

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO

100
PREGUNTAS

CARLOS ZOLLA

MILIANO ZOLLA MÁRQUEZ



A Susana Márquez Kising

Primera edición: 2004

© D.R. UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

PROGRAMA UNIVERSITARIO MÉXICO NACIÓN MULTICULTURAL

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES Y FOMENTO EDITORIAL

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio,
sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

ISBN: 970-32-1679-X (obra completa)

ISBN: 970-32-1674-9 (tomo I)

Impreso y hecho en México

rar al lector de la existencia de un conjunto de temas básicos, de datos elementales, de instituciones y leyes que forman parte del mundo indígena o que se refieren a él. Y quisiéramos, por sobre todo, que el libro resultara útil a los indígenas, los estudiantes, los funcionarios y empleados de las dependencias de gobierno, y a sectores más amplios de la población que conviven, muchas veces sin saberlo, con las múltiples manifestaciones que han forjado las culturas indígenas de México.

1. ¿Indios, indígenas, pueblos indígenas?

Las categorías "indios", "indígenas", "pueblos indígenas", "poblaciones indígenas", "etnias", "grupos étnicos", "grupos etno-lingüísticos" y, como es usual en ciertos países, "pueblos originarios" o "primeras naciones" fueron elaboradas y aplicadas en el curso de complejos procesos históricos y en contextos sociales y políticos diversos, llenándose de contenidos distintos, polémicos y muchas veces contradictorios entre sí. Numerosos juristas, científicos sociales y organizaciones indígenas —aun adoptando alguna de estas categorías, como la de "pueblos indígenas"— han señalado que se trata de denominaciones heredadas de concepciones coloniales, de generalizaciones con escaso valor explicativo. Guillermo Bonfil, desde una posición que podríamos llamar *indianista*, escribió: "La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial" (Bonfil, 1995: 342). Otros, en cambio, defienden su uso genérico o específico, tratando de precisar su contenido: la

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) constituyen dos ejemplos importantes de esta última orientación. El *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer informe* publicado por el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Programa de las Naciones Unidas (PNUD) en el año 2000, señala: "Indígena. Concepto de origen colonial que define a una población que comparte una tradición cultural de raíz prehispánica, la cual se reorganiza y funda sus características formales en el marco de la sociedad novohispana y que retiene entre sus rasgos más importantes el hablar una lengua amerindia o el asumir una identidad con esa tradición" (INI, 2000: 836).

Alfonso Caso, en su famoso artículo de 1948 "Definición del indio y lo indio", señalaba:

En resumen, son cuatro, a nuestro entender, los criterios más importantes para lograr la definición del indígena: el biológico, que consiste en precisar un importante y preponderante conjunto de caracteres físicos no europeos; el cultural, que consiste en demostrar que el grupo utiliza objetos, técnicas, ideas y creencias de origen indígena o de origen europeo pero adoptadas, de grado o por fuerza, entre los indígenas, y que, sin embargo, han desaparecido ya de la población blanca. Estos rasgos deben ser, también, preponderantes en la comunidad. El criterio lingüístico, perfecto en los grupos monolingües, aceptable en los bilingües, pero inútil para aquellos grupos que ya hablan castellano y, por último, el criterio psicológico, que consiste en demostrar que el individuo se siente formar parte de una comunidad indígena [...] *Es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que hace distinguirse asimismo de los pueblos de blancos y mestizos* (Caso, 1996: 337).

Luis Villoro y Rodolfo Stavenhagen, señala Aguirre Beltrán, criticaron esta idea de Caso por considerar, el primero, que "la definición de dicho tipo de comunidad queda restringida a las comunidades indígenas aisladas dentro de otras comunidades y que poseen determinadas características raciales y lingüísticas; con lo que [la definición] limita excesivamente la noción de indio"; el segundo, a su vez, porque "reduce la calidad de indio a un sentimiento subjetivo y evoca, a pesar de él, consideraciones raciales" (Aguirre Beltrán, 1990: 284, n. 5).

Inspirándose en la definición de Caso, el 2º Congreso Indigenista del Cuzco (1949), aprobó como definición oficial la siguiente:

El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños. Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición respectiva de los pueblos o naciones aborígenes (ibid. 285-286).

