



Poteri nazionali, poteri locali e comunità indigene. Riflessioni a partire da uno studio condotto nello Stato messicano di Oaxaca

Valentina Raffa*

Abstract

The Author deals with the subject of the relationship among national powers, local powers and native community, analyzing the institutional transformations consequential to the meeting between the government reforms and the community appeals. To this end it takes in analysis a study on the activities of auto-organization of native groups in some *pueblos* in the Mexican state in Oaxaca that can contribute to the contemporary reflection on the new rules for access to the decision-making from the local communities.

Keywords: power, State, indigenous communities, participation, Mexico

La Autora analiza la relación entre poderes nacionales, poderes locales y comunidades indígenas, tomando en cuenta las transformaciones institucionales resultantes del encuentro entre las reformas gubernamentales y las instancias comunitarias. Estudia las actividades de auto-organización en algunos pueblos indígenas en el Estado de Oaxaca, como contribución a la reflexión contemporánea sobre las modalidades de acceso a los procesos decisionales por parte de las comunidades locales.

Palabras clave: poder, Estado, comunidades indígenas, participación, México

L'Autrice analizza il rapporto tra i poteri nazionali, locali e le comunità indigene considerando le trasformazioni istituzionali conseguenza dell'incontro delle riforme governative con le istanze comunitarie. Studia le attività di auto-organizzazione attivate in alcuni *pueblos* indigeni nello Stato di Oaxaca quale contributo alla più ampia riflessione sulle modalità di accesso delle comunità locali ai processi decisionali.

Parole chiave: potere, Stato, comunità indigene, partecipazione, Messico

Introduzione

Il problema di come le comunità locali possano accedere ai processi decisionali incidendo sulle politiche che hanno a che fare con i loro territori e le loro specificità è oggetto di un dibattito intenso da diversi anni in Italia (Donati, 1993; Bobbio, Pomatto, 2007; Colozzi, 2012; Della Porta, Piazza, 2008; Torrigiani, 2009; Lazzari, 2004; De Nardis, 2014). Quel che è certo è che la partecipazione continua a diffondersi rapidamente nelle democrazie occidentali contemporanee (Moini, 2012; Lorenz, 2010) e non solo.

* Università degli studi di Messina (Italia); vraffa@unime.it.



La svolta partecipativa che ha caratterizzato le teorie e le pratiche democratiche tanto nei Paesi a democrazia rappresentativa consolidata quanto in quelli da poco liberatisi da regimi autoritari risale agli anni Novanta del XX secolo (Dryzek, 2000). Se nel primo caso le pratiche democratiche erano finalizzate alla produzione di forme di *collaborative governance* (Newman et al., 2004) per il miglioramento delle democrazie, nel secondo esse sono servite al consolidamento delle democrazie rappresentative stesse; una sorta di «democratizzazione delle democrazie», per dirla con de Sousa Santos (2005), indirizzata a garantire una maggiore uguaglianza sociale ed economica e ridurre la povertà (Gaventa, 2007). Da allora, accanto alle tradizionali forme di partecipazione basate sulla rappresentanza politica e sul meccanismo del voto, si stanno diffondendo e istituzionalizzando forme nuove di partecipazione in cui i cittadini diventano attivi nei processi di *policy making*¹ per rispondere ai bisogni che interessano direttamente le comunità.

La partecipazione acquista un nuovo volto, differenziandosi da quella sviluppatasi a partire dalla fine degli anni Sessanta, volta a riequilibrare le relazioni di potere influenzate dall'autoritarismo delle istituzioni formative, produttive e sociali e a rivendicare una maggiore uguaglianza sociale (Moini, 2012). Le nuove pratiche partecipative non riguardano solo i rapporti tra politica e società, non intervengono, esclusivamente sul sistema di regolazione politico-istituzionale, ma s'inseriscono nella relazione complessa tra politica, economia e società in cui la politica riveste un ruolo sempre più residuale. I modelli di partecipazione della fine degli anni Sessanta e quelli che iniziano a delinearsi dagli anni Novanta si differenziano sostanzialmente. Tuttavia, secondo l'analisi di Moini (2012) che qui si condivide, c'è un elemento che li accomuna, seppur con sviluppi diversi: il momento in cui si diffondono coincide con le trasformazioni del sistema capitalistico (dal capitalismo moderno a quello evoluto alla fine degli anni Sessanta, da questo a quello globale dagli anni Novanta in poi).

Nel primo caso, negli anni Settanta, inizia la crisi del modo di produzione industriale e dei suoi meccanismi di riproduzione istituzionale attraverso i sistemi di *welfare*. Seppure lo Stato continui a mantenere il suo ruolo di regolazione sociale ed economica, diverse identità collettive, eterogenee e fortemente coese all'interno, chiedono di partecipare alle scelte politico-istituzionali in vari settori della vita pubblica, compreso quello dell'economia. In Italia sono gli anni delle lotte operaie che mettono in discussione il modello economico-industriale e il mondo del lavoro.

Nel secondo caso, dagli anni Novanta in poi, la globalizzazione dell'economia favorisce la mobilità dei capitali e produce la deterritorializzazione della produzione. La competizione economica globale è sempre più legata alle scelte dei sistemi locali (Trigilia, 2005) e i territori diventano i soggetti centrali intorno ai quali si sviluppano le istanze di partecipazione. In questo caso non nascono da conflitti sociali, ma da occasioni create dagli attori politici e istituzionali; si caratterizzano per una strutturazione tecnica e coinvolgono non più soggetti collettivi, ma individuali (Costabile, Fantozzi, Turi, 2006; Gelli, 2007; Ruvolo, 2008; Moini, 2012).

¹ Moini (2012) evidenzia come questo aspetto sia analizzato, ad esempio, dagli *urban studies*.



Inoltre, le profonde trasformazioni che i processi di globalizzazione stanno producendo nelle società contemporanee, non ultime la crisi dell'autorevolezza delle istituzioni e degli attori classici della politica come i partiti (Saccà, 2015), e la difficoltà dei cittadini a incidere sulle politiche neoliberiste, chiamano in causa la necessità di riconsiderare in termini globali il tema del rapporto tra le esigenze dei cittadini e le politiche istituzionali. Può risultare utile, a tal fine, analizzare questa relazione all'interno di contesti socio-politici non occidentali come possono essere quelli indigeni, che presentano articolate modalità di relazione politico-amministrativa tra istituzioni e attori sociali. Un'operazione che richiede distanza da una visione eurocentrica della politica e da una sua interpretazione in termini assoluti.

Nelle pagine che seguono ci si soffermerà a considerare una ricerca condotta alcuni anni fa, che potrebbe offrire un opportuno contributo alla riflessione sulla democrazia partecipativa, diventata centrale nell'attuale dibattito politico internazionale e per l'agenda politica dei governi locali². Attraverso alcune interviste in profondità, la ricerca considera l'organizzazione politico-amministrativa di alcuni *pueblos* della regione mixteca, nello Stato messicano di Oaxaca. Si tratta di villaggi di montagna e costieri abitati da popolazioni mixteche e zapoteche, alcuni dei quali caratterizzati da un sistema di cariche assunte attraverso le elezioni e la mediazione dei partiti politici, altri attraverso il sistema degli *usos y costumbres*. In quest'ultimo caso le cariche, religiose e politiche sono attribuite dalla comunità in assemblea generale e per alzata di mano, sono gratuite e obbligatorie, nel senso che, teoricamente, devono essere ricoperte a turno da tutti gli abitanti.

Si è scelto di utilizzare l'intervista in profondità come strumento di ricerca, indagando su alcuni nodi tematici d'interesse tra cui il potere, la responsabilità, la partecipazione comunitaria, gli interessi collettivi, i rapporti tra le cariche locali e le istituzioni nazionali, il ruolo dei partiti politici, il conflitto, l'economia comunitaria. Le interviste sono state rivolte a dieci responsabili amministrativi, cinque donne e cinque uomini, tanto nei *pueblos* per *usos y costumbres* (Macuilxóchitl, Magdalena Jaltepecnochiz, San Juan Copala, Santana del Valle, San Agustínillo) quanto in quelli "per partiti politici" (Chalcatongo). Come anticipato gli intervistati sono di origine mixteca e zapoteca e vivono in *pueblos* di montagna e costieri. Sono stati intervistati anche due testimoni privilegiati, studiosi e esperti di patrimonio culturale indigeno. Per una più incisiva osservazione partecipante si è assistito alle feste e alle assemblee in cui si assumevano le decisioni della comunità.

