰ Prokosch, 1973: 152.

¹¹ En la *banda ética* encontramos a Frank Cancian, Henning Siverts y Calixta Guiteras Holmes, entre otros, y en la *banda émica* a Manning Nash, Holland y Gonzalo Aguirre Beltrán, entre otros. En otra ocasión se ha sugerido, con base a datos de tres comunidades en los Altos de Chiapas, que la separación o no separación en diferentes comunidades refleja la no aceptación o la aceptación por parte de los indígenas de cargos que en una perspectiva histórica han sido impuestos por la sociedad mestiza dominante (Korsbaek, 1990).

¹² El *paradigma de cargos* se encuentra en Korsbaek, comp., 1996: 271-292.

A cualquier con un mínimo de conocimientos etnográficos y antropológicos es inmediatamente claro que la mayor parte del contenido del paradigma de cargos refleja la disposición romántica y ocasionalmente poco crítica de los antropólogos, pues nadie cree hoy que el sistema de cargos nivele las condiciones económicas en la comunidad indígena. Frank Cancian ha documentado que, aunque el sistema de cargos justifica las desigualdades económicas no las elimina¹³, y la constante presencia del cacique y su armoniosa relación con el sistema de cargos ha sido sólidamente documentada también¹⁴.

En lo religioso ha sido documentado también que el sistema de cargos no necesariamente se opone al cambio, a veces hasta lo promueve y apoya y siempre se acomoda¹⁵, pero sí tiene una relación íntima con la definición de la comunidad y sus fronteras, así como también con la definición de los canales legítimos de comunicación. En su totalidad podemos decir que el paradigma de cargos hoy día constituye un *escándalo científico*, aunque algunos de sus elementos se mantienen de pie¹⁶.

En un contexto diferente encontramos una discusión acerca del origen del sistema de cargos, donde las posiciones son un poco menos agudas pero, no obstante, en muchos casos incompatibles. Algunos antropólogos piensan que el sistema de cargos es eterno: es parte del paquete de cultura indígena de una comunidad indígena que carece de historia y que, por lo tanto, es inamovible; dentro de esta lógica, el sistema de cargos es inevitablemente considerado como una especie de supervivencia casi tyloriana, mientras que otros piensan que en el sistema de cargos se combinan antecedentes precolombinos y elementos de la temprana colonia.

¹³ Cancian, 1967.

¹⁴ Por ejemplo en Vogt, 1973, Siverts, 1964, 1965.

¹⁵ Diener, 1978, por ejemplo.

¹⁶ Así, por ejemplo, ha sido demostrado que mientras más se modernice la comunidad, más tradicional se hace el sistema de cargos es algunas comunidades; a nuestros antepasados antropólogos se les escapó toda una dimensión dialéctica de esta institución; véase al respecto Korsbaek, 1987.

Un periodo crítico llevó la idea del típico sistema de cargos a una situación de *escándalo científico*, pues la realidad no correspondía a lo postulado y predicho por el paradigma. Sin embargo, del paradigma quedaron en pie dos postulados: que el sistema de cargos de alguna manera la institución que abarca el proyecto de la comunidad y que tiene que ver con la formulación de una identidad comunitaria, por lo regular étnica.

La idea del típico sistema de cargos fue escandalosa de dos maneras: primero, con la creciente producción de descripciones etnográficas de sistemas de cargos el típico sistema de cargos se presentó como altamente atípico y, segundo, surgió la idea de que el sistema de cargos no existiera en las comunidades indígenas en el Estado de México y, después, que su forma en esta entidad era sumamente atípica.

Las instituciones de defensa de la comunidad

La situación hoy es al mismo tiempo una continuación, sin notables rupturas, de una situación que ya lleva hartos años de existencia y, por otro lado, la situación se ha agudizado tanto que ya no podemos hablar de la misma situación.

Para empezar a hablar de la modificación de las instituciones de la comunidad para fines de autodefensa tenemos que empezar con el estado, pues una de las características que ha sido subrayado por el científico boliviano René Zavaleta es que “el estado no logra llenar su propio territorio”.

Quisiera mencionar dos de los síntomas de esta situación, en realidad dos aspectos del mismo proceso. En primer lugar tenemos la rampante privatización en el capitalismo periférico, un proceso que salta a la vista no solamente en México, sino en otras partes también, en América Latina y en otros continentes.

Otro aspecto mucho menos visible de este proceso de privatización es que realmente se trata de una formalización de un hecho ya consumado: una de las características del capitalismo periférico es que el espacio público

nunca fue más que rudimentario, siempre fue nada más un disfraz de intereses y propiedades privados.

De allí viene la complicada situación que una de las características de estas instituciones es que su función es defender a los miembros de la comunidad no solamente contra enemigos declarados fuera de la comunidad, según el contexto, hacendados, rancheros, grandes comerciantes, mineros, para mencionar tan solo algunas de las categorías típicas, sino que también tienen que defender a la comunidad y sus miembros contra la institución que en su constitución se ha comprometido a defender los derecho y las garantías individuales de los ciudadanos, incluyendo a los campesinos y los indígenas en sus comunidades.

En el presente texto quisiera solamente mencionar a tres instituciones de defensa de la comunidad en los tres países señalados al principio: México, Perú y Colombia.

La primera de estas instituciones es la policía comunitaria que existe en el Estado de Guerrero en el sur de México.

Como hemos mencionado, la autodefensa no es otra cosa que la necesidad de supervivencia, ya no sólo ideológica, sino física, en el más prístino de los sentidos, que se presentó como una necesidad de generar un orden coordinado que permitiera a las comunidades de la región sobrevivir a los altos índices de inseguridad que prevalecían en la Costa Chica y la Montaña de Guerrero, toda vez que al acudir a las instancias de justicia del estado a realizar denuncias de violaciones, robos o cualquier tipo de delito, o bien no existía respuesta alguna, o bien las mismas autoridades eran las responsables de las atrocidades que se cometían, como lo ha denunciado en innumerables ocasiones la Coordinadora Regional de Autoridades regionales.

Una frase que desde nuestra perspectiva sintetiza la situación de la PC: "Aquí no hablamos de autonomía, porque es una palabra que levanta mucha urticaria, pero la practicamos", dijo en 2001 el párroco Campos Hernández, siendo este

el sentido que nos hace utilizar el término de autodefensa, aclarando que aún que lleve implícitas las ideas de autogestión y autonomía, éste se acota a la impartición de justicia.

La Policía Comunitaria (PC) nace en octubre de 1995¹⁷. Se fundó, en la comunidad de Santa Cruz El Rincón, municipio de Malinaltepec, encontrándose integrada por grupos de voluntarios pertenecientes a 36 comunidades decididas a frenar los asaltos, violaciones sexuales y abigeato que asolaban la región. Empezaron acompañando a las camionetas de pasaje, que constantemente eran asaltadas, y haciendo rondines por los caminos.

Durante este proceso intervinieron organizaciones cafetaleras Luz de la Montaña y Unión Regional Campesina, así como el Consejo 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, el Consejo de Autoridades Indígenas, la SSS Café-Maíz, el Consejo Comunitario de Abasto y el párroco de El Rincón, Mario Campos Hernández, aun que no todas continúan colaborando en el proyecto.¹⁸

En este proyecto participan 62 comunidades de los municipios de San Luís Acatlán, Malinaltepec, Marquelia, Copanatoyac, Metlatónoc y Atlamajalcingo del Monte, cuya asamblea integra el primer nivel de este sistema de justicia. En el segundo nivel está la Asamblea Regional de Autoridades Comunitarias. En el tercero, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), compuesta por seis coordinadores comisarios -que son los jueces que ordenan investigaciones y dictan sentencias- y el comité ejecutivo de la PC, integrado por seis comandantes regionales que tienen bajo su mando a los grupos de la PC, cada uno con su comandante comunitario. En total hay 612 policías comunitarios, en su mayoría

¹⁷ La breve descripción de la policía comunitaria proviene de una ponencia que presentamos en las Jornadas Lascasianas y que se encuentra en vías de publicación en Lima, Perú (Korsbaek, Mercado y Flórez, 2006; Florencia Mercado está preparando su tesis doctoral acerca de la policía comunitaria).