In questo saggio ci si limiterà a ricostruire l'organizzazione e il funzionamento dei sistemi politico-amministrativi dei *pueblos* come utile contributo alla riflessione sul rapporto tra livelli diversi di potere e la relazione che unisce la politica alla partecipazione.

Si focalizzerà l'attenzione sul rapporto tra poteri nazionali, poteri locali e comunità indigene e le loro implicazioni a livello istituzionale, delle riforme governative e delle istanze della tradizione comunitaria. Come si vedrà, la difficoltà a far dialogare questi

² Ricerca condotta nel 2009 e i cui risultati sono stati pubblicati e discussi in Cammarota (2010) e in Cammarota, Raffa (2015) di cui questo saggio è in parte un'ulteriore riflessione.



due livelli potrebbe almeno in parte risolversi nella gestione della mutevolezza della domanda politica da parte delle *élite* locali, con l'assunzione dei cambiamenti e la loro gestione in forma istituzionalizzata.

1. Strumenti di analisi e possibili chiavi di lettura

Una possibile cornice teorica all'interno della quale poter inquadrare l'analisi è quella che problematizza il rapporto tra i processi di modernizzazione e le culture cosiddette tradizionali³. Queste ultime restano spesso ingabbiate in due immaginari opposti: uno che le rappresenta come arretrate e passive appartenenti al passato (Fabian, 1983), un altro che le colloca dentro una dimensione altra, un paradiso primordiale e nostalgico che l'Occidente ha perduto a causa della modernizzazione (Said, 1993; Geertz, 1999). In entrambi i casi siamo di fronte al *denial of co-evalness* (Fabian, 1983), alla pratica etnocentrica di negare che le culture altre condividano la contemporaneità globale, e all'idea coloniale secondo la quale "l'altro" sia arretrato rispetto ad una cultura occidentale moderna dominante.

Questo immaginario è funzionale alla politica d'esclusione dei popoli indigeni dal diritto all'autodeterminazione e alla sovranità sui territori che abitano e sulle loro risorse. La postmodernità si costituisce come uno spazio di conflitto tra i processi di omologazione verso un modello culturale unico e le resistenze culturali che rivendicano la "tradizione" come elemento essenziale del proprio presente e del proprio futuro. La questione è studiare come si risolve questa tensione.

Nel caso che ci interessa, si tratta di capire che forma hanno assunto le organizzazioni politiche indigene nel momento in cui sono state costrette a confrontarsi con le istanze modernizzatrici dello Stato-nazione.

Un suggerimento per una possibile lettura che non interpreti la questione solo nei termini di un annullamento della cultura nativa a fronte dell'omologazione ad un modello culturale unico, viene da Eisenstadt (1997). Secondo lo studioso la modernità è da intendersi come una pluralità di modelli che si dispiegano in maniera diversa a mano a mano che entrano in contatto con le specificità sociali dei vari contesti occidentali ed extra-occidentali. Nelle diverse società incorporate al processo di modernizzazione, le premesse del programma culturale occidentale vengono accettate dalle *élite* locali in parte, attraverso un processo di selezione e interpretazione. Lo scopo è quello di non rimanere fuori dal sistema globale senza però esserne totalmente assorbite.

Dall'interazione continua tra il modo in cui le premesse culturali, le esperienze storiche e la modernità impatta sulle società locali, nascono nuovi modelli culturali.

³ Un tema, questo, molto caro agli studi sullo sviluppo, a partire dalla teoria classica della modernizzazione elaborata da Rostow (1960), passando per la teoria della *dependencia* (Frank, 1969; Baran, 1957), finendo al filone di studi post-coloniali (Said, 1993; Spivak, 2002; Arce y Long, 2000; Appadurai 2001; Chambers, 2003; Escobar, 2009).



Come vedremo più avanti, il caso oggetto di studio della nostra analisi sembra rispondere ad un meccanismo di questo tipo. La struttura del particolare sistema di organizzazione socio-politica delle comunità indagate, il cosiddetto sistema per *usos y costumbres*, risulta nascere proprio da una forma di compromesso tra tradizione indigena e processi di modernizzazione di cui lo Stato-nazione è il simbolo. Un accordo in base al quale la funzione di regolazione sociale svolta dallo Stato è limitata a favore di una maggiore autonomia da parte dei gruppi nativi locali nella gestione del territorio.

Se si volesse trovare una chiave di lettura capace, forse, d'interpretare questa singolare relazione tra lo Stato messicano e le comunità mixteche, si potrebbe attingere dal bel lavoro di De Certeau (2001), *L'invenzione del quotidiano*. Parafrasando le sue pagine, dinnanzi alla presenza opprimente di poteri e istituzioni, nessuna situazione è imm modificabile a priori. Questo perché al di sotto del macro-potere si muovono delle micro-esistenze capaci, attraverso delle tattiche che nascono dalle pratiche quotidiane, di guadagnarsi spazi di micro-libertà e quindi di schivare i colpi del potere, resistendogli senza sottrarsi. La presenza di un'organizzazione politico-amministrativa che s'ispira, seppur con delle complessità, alla tradizione nativa all'interno di una struttura statale federale come quella messicana è indice di un tentativo, da parte delle *élite* indigene, di mettere in atto strategie di mantenimento di un'autonomia e di una libertà dal potere del governo centrale. Lo è ancora di più se si tiene in conto la spietata politica di nazionalizzazione condotta dallo Stato a partire dalla costituzione repubblicana (1824), che ha avuto delle conseguenze devastanti per i popoli indigeni che abitavano il Messico, sia dal punto di vista della perdita di sovranità su porzioni di territorio, sia da quello della minaccia all'identità culturale (Cammara, 1990).

L'autodeterminazione di queste comunità si lega ad una visione della politica intesa proprio come gestione della cosa pubblica nell'interesse collettivo, dunque ad un'idea ben diversa da quella occidentale di weberiana memoria (1919), che coincideva nella direzione, o nell'influenza sulla direzione, di uno Stato.

Il principio sul quale si è strutturata questa autonomia è quello della *comunalidad*, che in un certo senso definisce il modo di vita tradizionale dei popoli originari dello Stato di Oaxaca (Maldonado, 2010): la reciprocità basata sull'*ayuda mutua*, il potere nelle mani della collettività rappresentata dall'assemblea generale, la volontà di servire gratuitamente la comunità assumendosi compiti spesso onerosi, la difesa della propria eredità culturale e storica, di cui si parlerà più avanti, costituiscono alcuni degli elementi della *comunalidad*. Quest'ultima può riprodursi solo all'interno della comunità, intesa come un insieme di famiglie strette in un intenso tessuto sociale basato sul principio di reciprocità (Maldonado, 2002).

All'interno di questo contesto il tema della partecipazione assume un ruolo centrale, presentando delle peculiarità che tra poco vedremo.

Bisogna specificare che l'esistenza di organizzazioni politiche indigene all'interno di strutture istituzionali che s'ispirano alla tradizione occidentale (pur avendo sviluppato le loro specificità) non è priva di conflitto. Lo Stato tende infatti a imporre i propri vincoli attraverso un sistema di dipendenza amministrativa (i *municipi*, in italiano i comuni), basato sull'espropriazione del potere delle comunità per mezzo dei *caciques*, ovvero le



élite locali, delegati del governo o deputati. Inoltre l'economia di mercato tende a interferire sulle economie locali delle comunità.

Nel periodo precoloniale la regione mixteca era un territorio boscoso diviso in diverse aree geopolitiche, ciascuna organizzata in uno o più regni differenti con tante varianti della lingua indigena (Jansen e Van Broekhoven, 2008). Ogni regno antico (*nuu teyu* che significa *pueblo*, trono) era un'unità autonoma, una nazione ricca di risorse e con una civiltà raffinata e un governo ereditario. Elementi importanti nella comunità sovrana erano la reciprocità, il lavoro comunitario e la fede che, come vedremo, persistono ancora oggi. Fu su questa struttura che s'impose violentemente il sistema coloniale, degli spagnoli prima, dello Stato-nazione poi, trasformando radicalmente l'ordinamento sociale indigeno.

Nelle pagine che seguono si cercherà di analizzare questo processo di trasformazione, con uno sguardo alle modalità attraverso le quali le comunità indigene gestiscono i mutamenti delle richieste politiche esterne, istituzionalizzandole in modelli socio-politici altri. La tesi è che nella contemporaneità i popoli indigeni mesoamericani cerchino di conciliare il loro modo di vita con le necessità di uno Stato messicano riformulato e interculturale, senza chiedere l'indipendenza, ma presentando istanze di autonomia (Grillo, Valladolid e Rengifo, 1993).