¹⁸ Bermejillo Eugenio. Veredas, *Ojarasca* 59, la Jornada. Marzo 2002. México.

indígenas tlapanecos, mixtecos y nahuas, aunque también hay mestizos.¹⁹

En 1997 vino un salto conceptual: puesto que los delincuentes que detenía la PC eran remitidos al Ministerio Público, de acuerdo con testimonios recogidos en la región, "más tardaban en entregarlos que en soltarlos por la enorme corrupción que había", por lo se tomó la decisión de introducirse a la impartición de justicia,²⁰ naciendo el Sistema Comunitario de Seguridad, Impartición de Justicia y Reeducción. Este sistema de justicia se caracteriza por ser interétnico, multilingüe e intermunicipal.

Su estructura normativa se integra por los habitantes y las autoridades comunitarias, ejidales y municipales de las comunidades indígenas que la integran. La asamblea general tiene legitimidad social en la asamblea de cada localidad. Es la autoridad máxima en resolución y mando: decide sobre la responsabilidad penal de los detenidos con base en los dictámenes que le presenta la Coordinadora de Autoridades, aprueba las modificaciones al reglamento, la incorporación de nuevas comunidades al sistema de seguridad, la destitución de un carguero y, en general cualquier asunto de relevancia para la operación y mejoramiento del sistema de seguridad.

La segunda institución es la ronda campesina que existe en una gran cantidad de comunidades campesinas, indígenas así como mestizas, en prácticamente todas partes del Perú.

Históricamente, la ronda campesina tiene su origen en el norte del país: "A mediados de la década de mil novecientos setenta, en el departamento de Cajamarca ubicado en la sierra norte del Perú, se comenzaron a organizar grupos de protección y vigilancia, para el control de robos que efectuaban bandas organizadas de abigeos. Así surgieron las rondas campesinas, que se convirtieron en el producto de la reacción de la población campesina ante la incapacidad del Estado para resolver sus problemas por

razones como, la escasez de personal y la corrupción e inaccesibilidad para administrar justicia en diversas zonas del país. Posteriormente el Estado estimuló la constitución de los comités de autodefensa como estrategia para combatir el terrorismo y el narcotráfico. En el Perú se vivían momentos de grave crisis económica y ésta se advertía con más fuerza en las zonas rurales, en donde los abigeos habían logrado imponerse frente a la población y sus autoridades locales (jueces, policías y fiscales) quienes en algunos casos actuaban en complicidad con los abigeos. Del mismo modo el robo entre vecinos recrudeció. Ambos hechos perjudicaban gravemente la situación del campesino. De esta manera las rondas se plantean como una respuesta organizada y efectiva para combatir el robo y el abigeato. Su eficacia hizo por tanto que esta experiencia se expandiera rápidamente, en un principio por las zonas aledañas, para luego ser promovidas en otras partes, como fue el caso del sur del país en donde la iglesia y las ONGs de alguna manera favorecieron la difusión de esta experiencia"²¹. Más precisamente, "la primera ronda se fundó en Cuyumalca, estancia contigua a la ciudad de Chota, a las 2 p. del 29 de diciembre de 1976. Esta histórica decisión la tomaron los padres de familia de la escuela, y fue ratificada en días siguientes por todas las familias de Cuyumalca. El Nombre original fue *Rondas Nocturnas*"²², como se desprende del Acta Histórica de la Fundación.

Lo anterior es el momento de nacimiento de la ronda campesina, su inicio histórico para así decirlo, pero quedándonos en la dimensión histórica podemos descubrir algunos antecedentes de esta institución: según algunos, "en las rondas parecen confluir tres vertientes institucionales: las guardias de las haciendas por su función, la comunidad campesina, por su

²¹ Flórez, Churats y Laats, s. f.: 1.