2. Dai partiti politici agli *usos y costumbres*

La Mixteca è un territorio pluriculturale, abitato da popoli con lingue e culture diverse. È divisa in circa 9.000 località, ciascuna delle quali è una comunità (o *pueblo* come unità residenziale). Possiamo definire la comunità come uno spazio collettivo di proprietà comunale in cui ciascuna famiglia possiede un terreno urbano e un altro da coltivare, e all'interno del quale sono contenute insieme di relazioni basate sul principio di reciprocità (Maldonado, 2010; Díaz, 2001; Martínez, 1995). Queste località, a loro volta, sono raggruppate in 570 *municipi*. Un *municipio* è costituito dalla *cabecera municipal* e da altre comunità meno popolose. I nuclei urbani, soprattutto se con più di 500 abitanti, si dividono in quartieri, sezioni, piccole frazioni residenziali. L'instaurazione di confini tra i territori abitati dalle popolazioni indigene è il risultato dell'invasione spagnola.

Ad occuparsi dell'organizzazione socio-politica dei *municipi* sono i *cargos civiles y religiosos*, autorità elette per la gestione della vita comunitaria, ciascuna con un compito specifico. A seconda del sistema di elezione delle cariche esistono due tipi di *municipi*: quelli in cui le cariche vengono elette attraverso il sistema elettorale gestito dai partiti politici, e quelli (la maggior parte, trattandosi del 69% circa) in cui l'elezione avviene secondo il sistema cosiddetto di *usos y costumbres*.

Nei primi, i partiti politici controllano il sistema elettorale e influiscono sull'elezione dell'una o dell'altra persona. Nei secondi (ed è questo che li rende interessanti ai nostri occhi) tutta la comunità, riunita in assemblea generale, vota per alzata di mano a favore di



quella persona che ritiene idonea ad assumere una determinata carica. Viene eletto colui che ottiene il maggior numero di voti. Qualsiasi abitante del *pueblo* può essere eletto.

L'assemblea generale, che è sovrana e agisce per l'interesse e il bene della comunità, è l'organo che sta alla base dell'organizzazione comunitaria e che fa avvicinare questo sistema ad una forma di democrazia diretta. Essa tende a prendere decisioni all'unanimità, evitando il conflitto dovuto alla differenza d'opinione ed è lo spazio in cui tutti gli abitanti partecipano alla gestione della cosa pubblica. Così ne parla uno degli intervistati, l'ex *regidor de obra* di Santa Ana del Valle.

Tutti i cittadini possono fare delle domande, possono chiedere dei chiarimenti, si possono approfondire molti temi. È un bel momento e tutti stanno in silenzio.

Le comunità organizzate secondo il sistema "per usi e costumi" sono molto piccole (la qual cosa permette di riunirsi in assemblea generale, impossibile nei *pueblos* più numerosi dove invece penetrano i partiti politici) e si caratterizzano per un forte controllo sociale. Chi assume una carica è infatti obbligato a svolgere il proprio mandato gratuitamente e, ancora una volta, in nome dell'interesse comunitario. Chi è un semplice cittadino deve comunque cooperare, secondo le sue possibilità, alla gestione e all'amministrazione del *pueblo*, con l'obbligo di rispettare le norme imposte dall'assemblea generale, ovvero da tutti i cittadini.

Un aspetto molto importante riguarda la remunerazione per lo svolgimento della carica che, mentre è prevista nelle comunità cosiddette "per partiti politici", non lo è nelle altre. Nelle comunità *por usos y costumbres*, chi viene chiamato dall'assemblea a svolgere una funzione lo farà gratuitamente e sarà ricompensato dal prestigio sociale.

Un elemento che emerge dalle interviste è il carattere meno conflittuale delle comunità "per usi e costumi", dovuto all'assenza, a livello comunitario, della politica istituzionale. Sicuramente, come evidenziano Maldonado (2010) e Bartolomé e Barabas (1998), qualsiasi forma di frazionismo attenta all'unità dell'assemblea, e quindi al cuore della comunità; si cerca così di cooptare autorità o persone la cui influenza all'interno del *pueblo* sia legittimata dalla tradizione.

La *presidente municipal* di Chalcatongo, *pueblo* a sistema partitico, non si sbilancia sul tema della conflittualità, ma nell'intervista evidenzia che

la presenza dei partiti permette di ricevere maggiori risorse. Per esempio abbiamo il caso di San Pedro Molinos, *municipio* per usi e costumi, a cui arrivano 200.000 *pesos* all'anno, mentre io, per il mio *municipio*, ricevo annualmente circa 12.000.000 di *pesos* da impiegare in opere comunitarie. Riceve più benefici un *municipio* basato sui partiti che un *municipio* orientato dagli usi e costumi.

La *regidora de salud* dello stesso *municipio*, invece, afferma che la presenza dei partiti politici nei *pueblos*

alimenta i problemi, perché in un certo senso non tutta la gente è d'accordo, perché ciascun partito la pensa in un determinato modo... Invece in un *pueblo* per usi e costumi tutto si decide secondo la stessa linea, secondo appunto la legge che hanno loro come *pueblo* per usi e costumi. Qua invece



no, perché sempre i partiti politici pensano ciascuno diversamente dall'altro e ciascuno cerca di ostacolare l'altro, quindi questo crea un po' di difficoltà.

In un *pueblo* a sistema per usi e costumi un altro intervistato evidenzia la problematicità del sistema partitico.

Già è difficile trovare qualcuno capace di risolvere i problemi della comunità tra di noi che ci conosciamo tutti, figuriamoci quanto può essere difficile quando qualcuno viene imposto dal partito.

Il sistema elettorale "per usi e costumi", riconosciuto legalmente dallo Stato di Oaxaca nel 1995, e il sistema delle cariche sono talmente intrecciati da costituire un'unica struttura istituzionale; un modello alternativo a quello tradizionale prescritto dalla Costituzione messicana, sul quale si basa l'organizzazione della vita pubblica all'interno della società indigena. Un'organizzazione che è un ibrido, frutto di una costante rielaborazione legata alle trasformazioni dello Stato coloniale prima, e a quelle dello Stato nazionale dopo; al mutamento della società indigena a contatto con le istituzioni moderne.

Dagli anni Trenta in ciascun *municipio* le elezioni dei deputati, a livello locale e federale, sono avvenute ininterrottamente nell'ambito del *Partido revolucionario institucional* (Pri)⁴ che indicava i nomi dei candidati ufficiali e che esercitava un controllo diretto sui procedimenti elettorali. Il rapporto che legava lo Stato e le comunità indigene era di carattere «clientelare e corporativista» (Recondo, 2006: 7).

Fu grazie agli accordi di San Andrés Larráinzar tra l'*Ejército zapatista de liberación nacional* (Ezln) e il governo federale (16 febbraio del 1996) che iniziò a concretizzarsi l'idea di una riforma costituzionale a favore dei diritti dei popoli indigeni. Grazie a questi accordi, conseguiti tra forti difficoltà e conflitti, lo Stato riconosceva ai popoli nativi il diritto di scegliere le proprie autorità municipali sulla base del proprio sistema normativo-culturale, e permetteva la rappresentazione politica, locale e federale, anche al di fuori dei partiti.

Se la riforma costituzionale federale fu approvata nel 2001, nello Stato di Oaxaca, la politica di riconoscimento e di incorporazione del sistema degli usi e costumi nel sistema elettorale locale risale al 1995 (Recondo, 2006). Da allora, 400 *municipi* eleggono i propri rappresentanti secondo gli usi e costumi, senza che i partiti politici entrino nel sistema di elezione⁵. Per la prima volta l'esperienza politica indigena viene

⁴ A partire dagli anni Trenta il Pri impose per settantuno anni la sua egemonia sulla nazione, caratterizzandosi di fatto come partito unico attraverso il clientelismo, l'illegalità e la corruzione. Nel 2000 fu sconfitto dal Pan (*Partido acción nacional*), per poi tornare al governo nel 2012. Attualmente è ancora a capo del Paese sotto la guida del presidente Enrique Peña Nieto.

⁵ Recondo (2006) fa notare come l'organizzazione "per usi e costumi" sia il prodotto dell'operato di diversi attori politici: da una parte le istituzioni convenzionali (governo, Pri, partiti d'opposizione), dall'altra le organizzazioni indigene; ciascuno interessato a cercare l'equilibrio politico più conveniente ai propri interessi. Pare che il governo gestito dal Pri scelse di legalizzare gli usi e costumi per evitare che il suo potere potesse destabilizzarsi dinanzi alle pressioni delle organizzazioni indigene sostenute dal



riconosciuta dallo Stato-nazione e accettata come espressione dell'identità locale (Bartolomé, 1997^b) in un momento di trasformazione caratterizzato, da una parte, dalla nascita di nuovi partiti e organizzazioni, dall'altra dall'aumento delle rivendicazioni delle comunità native.

L'istituzione del sistema per usi e costumi ha certamente sollevato una serie di problemi nei vari *municipi*. Primo fra tutti la difficile convivenza, nello stesso territorio, tra due ordinamenti giuridici: quello locale⁶ per le elezioni municipali e quello convenzionale per le elezioni statali e federali. La convivenza si traduce nella difficile coabitazione tra un sistema di diritto in cui il valore assoluto è la comunità (qui il diritto a votare è dato dalla partecipazione ai lavori comunitari) e un altro in cui il valore assoluto è l'individuo (il diritto di voto dipende dalla maggiore età e dall'iscrizione alle liste elettorali).

La legalizzazione degli "usi e costumi" nello Stato di Oaxaca è stata oggetto di un grande dibattito a livello nazionale tra le posizioni che vedevano l'autonomia indigena come la richiesta di un diritto legittimo e quelle che la concepivano come una forma di istituzionalizzazione della discriminazione verso i popoli nativi, oltre che eredità del sistema politico, religioso e amministrativo spagnolo (Recondo, 2006). Un sistema influenzato dagli interessi delle *élite* meticce e latine, e da quelli dei governi post-rivoluzionari, il cui fine è l'imposizione della propria egemonia sulle comunità indigene.

Alcune letture sottolineano l'artificialità di questo sistema (Bartolomé, 1997^a; Viqueira, 1995), e lo considerano una creazione della corona spagnola (Bartolomé, 1997^a). Sierra (1997) sottolinea come l'enfatizzazione del concetto di comunità abbia finito con il giustificare pratiche tradizionali in continuità con il passato preispanico. Ciò, però, nasconde il rischio di assolutizzare l'identità e non considerarla come prodotto di relazioni sociali storicamente negoziate. Secondo la studiosa interpretare gli *usos y costumbres* come eredità della tradizione precoloniale potrebbe essere controproducente, come lo sarebbe impedire alle donne di partecipare alla vita politica perché così è previsto dalla tradizione ancestrale (Peralta, 2005).

movimento zapatista e a quella dei partiti dell'opposizione, contrarie al fatto che il Pri avesse il monopolio delle comunità, controllandone le elezioni.

⁶ Il sistema giuridico locale o tradizionale, utilizzato in ciascun municipio per le elezioni municipali, non è quello originario delle comunità indigene. È il risultato di numerose trasformazioni avvenute a seguito dell'imposizione del sistema coloniale spagnolo su quello tradizionale indigeno prima, e del sistema messicano dopo. A questo proposito Carmen Cordero sostiene che i popoli indigeni abbiano assimilato gli elementi strutturali del sistema sociale, politico e giuridico straniero, e abbiano cercato poi di dimenticarlo adattandolo alla propria tradizione giuridica, al proprio sistema di credenze, alle proprie necessità, con l'obiettivo di riappropriarsi di un sistema tradizionale che potessero sentire proprio. Ad esempio durante il periodo coloniale il sistema giuridico indigeno, di gran lunga lontano dal diritto positivo spagnolo, dovette adattarsi al sistema giuridico europeo per continuare ad esistere. E così, nell'epoca dell'indipendenza, il Messico diveniva una nazione che si reggeva su un sistema giuridico influenzato dal diritto nordamericano e dall'esperienza della codificazione francese. Il principio dell'uguaglianza giuridica, che ignorava la diversità culturale indigena, privava le comunità native del proprio sistema consuetudinario e dei pochi privilegi di autonomia che erano stati concessi loro dalla corona spagnola (Cordero Avendaño de Durand, 2001).



Posizione condivisa anche da uno degli intervistati, Maarten Jansen, secondo il quale

il sistema degli usi e costumi è un'invenzione per risolvere alcuni problemi locali dovuti al fatto che i *pueblos* erano divisi dalla presenza dei partiti politici. [...] È stata una reazione al dominio eterno del Pri, che impediva a certe persone di arrivare ad avere un ruolo politico all'interno del *pueblo*.

Per l'intervistata Aurora Perez

si parla degli usi e costumi come qualcosa di bello, ma in realtà non è così. Nei *pueblos* per usi e costumi sono tutti uomini, perché quando c'è stata una donna l'hanno subito destituita dalla carica. Questo governo di usi e costumi alla fine arriva dal governo.

La contraddizione che emerge da queste testimonianze stimola alcune riflessioni.

La prima è che non è possibile attribuire maggiore o minore legittimità alla posizione a favore degli usi e costumi. Ciò che è emerso dalle interviste ci permette di evidenziare che entrambe le posizioni sono fondate e dipendono dal punto di vista e dal campo di forza di chi guarda.

La seconda è che essa sintetizza la complessità della relazione che s'intreccia tra i vari livelli di potere: da una parte quelli istituzionali, dall'altra quelli locali cosiddetti "tradizionali", che non possono prescindere da una lettura che li problematizzi.

La terza è che le culture, così come scrive Barabas (2006), non sono «forme essenziali», ma si costruiscono e mutano nel tempo riconfigurandosi in forme nuove. Ciò significa fare i conti con l'annosa questione relativa alla posizione che i popoli indigeni assumono nella contemporaneità globale: partecipi di un mondo in trasformazione o esclusi in difesa della purezza della "tradizione"? Quest'ultima, peraltro, all'interno del sistema per usi e costumi, ha spesso forza di legge vincolando gli abitanti al rispetto di quanto trasmesso dagli avi, con delle conseguenze morali e politiche. Ad esempio, in tema di diritti delle donne, solo l'intervento di alcune attiviste è riuscito a inserire nelle modifiche costituzionali un limite legale alle pratiche tradizionali che violano i diritti umani e, in particolare, quelli delle donne.

3. Le cariche politiche

Prima della conquista spagnola la società indigena era strutturata gerarchicamente e le signorie erano ereditarie. Gli spagnoli trasformarono i signori in *caciques* e imposero sul sistema politico tradizionale quello gerarchico dei *cargos* (detto anche gerarchia civile e religiosa) dando vita ad un impianto politico che, nel tempo, è stato sottoposto ad una serie di aggiustamenti istituzionali, parallelamente al mutamento dello Stato coloniale prima, e dello Stato nazionale dopo.

Le cariche si dividono in civili, religiose (o tradizionali) e sono organizzate secondo una struttura gerarchica. Se le prime gestiscono i rapporti tra la comunità e tutti gli attori



politici e sociali che stanno al di fuori di essa, le seconde, sin dai tempi della colonia, provvedono alle necessità interne alla comunità (educazione, salute, opere pubbliche...).

Entrambe le cariche sono gratuite e obbligatorie e possono essere assunte a turno da tutti gli abitanti della comunità, rispondendo alla logica secondo cui ciascuno ha il dovere di collaborare al buon funzionamento della comunità nell'interesse di tutti.

Esse, nel numero e nel genere, possono variare da comunità a comunità, a seconda della grandezza del pueblo, e generalmente hanno una durata di tre anni. Vengono rivestite sia da uomini che da donne, nonostante queste ultime abbiano maggiori difficoltà sia a gestire la vita familiare con quella pubblica, sia ad essere riconosciute nel loro ruolo a causa del machismo diffuso nella cultura dei *pueblos* (Caballero, 2009).

Scrivono Caballero (2009) che nella comunità di San Antonio Huixtla, negli ultimi quarant'anni solo le donne vedove e single hanno potuto svolgere dei ruoli all'interno dell'organizzazione comunitaria, subendo un trattamento discriminatorio rispetto ai colleghi uomini. I loro compiti, infatti, vengono discussi da assemblee di cittadini in loro assenza ed esse devono limitarsi a compiere ciò che il *pueblo* ha deciso (Caballero, 2009).