²² Rojas, 1990: 89, de donde proviene también el documento citado. Firmaron legiblemente en las dos páginas seguidas del cuaderno donde está el acta, los siguientes ciudadanos: José Isael Idrogo Marín, Artidoro Huanambal, Arturo Díaz Campos, César Benavides Mejía, Aladino Burga Huanambal, Santos Saldaña Gálvez, José Oblitas C., Octavio Benavides H., Régulo Oblitas Herrera, Clodomiro Idrogo Marín (Siguen trescientas firmas).

¹⁹ Martínez Sifuentes Esteban. *La Policía Comunitaria. Un sistema de seguridad pública comunitaria indígena*. I.N.I. Colección Derecho Indígena. 2001.

²⁰ *Ibidem*.

organización, y el servicio militar obligatorio, como requisito para ejercer algunos roles”, según otros, “es posible afirmar que no existe sino un solo fenómeno – a diferencia de lo que creen algunos estudiosos de las rondas – que se puede considerar como antecedente de esta organización: las guardias campesinas de las haciendas, encargadas por el hacendado de vigilar su propiedad y de perseguir a los abigeos”²³.

“Una serie de factores confluyen en el surgimiento de las rondas campesinas. La crisis económica, el abigeato, la corrupción de la justicia y el vacío de autoridad estatal aparecen mencionados de modo prácticamente unánime en los estudios”²⁴, mientras que Orin Starn añade otra razón: “la recompensa cultural que en el campo norteño tiene el ser rudo, terco y temerario”²⁵. Si nos imaginamos tentativamente la existencia de clases sociales en estas comunidades, algunos son de la opinión de que la creación de las rondas campesinas de alguna manera refleja los diversos intereses de clase y podemos plantear la pregunta: “¿quiénes son los más interesados en la conformación de las rondas? Según Pérez Mundaca, anclado en una visión clasista de la diferenciación campesina, en Cajamarca son los “campesinos ricos” los que impulsan la creación de las rondas, dado que esta organización representaba un mecanismo de defensa de la propiedad privada. Pérez sostiene que son los ganaderos acomodados quienes más ganan con la conformación de las rondas, por la “apropiación inadvertida a su favor de una parte del trabajo que, en función de la ronda, despliega el resto de campesinos”²⁶. Otros, sin embargo, sostienen que la formación de clases y los intereses diferenciales de los integrantes de las diversas clases no sean el motor detrás de la formación y el funcionamiento de las rondas campesinas: “Al menos para la primera fase de

las rondas, cuando se trató casi exclusivamente de combatir el abigeato, las coincidencias de intereses entre pobres y acomodados eran obvias. Un campesino al cual le quitan su único carnero resulta, en términos relativos, más perjudicado que un ganadero, el cual pierde la mitad de sus sesenta cabezas”²⁷.

Uno de los detalles más impresionantes de la ronda campesina es la velocidad con la cual se extendió, como incendio forestal. Desde el momento de creación de la primera “ronda nocturna” en Chota en 1976, las rondas campesinas se multiplicaron con una sorprendente rapidez, y puede ser que “el efecto de demostración de las primeras rondas esto es, su inesperada eficacia para combatir el abigeato, puede considerarse como el factor de impulso más importante para explicar su masiva aceptación y su rápida difusión en todo el departamento de Cajamarca”²⁸, y al principio de los años 1990 leemos que “actualmente se calcula que en la sierra norte, en Cajamarca y Piura, existen más de 3,500 rondas que aglutinan alrededor de 280,000 ronderos”²⁹. Las cifras más actuales no son menos impactantes: “A partir de la información recogida en diversos eventos y localidades, se estima que actualmente existirían entre 200,000 y 250,000 ronderos, los cuales se encontrarían agrupados en unos 8,000 comités de rondas. Los comités de Rondas Campesinas del norte, a pesar de no tener el dinamismo y participación masiva que tuvieron en los 80, son actualmente las organizaciones ronderas más numerosas a nivel nacional, estimándose que actualmente sus integrantes suman entre 120 y 130 mil. En Cajamarca, cuna de las rondas campesinas, se cuentan unos 100,000 ronderos activos, en Piura con unos 15,000 y un número similar de ronderos actúan en en los departamentos de La Libertad, Amazona, San Martín y Ancash”³⁰.