L'accesso delle donne alle cariche di governo municipale è sempre stato limitato e ostacolato, essendo considerate soggetti vulnerabili e beneficiari passivi a cui si nega, spesso, il diritto di cittadinanza attiva nella vita politica e sociale della comunità. Tuttavia, come rileva uno studio di Barrera-Bassols (2006), negli ultimi vent'anni il numero di donne impegnate in una carica pubblica è aumentato. Secondo i dati forniti dal *National system of municipal information* (2006) le donne *regidoras* sono passate, ad esempio, dal 12% del 1998 al 25% del 2004. Permane comunque una grande disparità con gli uomini, soprattutto per quanto attiene alle cariche più alte e prestigiose. Nei 570 *municipi* di Oaxaca si registrava nel 2004 la presenza di 11 donne nel ruolo di presidente, 9 in quello di sindaco e 161 in quello di *regidora* (su un totale di 2.505) (Barrera-Bassols, 2006).

Questo dato sembra essere confermato anche da una ricerca del 2010 condotta nel *municipio* di Lachatao (Vázquez García, 2011): delle 43 cariche pubbliche più della metà (26) erano assunte da donne, ma solo all'interno dei comitati che si occupavano dei beni comuni (*carguitos* le definisce una delle intervistate). Le cariche di responsabilità e di prestigio erano, invece, di esclusiva competenza degli uomini, la qual cosa si ripeteva anche negli altri *municipi* studiati (18 in tutto).

Le donne indigene sono vittime dell'ordinamento sociale che le relega dentro le mura domestiche con la unica funzione riproduttiva e lontane dal diritto di parola o d'istruzione, lasciando lo spazio pubblico esclusivamente agli uomini (Barrera-Bassols, 2006). Spesso la partecipazione delle donne alla vita comunitaria si esplica attraverso il sostegno al marito nello svolgimento della sua carica.

Barrera-Bassols (2006) individua alcune cause responsabili di un maggiore accesso delle donne alle cariche municipali. Prima di tutto la crescente migrazione degli uomini dalle comunità alle grandi città in Messico e all'estero, in secondo luogo una maggiore scolarizzazione femminile e l'ingresso delle donne nel mondo del lavoro; infine, l'importante ruolo sociale svolto dalle donne nel sostenere le famiglie e i loro bisogni e



il progressivo loro inserimento nelle correnti democratiche per la lotta all'emarginazione sociale delle comunità indigene e alla discriminazione etnica.

Il faticoso rapporto tra le *mujeres mixtecas* e la partecipazione politica è ben riassunto dalla *presidente municipal* di Chalcatongo de Hidalgo, che evidenzia la difficoltà di essere al contempo lavoratrice e madre, oltre a dover affrontare il pregiudizio degli uomini e delle stesse donne per le quali l'unico ruolo femminile possibile è la cura della famiglia (Barrera-Bassols, 2006; Vázquez García, 2011):

La *presidente municipal* de Chalcatongo osserva infatti:

non mi volevano come rappresentante del *municipio*, ma alla fine ci sono riuscita perché la gente mi ha appoggiato. Gli uomini, fino alla data di elezione, non mi accettarono, però adesso, con tutto il lavoro che si sta facendo, si stanno rendendo conto che anche noi donne possiamo occupare un posto di responsabilità. [...] Non è per parlare male degli uomini, però [...] noi donne siamo più attente e capaci di cogliere le necessità all'interno di una comunità, di amministrare i beni e i nostri luoghi. Stiamo amministrando le risorse del *municipio* e stiamo lavorando come mai nessun uomo fino ad ora ha potuto fare.

Comunemente, a partire dai quindici anni, un abitante del *pueblo* che abbia dimostrato onestà e rispetto verso la collettività e verso gli anziani⁷, può accedere alla carica che sta alla base della scala piramidale: il *topil de la iglesia*. Si tratta di un vigilante dalle molteplici funzioni, tra cui portare messaggi, coinvolgere la gente nelle feste, svolgere tutte le attività che gli vengono indicate dagli altri funzionari.

Il *topil* è sottoposto a controllo, osservazione e valutazione delle cariche superiori e il suo periodo di attività è un momento importante di prova per accedere alle posizioni superiori. Assumendo il primo *cargo* si diventa *da'a ñuu*, ovvero «figlio del *pueblo*» in lingua mixteca, e come tale portatore di diritti e doveri verso la comunità. Nell'arco del tempo in cui il giovane esercita la funzione di *topil* la famiglia lo assiste affinché la condotta del ragazzo possa essere impeccabile⁸. Per la famiglia l'assunzione di posizioni più alte nella struttura politica è motivo di prestigio sociale e di riconoscimento da parte degli altri membri della comunità.

Una volta compiuti i venticinque anni, e dopo essere stato giudicato positivamente dalla comunità, il giovane è pronto a formare una famiglia e ad assumere cariche di maggiore responsabilità. Raggiunta anche la carica più alta (nella maggior parte dei *pueblos* corrisponde a quella di *presidente municipal*), l'uomo può entrare a fare parte del Consiglio degli anziani (Caballero, 2009; Recondo, 2006), essendosi guadagnato lo *status* di «gente di rispetto» (Cordero, 2001: 47-48).

⁷ Come spiega Juan Julián Caballero, l'obbligo di partecipare attivamente alla vita comunitaria è legato al principio del "sentimento" comunitario che si apprende sin da piccoli in famiglia e che sta alla base del vivere in comunità, ovvero del condividere terra, conoscenza, risorse naturali, montagna, aria, guidati dal principio di reciprocità. La reciprocità organizza la vita collettiva; per questo motivo l'obbligo della carica viene accettato come una forma di contributo in cambio di ciò che si riceve dalla comunità (Caballero, 2009).

⁸ Il giovane *topil* deve dimostrare senso di responsabilità, semplicità, onestà e rispetto verso gli altri e la capacità di parlare in maniera adeguata e rispettosa dei problemi della collettività (Caballero, 2009).



Il Consiglio degli anziani, in alcune comunità detto anche *cuerpo de caracterizados*, è la carica massima della gerarchia comunitaria. Ha la funzione di consigliare le autorità su questioni di interesse pubblico prima che vengano sottoposte al dibattito dell'assemblea generale. Il Consiglio degli anziani ha una forte autorità morale e ha anche il compito di conservare la tradizione, preservandola dalle ingerenze dei fattori di modernizzazione. Come spiega Caballero, gli anziani del Consiglio non sono tali per età, ma per il fatto che viene loro riconosciuta particolare saggezza e «maturità mentale».

Fino agli anni Settanta il Consiglio degli anziani aveva un potere molto forte all'interno dei *municipi*. Oggi, invece, si è molto indebolito, rimanendo, nella maggior parte dei casi, una struttura formale. Questo è da ritenersi conseguenza dei processi di modernizzazione che tendono a intaccare le strutture tradizionali delle società indigene.

Secondo la *regidora de hacienda* del *municipio* di San Mateo Macuilxóchitl

oggi c'è il problema che il Consiglio degli anziani non capisce le esigenze della gente perché è attaccato al passato. Non riesce a comprendere che la comunità è cambiata, che ci sono state trasformazioni negli anni e che dobbiamo adattarci a esse.

Quella descritta dall'intervistato Tereso Mejiá Trinidad, *regidor de educación* del *municipio* de Magdalena Jaltepec, è un esempio di gerarchia politica comunitaria.

Al primo posto vi è il *presidente municipal*; segue il *sindico municipal*; successivamente il *regidor de hacienda y de educación*, poi ancora il *regidor de obras e de salud*; infine il *regidor eclesiástico y de vigilancia* (colui che si occupa dell'organizzazione delle feste religiose).

Maldonado (2010) evidenzia come questa struttura a scaloni sia un tipo «ideale» e come sia stata soggetta a processi d'alterazione in seguito ad alcune trasformazioni sociali, prime tra tutte le emigrazioni dalle comunità. Essa è diventata sempre più flessibile, a tal punto che può accadere che venga attribuita una carica con maggiore responsabilità a chi non abbia mai svolto cariche minori nella scala gerarchica.

Tra le diverse cariche, una funzione interessante sembra essere quella di maggiordomo, colui, cioè, che si occupa dell'organizzazione delle feste religiose con il sostegno del comitato delle feste.

Egli sostiene tutte le spese della cerimonia, compreso l'acquisto delle bibite e del cibo, sebbene ogni membro della comunità contribuisca preparando pietanze o quant'altro necessari. La funzione di maggiordomo rientra nello spirito della reciprocità comunitaria: a turno tutti sono tenuti ad adempiere a questo compito.

Montes (1998) e Maldonado (2010) sono concordi nel considerare la festa religiosa come strumento attraverso il quale la comunità esprime la propria identità e rafforza i legami sociali.