De la ronda campesina contamos con dos descripciones etnográficas: una de la comunidad campesina mestiza La Toma en el Distrito de

²³ Zarzar, 1991: 108. En varias otras ocasiones (entre otros lugares, en Korsbaek, 2005) he señalado que “los antropólogos somos particularmente torpes en nuestro tratamiento del factor tiempo”, y creo que esta debilidad ha afectado también nuestra capacidad para captar la dinámica presente en el nacimiento de las rondas campesinas.

²⁴ Degregori & Ponce, 2000: 395.

²⁵ Starn, 1991: 38.

²⁶ Pérez Mundaca (1992, 1996) y Pérez Mundaca, 1996: 17, citado en Degregori & Ponce, 2000: 393.

²⁷ Huber, 1995: 84..

²⁸ Zarzar, 1991: 109.

²⁹ Vargas & Montoya, 1993: 71, haciendo referencia a Degregori, 1992: 431.

³⁰ Laos & al., 2003: 20.

Nietos en la provincia de San Miguel en Cajamarca, en el norte del Perú, en la cuna de esta institución, y otra en la comunidad quechua Ccarhuallo en el distrito de Ocongate en Cusco en el sur del Perú.

La tercera institución es la guardia tribal de los nasa en el Valle del Cauca en el sur de Colombia. En Colombia, la resistencia indígena ha estado presente desde el primer día en que los conquistaron emplearon las violencias para someterlos, y en ese devenir los nativos han tenido guías de trascendencia histórica y de pujanza ejemplar en la lucha como las del “Indio que bajo de las montañas en defensa de su raza”.

Los indígenas han llegado al siglo XXI con secuelas de terror en sus comunidades, violencias de todos los tipos y todos los bandos, que han generado dolor e indignación contra el actuar aberrante de los actores armados en sus territorios. Las violaciones a los derechos humanos, al derecho internacional humanitario, y a los derechos de los pueblos indígenas, se encuentran documentadas profusamente por los organismos internacionales y nacionales, así como por las organizaciones de los mismos afectados.

Una resistencia cultural pacífica que entrelaza lo tradicional con lo moderno en todos los ámbitos de la vida cotidiana, con reconstrucciones discursivas en un presente que se hace emergente para la vida de los pueblos indígenas. Uno de esos resultantes es la Guardia Indígena, legado de Quintín Lame, el histórico referente Nasa, que sin duda constituye una de las organizaciones de mayor relevancia en el proceso de resistencia de los indígenas en Colombia, que para las condiciones actuales de los Nasa, es de vital importancia en el proceso de etnodesarrollo. En la perspectiva del antropólogo Guillermo Bonfil, el mismo que en forma elocuente ilustra al *México profundo* y teorizó el «etnodesarrollo», podemos significar a la guardia con la noción de «formas propias de organización que tiene el mismo sentido que la noción de cultura propia; es decir, se refiere a las formas de organización social que están bajo el control cultural del grupo en cuestión, independientemente de su origen histórico » (Bonfil, 1995: 474).

La dolorosa y compleja realidad de los Nasa, así como sus respuestas culturales de resistencia étnica y pacífica, son dignas de ser divulgadas, reflexionadas y aprehendidas por todos los pueblos interesados en la paz. Es por ello que el presente texto tienen como premisa el reconocimiento y la contribución de los indígenas Nasa a la paz con justicia y dignidad, al desarrollo cultural y organizacional, así como a la pluralidad de la sociedad, lo que consideramos herencia para toda la humanidad, motivo de respeto y de registro en la memoria histórica de los pueblos indígenas de Colombia y el mundo.

Hacemos referencia a una cultura de resistencia noviolenta que tiene sus orígenes en el rechazo a la conquista, a la colonia, a la dominación mestiza durante y después de la independencia y a la resistencia pacífica activa contra todo lo que violenta la existencia indígena en sus etnorregiones y comunidades.