4. Responsabilità politica e complessità

Lo svolgimento gratuito di una funzione per l'interesse comune è legittimata dal fatto di ricevere, all'interno di una relazione di reciprocità tra individuo e collettività, la stessa quantità di risorse per vivere (acqua potabile, elettricità, strada asfaltata). Ad una risorsa ricevuta, il singolo restituisce alla comunità un servizio, una prestazione nell'interesse di tutti. Riesce così a consolidare la propria identità comunitaria (Caballero, 2009).

Il quadro parrebbe idilliaco se non fosse che non sempre l'accettazione della carica avviene di buon grado. In alcuni casi prevale il desiderio di accedere al mercato capitalistico fuori dalla comunità attraverso lo svolgimento di un'attività che permetta il guadagno personale per il miglioramento della qualità della vita familiare. Questo aspetto è leggibile alla luce del mutamento sociale che ha caratterizzato negli ultimi anni le comunità (Spivak, 2002; Raffa, 2013; Aravena, 2014).

L'ex *regidor de obra* di Santa Ana del Valle dichiara che avrebbe voluto essere pagato per il servizio offerto alla comunità, ma

il denaro si guadagna con un altro lavoro, come lavorare in campagna, in quel caso è un denaro personale. I *cargos* sono obbligatori. Bisogna farlo.

Anche un altro intervistato condivide la stessa opinione.

Ah! Se potessi fare qualcosa per me farei certamente dei lavori che mi permetterebbero di guadagnare e di vivere meglio. A me, con tutta sincerità, costa molto svolgere la mia carica, è molto faticoso e non guadagna.

Nel caso in cui qualcuno rifiuti di svolgere la carica attribuitagli dall'assemblea, è invitato dalle autorità a ripensarci. Il richiamo da parte delle autorità ha un'eco molto forte all'interno del contesto sociale comunitario, dal momento che mette in pericolo il prestigio sociale del singolo e della sua famiglia. Un ulteriore rifiuto comporterebbe una sanzione e, nei casi limite, il carcere temporaneo⁹.

Nel caso in cui, invece, qualcuno non operasse bene mostrando irresponsabilità dinnanzi alla comunità, l'assemblea generale può intervenire destituendolo dalla carica e posizionandolo in un livello molto basso della scala gerarchica, con conseguenze negative sulla sua reputazione sociale.

L'organo sovrano all'interno del sistema è l'assemblea comunitaria, che è composta da tutti i membri riuniti della comunità. Assume decisioni su importanti questioni di interesse generale e sulle attribuzioni dei *cargos*. Criterio interessante che condiziona la scelta è la capacità del candidato di realizzare opere pubbliche e servizi comunitari. Anche coloro i quali provengano da altri *pueblos* possono infatti acquisire gli stessi

⁹ Il carcere è uno strumento punitivo molto poco usato. Si tratta di stanze piccolissime all'interno di normali case in cui l'inadempiente può passare poche ore o al massimo un paio di giorni. La sua funzione è stimolare la riflessione e spingere la persona a ridiscutere la sua decisione.



diritti del gruppo stanziale partecipando ai lavori comunitari. Possono così diventare parte di quella comunità. Altri criteri di scelta riguardano la moralità della persona, la sua condotta sociale, l'educazione nel caso della cariche più alte, un minimo di reddito personale che permetta al soggetto di mantenere la famiglia nel periodo in cui è occupato a svolgere il servizio comunitario.

Questo aspetto chiama in causa la necessità di un'ulteriore riflessione legata alla relazione tra le comunità native e la loro *agency*, lo Stato e il mercato.

Negli ultimi anni la politica dello Stato messicano è stata quella d'intervenire sui territori abitati dai popoli originari imponendo un modello di sviluppo basato sullo sfruttamento di risorse e manodopera. La famiglia da unità produttiva, in cui tutti i membri provvedono alle necessità, è diventata soprattutto un nucleo che «richiede la vendita di forza lavoro o la commercializzazione della sua produzione, per provvedere ai suoi consumi» (Maldonado, 2010: 43-44). Questi nuovi bisogni, insieme alle difficoltà a trovare degne condizioni di lavoro, possono considerarsi una delle cause dei sempre più accentuati processi migratori che costringono molti ad allontanarsi dalle comunità d'origine per trovare altrove condizioni minime di sopravvivenza, spesso aiutati dai partiti politici o dalla chiesa cattolica.

Negli anni Ottanta nacquero inoltre le prime organizzazioni regionali etniche formate sia dalle autorità municipali che dai giovani, con il fine di proteggere l'ambiente e le risorse naturali. Le politiche ambientali attuate dalle *élite* nazionali e locali, strettamente legate ai processi di modernizzazione e alla necessità di accedere al sistema internazionale (Eisenstadt, 1997), hanno generato forti conflitti con le organizzazioni indigene, ispirate da una cosmovisione che cerca, seppur con grandi difficoltà, di resistere al modello di sviluppo capitalistico.

La questione relativa al rapporto tra Stato e comunità indigene potrebbe dunque inquadrarsi all'interno di un differenziale di potere, ma anche all'interno di una diversa concezione del potere. Da un lato la dimensione statale con l'esercizio, legittimato, della forza (Weber, 1922); dall'altro quella indigena, come emerge dalle interviste, con la facoltà delle *autoridades* di attuare le decisioni legittimate dall'assemblea generale e finalizzate esclusivamente al bene comune. Sarebbe dunque più corretto parlare di autorità, come peraltro chiarisce il *suplente del agente municipal* del *municipio* di San Mateo Macuilxòchitl

qualcosa che ti viene dalla gente del tuo *pueblo*, un riconoscimento e una sorta di legame di fiducia.

Per un altro intervistato

potere vuol dire che l'autorità è autonoma di prendere le sue decisioni con il volere dell'assemblea generale, per costruire opere o fare lavori per lo sviluppo. [...] In pratica il potere consiste nel fatto che abbiamo autonomia rispetto al governo centrale, ma ovviamente non rispetto al nostro *pueblo*.



5. La reciprocità e la gestione comunitaria del bene pubblico

«Io sono parte della comunità ed essa è parte di me: tutti e ciascuno degli individui la compongono, la sostengono e la comunità protegge tutti, ciascuno allo stesso modo. Andare contro di essa è come andare contro tutti e contro ciascuno di noi, cioè contro il popolo stesso» (Cardoso de Oliveira, 2004: 66). È questa la relazione che lega la comunalità al principio di reciprocità che, insieme al dono e al principio della redistribuzione delle risorse, costituiva elemento fondante delle società pre-ispatiche. Gli studi, tra gli altri, di Malinowski (1922), Mauss (1924), Lévi-Strauss (1955) e Polanyi (1974) hanno offerto un grande contributo alla loro elaborazione in relazione ai legami sociali.

Nelle società pre-ispatiche, in cambio dell'attribuzione di una terra per il sostentamento della propria famiglia, ognuno doveva contribuire a beni e servizi d'interesse collettivo (per esempio la costruzione di strade o di edifici pubblici). La reciprocità prevedeva rapporti simmetrici «in cui i doveri economici degli uni implicavano quelli degli altri, in un mutuo scambio di dare e avere» (Wachtel, 1997: 84). A livello di comunità, dunque, l'organizzazione era paritaria. Questa coesisteva con un tipo di organizzazione gerarchica a livello d'impero, secondo la quale le terre date alla comunità dall'Inca venivano ripagate a quest'ultimo sotto forma di lavoro. La redistribuzione, come si evince, presupponeva relazioni asimmetriche tra gruppi. Gli spagnoli la sostituirono con il sistema di pagamento dei tributi in denaro che non prevede lo scambio reciproco, trasformando completamente il sistema.

Oggi il lavoro comunitario nel contesto socio-politico dei *pueblos* della Mixteca costituisce una vera e propria forma di organizzazione sociale e consiste principalmente nel *tequio* e nell'*ayuda mutua*, strategie attraverso le quali la comunità affronta le spese della costruzione di scuole, strade, edifici pubblici (Caballero, 2009). Il primo, il *tequio*, è una forma di collaborazione collettiva per la realizzazione di opere utili alla collettività (acqua, luce, strade e altre necessità). Il secondo, l'*ayuda mutua*, è un lavoro di gruppo fatto a favore di qualcuno e poi ricambiato. Per ogni lavoro che si svolge si elegge un comitato che ha il compito di coordinare e supervisionare le attività. A causa delle trasformazioni della società indigena negli ultimi decenni, in particolar modo legate all'entrata del denaro come mezzo di scambio e del lavoro retribuito, la pratica del *tequio* è sempre meno usata, come sostiene uno dei nostri testimoni privilegiati:

Ho studiato documenti storici nei quali è documentato che in passato questo aiuto reciproco avveniva quotidianamente. [...] Oggi non è più così, ormai è entrato il denaro, il lavoro retribuito e quindi non ci sono molti *tequios*. Fanno *tequios* per i lavori grandi, ma non con regolarità.