CONCLUSIONES

Como ha sido señalado muchas veces en la discusión del sistema de cargos, esta institución es al mismo tiempo una institución económica, política y religiosa y recientemente ha llamado mucho la atención su aspecto legal, como receptáculo y vehículo del derecho consuetudinario.

En conclusión quisiera sencillamente llamar la atención al problema que se coloca rotundamente dentro de la antropología jurídica, de que por necesidad han surgido instituciones que tienen como su objetivo explícito defender a las comunidades contra el estado, institución que supuestamente tiene como fin y obligación defender a las comunidades y sus habitantes (en su calidad de ciudadanos), obligación que cumple precariamente, pero que en el contexto de la globalización y el neoliberalismo no cumple en absoluto.

LITERATURA CITADA

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1973. **Regiones de refugio**. México, SEP-INI, Num. 17.

- Anderson, Perry. 2003. **Neoliberalismo: un balance provisorio**. In Emir Sader & Pablo Gentili, eds.: "La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social", Buenos Aires, CLACSO, 2003: 25-38.
- Bermejillo Eugenio. Veredas, 2002. **Ojarasca 59, la Jornada**. Marzo 2002. México.
- Betanzos, Juan de. 1987. **Suma y narración de los incas**. Cusco, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.
- Boeke J. H. 1942. **The Structure of the Netherlands Indian Economy**. New York.
- Buchler, Ira R. y R. Michael McKinlay. 1969. **Decision processes in Culture: A Linear Programming Analysis**. In Ira R. Buchler & Hugo Nutini, comps. "Game Theory in the Behavioral Sciences, Pittsburg, 1969: 191-211 (en español en Leif Korsbaek, comp.: "Introducción al sistema de cargos", Toluca, UAEM, 1996: 227-248).
- Cámara Barbachano, Fernando. 1952. **Religious and Political organization**. In Sol Tax, ed.: "Heritage of Conquest", the Free Press, Glencoe, Ill., 1952: 142-173 (publicado en español en Leif Korsbaek, comp.: "Introducción al sistema de cargos", Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996: 113-159).
- Cancian, Frank. 1964. **Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad Maya**. In E.Z. Vogt, ed.: "Los Zinacantecos", México, Instituto Nacional Indigenista, SEP-INI No. 7, 1966: 315-326.
- Cancian, Frank. 1967. **Political and Religious Organization**. In Handbook of Middle American Indians, Austin, University of Texas Press, Vol. 6: 283-298 (en español en Leif Korsbaek, comp.: "Introducción al sistema de cargos", Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996: 193-226).
- Cancian, Frank. 1989. **Economía y prestigio en una comunidad maya**. México, CNCA/INI.
- Carrasco, Pedro. 1961. **La jerarquía cívicoreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial**. In J.R. Llobera, comp.: "Antropología Política", Anagrama, Barcelona, 1979: 323-340.
- Chance, J. K. y W.B. Taylor. 1985. **Cofradías y cargos: Una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana**. Antropología, Suplemento No. 14, INAH, México, Mayo-Junio, 1985.
- Degregori, Carlos Iván y María Ponce Mariños. 2000. **"Movimientos sociales y estado. El caso de las rondas campesinas de Cajamarca y Piura**. In Carlos Iván Degregori, ed.: "No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana", Lima, Universidad del Pacífico/PUCP/IEP, 2000: 392-412.
- Degregori, Carlos Iván. 1992. **Campesinado andino y violencia: Balance de una década de estudios**. In Perú: El problema agrario en debate, SEPIA IV, Lima, 1992.
- Diener, Paul. 1978. **The tears of Saint Anthony: Ritual and Revolution in Eastern Guatemala**. Latina American Perspectives, Vol. 18, 1978: 92-116.
- Falla S.J., Ricardo. 1969. **Análisis horizontal del sistema de cargos**. América Indígena, Vol. XXIX No. 4, 1969: 923-947.
- Flórez Boza, David, Juan Churats y Henkjan Laats (s. f.). **El impacto de 10 años de rondas campesinas en Cusco. Estudio de Casos: Las Centrales Distritales de Rondas Campesinas de Ocongate-Carhuayo (Quispicanchi) y Huanquite (Paruro)**. (En línea). Disponible en [http://www.alertanet.org/PORTAL DE DERECHO Y SOCIEDAD](http://www.alertanet.org/PORTAL_DE_DERECHO_Y_SOCIEDAD)).
- Friedlander, Judith. 1981. The Secularization of the Cargo System, Latin American Research Review, Vol. 16, 1981, p.p. 132-143.
- Gage, Thomas. 1994. **Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales**. México, CNCA.
- Hayek, Friedrich. 1944. **Camino de servidumbre**. Madrid, Alianza.
- Huber, Ludwig y Juan Carlos Guerrero. 2006. **Las rondas campesinas de Chota y San Marcos**. Lima, Servicios Educativos Rurales.
- Kearney, Michael. 1971. **Los vientos de Ixtepeji - Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco**. Instituto Indigenista Interamericano, México, 1971 (Ediciones Especiales No. 59).
- Köhler, Ulrich. 1975. **Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas**. SEP-INI, Núm. 42.
- Korsbaek, Leif. 1987. **El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos**. In Anales de Antropología, UNAM, Vol. XXIV, 1987 pp. 215-242.
- Korsbaek, Leif. 1990. **La religión y la política de cargos: Una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas**. Cuicuilco, No. 23-24: 115-129.
- Korsbaek, Leif. 1992. **San Pablo Oxtotepic: Un pueblo nahuatl en las orillas de la capital**. In Leticia Irene Méndez y Mercado, comp.: "I Seminario sobre identidad", Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM: 91-114.

- Korsbaek, Leif, Carlos Sandoval Muro y Renato Salguero Haro. 2007. **La ronda campesina en una comunidad campesina en el norte del Perú: La Toma en Cajamarca**. Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Antropología, que se celebró en Bogotá, Colombia, del 10 al 14 de octubre de 2007.
- Korsbaek, Leif, Carlos Sandoval Muro y Renato Salguero Haro. 2008. **La ronda campesina en una comunidad campesina en el norte del Perú: La Toma en Cajamarca**. Artículo en prensa en la revista "Cuadernos de Antropología", Universidad de Buenos Aires.
- Korsbaek, Leif, comp. 1996. **Introducción al sistema de cargos**. Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca.
- Korsbaek, Leif, Florencia Mercado Vivanco y David Illich Flórez Boza. 2006. **Dos líneas de defensa de las comunidades indígenas en México y en el Perú: La policía comunitaria y la ronda campesina**. Ponencia presentada en las XV Jornadas Lascasianas Internacionales ("Defensa de los Derechos de los Pueblos Originarios, Afroamericanos y Migrantes"), celebradas del 22 al 24 de noviembre de 2006 en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México D. F., antes de mi salida al Perú (en prensa en la revista Wifala en Lima).
- Laos Fernández, Alejandro, Pastor Paredes y Edgardo Rodríguez. 2003. **Rondando por nuestra ley. La exitosa experiencia de incidencia política y cabildeo de la Ley de Rondas Campesinas**. Lima, Servicios Educativos Rurales.
- LaFarge, Oliver & Douglas Byers (1931). "The Year Bearers' People", Middle American Research Series, Publication Number 3, Department of Middle American Research, Tulane University, New York.
- Lafarge, Oliver. 1947. **Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatan Indian Town**. University of Chicago Press.
- Martínez Sifuentes, Esteban. 2001. **La Policía Comunitaria. Un sistema de seguridad pública comunitaria indígena**. I.N.I. Colección Derecho Indígena. 2001.
- Maurer, Gregorio (1984). "Los tzeltales", México, Centro de Estudios Educativos.
- Nash, Manning (1958). "Political Relations in Guatemala", Social and Economic Studies, Vol. 7, Kingston, 1958: 65-75(en español en Leif Korsbaek, comp.: "Introducción al sistema de cargos", Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996).
- Oakes, Maud. 1951. **The Two Crosses of Todos Santos: Survivals of Mayan Religious Ritual**. New York, Bollingen Foundation.
- Polo de Ondegardo. 1990. **El mundo de los incas (Edición de Laura González y Alicia Alonso)**. Madrid, Hispasat (Crónicas de América N. 58).
- Price, Barbara. 1974. **The Burden of the Cargo: Ethnographic Models and Archeological Inference**. en N. Hammond, ed.: "Mesoamerican Archeology - New Approaches", University of Texas Press, Austin, 1974: 455-465.
- Prokosch, Eric. 1973. **Gobiernos indios tradicionales en los Altos de Chiapas**. Estudios de Cultura Maya, Vol. IX: 151-160.
- Rojas, Telmo. 1990. "Rondas, poder y terror", en **Alternatiava**. Revista de Análisis del Norte, No. 13, Mayo 1990: 83-120.
- Sandoval Forero, Eduardo Andrés. 2007. **La Guardia Indígena Nasa y el arte de la resistencia pacífica**. Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Antropología Bogotá, Colombia, Octubre de 2007.
- Siverts, Henning. 1964. **On Politics and Leadership in Highland Chiapas**. In Evon Z.Vogt & Alberto Rus L., eds.: "Desarrollo Cultural de los Mayas", UNAM, 1964: 363-384.
- Siverts, Henning. 1965. **The Cacique of Kancuk: A Study of Leadership in Highland Chiapas**. Estudios de Cultura Maya, Vol.V, 1965.
- Siverts, Henning. 1969. "Oxchuk", **Instituto Indigenista Interamericano, México**.
- Smith, Waldemar R. 1981. **El sistema de fiestas y el cambio socio-económico**. Fondo de Cultura Económica, México.
- Starn, O. 1991. **Con los llanques todo barro. Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Starr, Betty. 1949. **Ceremonial Structure in the Present-Day Maya Area**. University of Chicago Master's Research Paper; Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology No. 131.
- Tax, Sol. 1937. **The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala**. American Anthropologist, Vol. 39, 1937; pp. 423-444. El artículo de Sol Tax constituye el el capítulo 4 de la "Introducción al sistema de cargos".
- Therborn, Göran. 2003. **La crisis y el futuro del capitalismo**. In Emir Sader & Pablo Gentili,