Sebbene le comunità indigene inizino a conoscere la stratificazione sociale legata all'economia di mercato, lo scambio reciproco continua a sussistere nel lavoro, in occasione di eventi legati al ciclo della vita (in questo caso lo scambio ha più una dimensione privata, avvenendo tra parenti o amici), alle feste, alla dimensione pubblica e a quella sacra (in tal caso lo scambio avviene tra tutti i membri della comunità) (Barabas, 2006).



Il lavoro comunale è spesso finanziato dalle rimesse degli emigranti. La crescente emigrazione dai *pueblos* alle metropoli messicane o statunitensi, a seguito degli attuali processi di globalizzazione, ha cambiato sostanzialmente la struttura delle comunità sia in termini demografici (rimangono al villaggio soprattutto i più giovani e gli anziani), sia in termini di una maggiore apertura al mercato globale. Sono sempre più numerose, ad esempio, le attività commerciali avviate dai migranti ritornati nelle comunità, legate ad un'economia non più tradizionale ma globale (negozi di cd, *hot doggerie*, *hamburgerie*...) (Appadurai, 2001; Giddens, 1994). Il sistema comunitario sembrerebbe, dunque, caratterizzato da una doppia economia: quella comunitaria e quella capitalistica (attraverso l'accesso degli abitanti ai risparmi dei migranti e alle attività economiche fuori dalle comunità). Così racconta il *suplente agente municipal* del *municipio* di San Mateo Macuilxóchitl:

Ci sono due livelli di economia nel *pueblo*: una è quella comunitaria appunto, l'altra è quella personale che è il prodotto del lavoro che molti di noi fanno fuori dal *pueblo* per guadagnare qualcosa e mantenere le necessità della famiglia al di fuori dei bisogni comunitari o il prodotto delle rimesse inviate da chi è emigrato. La comunità non può disporre dell'economia che viene dalle rimesse e quindi dell'economia personale di ciascuno. Anche io, ad esempio, faccio un lavoro personale fuori.

È anche vero che gli emigranti riproducono nelle metropoli che li ospitano i meccanismi di solidarietà e comunità dei *pueblos*, creando così una sorta di ponte che lega in un unico sistema la dimensione locale a quella globale della comunità.

6. Alcune riflessioni conclusive

Lo studio sulle attività di auto-organizzazione indigena presente in alcuni *pueblos* dello Stato messicano di Oaxaca può contribuire alla più ampia riflessione contemporanea sulle nuove modalità d'accesso ai processi decisionali da parte delle comunità locali. Può evidenziare una relazione tra poteri nazionali, poteri locali e comunità indigene complessa che si dipana tra la fatica di far prevalere le istanze comunitarie sulle riforme governative e gli adattamenti del sistema indigeno alle richieste dello Stato di Oaxaca e dello Stato centrale. Certamente la convivenza tra una gestione locale di un territorio ispirata alla cultura indigena e rispondente a esigenze comunitarie e un'amministrazione statale che tende a mantenere il proprio controllo sui territori, ispirandosi ad un modello politico occidentale, è in continua tensione. Lo stesso sistema "per usi e costumi" sembra essere, secondo l'opinione di alcuni testimoni, uno strumento per nascondere le conflittualità nelle relazioni all'interno della comunità, caratterizzate da giochi di potere.

Prima della conquista spagnola il sistema indigeno nella regione Mixteca era di tipo gerarchico, ma caratterizzato dal principio di reciprocità: il contadino riceveva dal signore il diritto di possedere un pezzo di terra per il suo sostentamento, in cambio del suo lavoro (Galera Isidoro, 1992). L'incontro violento con la modernità occidentale



attraverso la conquista spagnola trasformò il sistema eliminando il principio di redistribuzione e di reciprocità con il potere centrale, rendendo monodirezionale la movimentazione di beni e servizi che dalle comunità andavano agli spagnoli senza che questi dessero niente in cambio (Wachtel, 1997; Hobsbawm, 2016). Le comunità indigene dovettero confrontarsi con un sistema coloniale che non garantiva la loro autonomia e che le impoveriva progressivamente con l'imposizione di tributi sulle terre.

Con la nascita dello Stato-nazione le comunità indigene venivano assorbite all'interno del sistema politico-organizzativo centrale, tipicamente di stampo moderno e occidentale e caratterizzato da logiche di carattere clientelare. Solo l'intervento degli zapatisti, negli anni Novanta, sulla scia delle rivendicazioni dei diritti delle popolazioni native contro le politiche di esclusione, permisero, all'interno di un conflitto duro, il riconoscimento del sistema "per usi e costumi" da parte dello Stato di Oaxaca. La partecipazione delle comunità alla vita collettiva diveniva, nuovamente, uno spazio di risoluzione della tensione tra i poteri.

Per quanto ambigua e conflittuale possa essere la situazione delle comunità a sistema *por usos y costumbres*, c'è da dire che la partecipazione alla vita comunitaria, fondata sui principi di obbligatorietà e reciprocità, s'ispira ad una visione secondo la quale il valore della comunità resta comunque forte rispetto al valore dell'individuo. Si tratta probabilmente di una cosmovisione (Baldini, Zago, 2014) che appartiene ad una cultura non occidentale¹⁰, in cui i beni comuni sono legati in maniera inscindibile alla responsabilità di ciascuno e in cui il territorio abitato è un valore sacro. A differenza del mondo europeo dove il riconoscimento del servizio alla comunità è prevalentemente di tipo economico e i legami sociali più labili a causa dell'individualismo tipico delle organizzazioni ad alta specializzazione nella divisione del lavoro (Durkheim, 1893), in quello dei *pueblos por usos y costumbres* esso è sociale e l'individuo è maggiormente soggetto al vincolo comunitario. Se in Occidente i compiti sono distribuiti all'interno di una struttura burocratica, nei *pueblos* per usi e costumi sono distribuiti a rotazione tra gli abitanti.

Un modello di questo tipo, con la sua storia e le sue peculiarità difficilmente estendibili a società di grandi dimensioni, può suggerire degli spunti per contribuire alla riflessione sulla partecipazione politica nelle società occidentali contemporanee, la cui forma non è ancora ben chiara. Alcune analisi (Bobbio, Pomatto, 2007) sembrano evidenziare che non sempre le pratiche partecipative hanno capacità di *empowerment* o sanno limitare la chiusura e l'autoreferenzialità delle dinamiche politico-amministrative. Altre, per contro, leggono le nuove pratiche partecipative come strumenti di stabilizzazione dei processi neoliberisti (Moini, 2012; Vitale, 2007).

Quel che è certo è che in Occidente, come in tutto il mondo neoliberista, la cittadinanza è stata privata progressivamente del potere politico reale mentre è cresciuto quello delle *élite* che gestiscono le dinamiche sociali all'interno di un sistema economico globale che mercifica l'ambiente, privatizza i servizi e ridimensiona lo spazio pubblico (Graeber, 2007). In questo senso la partecipazione delle comunità alle

¹⁰ Durkheim (1893) parlerebbe probabilmente di società premoderna.



politiche implementate nei diversi territori diventa un'opportunità per guadagnare spazi di sovranità e di resistenza. Resta aperta la questione su quale forma, o quali forme, possa assumere per incidere sulle scelte delle istituzioni e del mercato globale.