- eds.: “La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social”, Buenos Aires, CLACSO, 2003: 39-49.
- Tumin, Melvin. 1952. **Caste in a Peasant Society: A Case Study in the Dynamics of Caste**. Princeton.
- Vargas y Montoya. 1993. **haciendo referencia**. 71 pp.
- Vogt, Evon Z. 1973. **Gods and Politics in Zinacantan and Chamula**. *Ethnology*, Vol.12 No.2: 99-113.
- Wagley, Charles. 1949. **The Social and Religious Life of a Guatemalan Village**.
- Wasserstrom, Robert. 1977. **Red Fathers, White Souls: Indian-Ladino Relations in Highland Chiapas**. Disertación Doctoral, Universidad de Harvard. 1528-1973 pp.
- Zarzar, Alonso. 1991. **Las rondas campesinas de Cajamarca: de la autodefensa al ¿autogobierno?** In Luis Pásara, Rocío Valdeavellano & Alonso Zarzar, eds.: “La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú”, Buenos Aires, CEDYS, 1991.

Leif Korsbaek

Licenciatura en Antropología Social de la Universidad de Copenhague, revalidada por la SEP. Maestría en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Candidato a Doctor en Ciencias Antropológicas Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Ha realizado trabajo de campo en Guatemala, Chiapas, Guerrero (la Costa Chica), Milpa Alta y Estado de México (San Francisco Oxtotilpan, San Francisco Mihualtepec, Chapa de mota, comunidades otomíes en Acambay, entre otros). Autor y Coautor de varios libros y artículos sobre organización social indígena. Ha publicado diversos textos sobre los indígenas de matlatzincas del Estado de México. Junto con Eduardo Andrés Sandoval Forero e Hilario Topete, coordinó y editó el libro *Cargos, fiestas, comunidades*. Líder del cuerpo académico “Sistemas normativos y de representación simbólica, conflicto y poder”.