Riferimenti bibliografici / References

- Appadurai A., *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001.
- Aravena A., *Identidad indígena en Chile en contexto de migración, urbanización y globalización*, «Amérique Latine Histoire et Mémoire», 27, 2014, <http://alhim.revues.org/4942>, consultato il 28 maggio 2017.
- Arce A., Long N., *Anthropology, Development, and Modernities*, Routledge, London, 2000.
- Baldini S., Zago M. (cur.), *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiritto Editore, Bologna, 2014.
- Barabas A., *Dones, sueños y santo. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Inah, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, D.F., 2006.
- Baran P.A., *The Political Economy of Growth*, Monthly Review Press, New York-London, 1957.
- Barrera-Bassols D., *Mujeres indígenas en el sistema de representación de cargos de elección: El caso de Oaxaca*, «Agricultura, Sociedad y Desarrollo», 3 (1), 2006, pp.19-37.
- Bartolomé M., Barabas A. (cur.), *Autonomía étnicas y Estados nacionales*, Conaculta/Inah, México D.F., 1998.
- Bartolomé M., *El antropólogo y sus indios imaginarios*, «Ojarasca», 6, 1997^a, Suplemento de la Jornada.
- Bartolomé M., *Gente de costumbre y gente de razón*, Siglo Veintiuno Editores, México D.F., 1997^b.
- Bobbio L., Pomatto G., *Il coinvolgimento dei cittadini nelle scelte pubbliche*, «Meridiana», 58, 2007, pp.45-67.
- Caballero J.J., *Nuu davi yuku yata. Comunidad, identidad y educación en la Mixteca (México)*, tesi di dottorato, Universiteit Leiden, 2009.
- Cammarota A. (cur.), *Natura e ambiente: lo sguardo indio*, Armando Editore, Roma, 1990.
- Cammarota A., *L'altro da raccontare*, FrancoAngeli, Milano, 2010.
- Cammarota A., Raffa V., *Politiche globali ed esigenze comunitarie. Problematiche e prospettive*, in Saccà F. (cur.), *Culture politiche e mutamento nelle società complesse*, FrancoAngeli, Milano, 2015, pp.179-199.
- Cardoso de Oliveira R., *Honor, dignidad y reciprocidad*, «Cuaderno de Antropología Social», 20, luglio/dicembre, 2004.
- Chambers I., *Sulla soglia del mondo. L'altrove dell'Occidente*, Meltemi, Roma, 2003.
- Colozzi I., *Dal vecchio al nuovo welfare. Percorsi di una morfogenesi*, FrancoAngeli, Milano, 2012.
- Cordero Avendaño de Durand C., *El derecho consuetudinario indígena en Oaxaca*, Instituto estatal electoral de Oaxaca, México, 2001.



- Costabile A., Fantozzi P., Turi P., *Manuale di sociologia politica*, Carocci, Roma, 2006.
- De Certeau M., *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.
- De Nardis F., *Cittadinanza e processo democratico nell'era delle società trans-locali*, in Antonelli F., Rossi E. (eds.), *Homo dignus: cittadinanza, democrazia e diritti in un mondo in trasformazione*, Cedam, Padova, 2014, pp.49-80.
- de Sousa Santos B. (cur.), *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*, Verso, Londra, 2005.
- Della Porta D., Piazza G., *Le ragioni del no. Le campagne contro la Tav in Val di Susa e il ponte sullo Stretto*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- Díaz F., *Comunidad y comunalidad*, «La Jornada Semanal», 314, 11 marzo, 2001.
- Donati P., *La cittadinanza societaria*, Laterza, Bari, 1993.
- Dryzek J., *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford New York, 2000.
- Durkheim E., *De la division du travail social*, Puf, Paris, 1893.
- Eisenstadt S., *Modernità modernizzazione e oltre*, Armando Editore, Roma, 1997.
- Escobar A., *El postdesarrollo como concepto y práctica social* «Revista Española de Desarrollo y Cooperación», 24 julio 2009, pp.82-99.
- Fabian J., *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York, 1983.
- Frank A., *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, New York, 1969.
- Galera Isidoro I., *La cultura mixteca frente a la conquista española*, «Revista Española de Antropología», 22, 1992.
- Gaventa, J., *Levels, Spaces and Forms of Power: Analysing Opportunities for Change*, in Berenskoetter F. & Williams M.J (eds.), *Power in World Politics*, Routledge, London, 2007, pp. 204-224.
- Geertz C., *Mondi globali, mondi locali. Cultura e politica alla fine del Ventesimo secolo*, il Mulino, 1999.
- Gelli B.R., *Le nuove forme di partecipazione. Modelli, atteggiamenti, motivazioni*, Carocci, Roma, 2007.
- Giddens A., *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna, 1994.
- Graeber D., *Critica della democrazia occidentale. Nuovi movimenti, crisi dello Stato, democrazia diretta*, Elèuthera, Milano, 2007.
- Grillo E., Valladolid J. & Rengifo G., *¿Desarrollo o descolonización en los Andes?*, Proyecto andino de tecnologías campesinas, Lima, 1993.
- Hobsbawm E., *Viva la revolución. Il secolo delle utopie in America Latina*, Rizzoli, Milano, 2016.
- Jansen E.R.G.N.M., van Broekhoven N.K.L., *Writing and Society. Escritura de Nuu Dzau*, Knaw Press, Amsterdam, 2008.
- Lazzari F., *Le solidarietà possibili. Sistemi, movimenti e politiche sociali in America Latina*, FrancoAngeli, Milano, 2004.
- Lévi-Strauss C., *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955.
- Lorenz W., *Globalizzazione e servizio sociale in Europa*, Carocci, Roma, 2010.



- Maldonado B., *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*, Inah, Secretaría de asuntos indígenas del gobierno del estado, Coalición de maestros y promotores indígenas de Oaxaca, Centro de encuentros y diálogos interculturales, Oaxaca, 2002.
- Maldonado B., *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca, México*, Tesis de doctorado, Universidad de Leiden, 2010.
- Malinowski B., *The Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & Sons, New York, 1922.
- Martinez Luna J., *¿Es la comunalidad nuestra identidad?*, «Ojarasca», 42-43, pp.34-38.
- Mauss M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «L'Année Sociologique», 1, 1924.
- Moini G., *Teoria critica della partecipazione*, FrancoAngeli, Milano, 2012.
- Montes R.A., *La reconstitución de los pueblos indígenas*, in Bartolomé M., Barabas A., (cur.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, Inah, México, 1998, pp.415-424.
- National system of municipal information, citato da Barrera-Bassols D., *Mujeres indígenas en el sistema de representación de cargos de elección: El caso de Oaxaca*, «Agricultura, Sociedad y Desarrollo», 3 (1), 2006, pp.19-37, www.inafed.gob.mx, 2006, consultato il 28 maggio 2017.
- Newman J., Barnes M., Sullivan H., Knops A., *Public Participation and Collaborative Governance*, «Journal of Social Policy», 3, 2, 2004, pp.203-223.
- Peralta H.G., *Los usos y costumbres en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas como una estructura conservadora*, «Estudios Políticos», 5, 2005.
- Polanyi K., *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974.
- Raffa V., *Dal desarrollo al postdesarrollo. Uno sguardo ai processi di modernizzazione in alcune comunità indigene del Centroamerica*, «Visioni LatinoAmericane» 9, 2013, pp.44-68.
- Recondo D., *Las costumbres de la democracia: multiculturalismo y democratización en Oaxaca*, 2006, in http://www.usosycostumbres.org/pdf/Multiculturalismo_2006.pdf, consultato il 10 maggio 2009.
- Rostow W., *The Stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960.
- Ruvolo F., *La partecipazione politica*, il Mulino, Bologna, 2008.
- Saccà F. (cur.), *Culture politiche e mutamento nelle società complesse*, FrancoAngeli, Milano, 2015.
- Said E., *Culture and Imperialism*, Vintage, London, 1993.
- Sierra M.T., *Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas*, «Alteridades», 14, 1997.
- Spivak G.C., *Subaltern studies. Modernità e (post) colonialismo*, Ombre Corte, Verona, 2002.
- Torrigiani C., *Partecipazione e valutazione partecipata*, in Palumbo M., Torrigiani C. (cur.), *La partecipazione tra ricerca e valutazione*, FrancoAngeli, Milano, 2009.
- Trigilia C., *Sviluppo locale. Un progetto per l'Italia*, Laterza, Bari, 2005.
- Vázquez García V., *Los derechos políticos de las mujeres en el sistema de usos y costumbres de Oaxaca*, «Cuicuilco», 50, vol.18, 2011, pp.185-206.



- Viqueira J.P., *La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos*, «Anuario 1994 de Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica», Universidad de ciencias y artes del Estado de Chiapas, 1995, pp.22-58.
- Vitale T. (cur.), *In nome di chi? Partecipazione e rappresentanza nelle mobilitazioni locali*, FrancoAngeli, Milano, 2007.
- Wachtel N., *La visione dei vinti*, Einaudi, Torino, 1997.
- Weber M., *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Dunker & Humblot, Berlin, 1919.
- Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen, 1922.

Ricevuto: 20/3/2017
Accettato: 20/6/2017