Arturo Warman señala que el concepto de indígena

hace mucho que dejó de ser una categoría jurídica para ubicarse en el elusivo terreno de los usos y costumbres como un precepto impreciso y poco riguroso que, sin embargo, condiciona las relaciones sociales con los supuestos descendientes de los pobladores previos al contacto o colonización. Establece una categoría social informal de contenidos confusos, delimitada con fronteras inciertas y variables, que divide y segrega, que opera y tiene consecuencias graves [...] jurídicamente preciso en la época colonial, se extendió y se volvió difuso en el siglo XIX bajo el influjo del pensamiento racista y evolucionista. Se aplicó a grupos que no conservaban lenguas y tradiciones indígenas y que probablemente eran mestizos pobres y rurales. En el siglo XX, cuando menos en el discurso público y en el pensamiento ilustrado

o informado, el ámbito de aplicación del concepto indígena se redujo a quienes eran portadores de una lengua y tradiciones asociadas (Warman, 2003: 38-39).

Guillermo de la Peña, en un texto incluido en el *Primer informe* INI-PNUD mencionado antes, escribe:

Desde el punto de vista del análisis social, *lo indio* debe entenderse como una dimensión identitaria —más que nunca, hoy en día—, y como tal debe tratar de registrarse. Por supuesto, es importante seguir capturando información sobre las lenguas vernáculas —cuyos hablantes no han dejado de aumentar en números absolutos—, la indumentaria y otros rasgos culturales, entre los que habría que destacar la participación en instituciones comunitarias. Pero la atención debe fijarse principalmente en la identidad asumida: si una persona se considera o no indio, indígena o miembro de una etnia. Y como la identidad siempre implica sentido de pertenencia a un grupo, debe establecerse cuál es el grupo de referencia pertinente: la comunidad, el barrio o vecindario, la familia, la parentela, la asociación ritual o la organización étnica militante. Es necesario pensar en *lo indio* como un concepto análogo, no unívoco ni equívoco, donde pueden darse distintas combinaciones de componentes para distintas situaciones. En la ciudad y en el campo e incluso en el extranjero. Sobre todo, es urgente remplazar los estereotipos y reificaciones por una visión de los indios como sujetos de su propia historia y constructores de su propio futuro (De la Peña, 2000: 25).

El eco de toda esta amplia e inconclusa discusión nacional y mundial ha quedado reflejado en la definición no de “indio” o “indígena”, sino de “pueblos indígenas” contenida en el documento de mayor aceptación internacional: el Convenio 169 de la OIT, al que aludiremos más adelante.

2. ¿Qué se entiende por comunidad indígena?

La de “comunidad” es quizás la categoría más usada por la antropología para referirse a la estructura social básica, suprafamiliar, de los pueblos indígenas. La historia del concepto da cuenta de una amplia y quizás no concluida polémica, en la que a la diversidad de posiciones de antropólogos y sociólogos se suman las nuevas acepciones que reviste el término cuando ingresa en los discursos jurídico y político. Parte de la ambigüedad o de la polisemia de la expresión proviene también del hecho de que frecuentemente “comunidad” ha sido usada como sinónimo de “localidad” (como unidad demográfico-territorial), “pueblo”, “paraje” e incluso de “población indígena”. En no pocos textos del indigenismo se habla frecuentemente de la “comunidad indígena” y la “comunidad nacional” mestiza.

En México, la caracterización de la comunidad indígena está indisolublemente ligada al enfoque que derivó de la profusión de *estudios de comunidad* llevados a cabo a partir de 1930, tendencia inaugurada por la célebre monografía de Robert Redfield sobre Tepoztlán y, sobre todo,

cuando aparecieron las obras de Redfield y Villa Rojas sobre los mayas de Yucatán, la de Taylor sobre los blancos de Arandas, la de Elsie Clew Parsons sobre los zapotecos de Mitla y la de Spicer sobre los yaqui de Arizona; la marea, sin embargo, subió considerablemente durante la década siguiente. Realizaron trabajo de campo y publicaron monografías sobre comunidades —popoluca, mije, tarasca, tzeltal, tzotzil, nahua, totonaca, mestiza— Foster, Beals, Cámara, Ospina, Calixta Guiteras, Corona Núñez, Pozas, Carrasco, Palerm, Isabel Kelly, Brand, de la Fuente y, finalmente, Lewis, a quien tocó cerrar el ciclo con su reestudio de Tepoztlán [...] Por este camino, la comunidad pasó a convertirse no sólo en la unidad espacial, social y cultural más adecuada para observar y conocer al indio sino, además, en la *unidad capaz de definirlo*. (Aguirre Beltrán, 1990: 290-291. El subrayado es nuestro.)

Respecto de la existencia histórica de la comunidad india, Héctor Díaz-Polanco señala que ésta “había existido antes del régimen colonial”; sin embargo,

uno de los resultados más notables del proceso de dominación colonial fue la creación de la *comunidad* como núcleo sociocultural en el que encontraron abrigo las nuevas y múltiples identidades conformadas a lo largo de tres siglos. Las congregaciones y reducciones dieron lugar a “los pueblos de indios”, jurídicamente concebidos como *repúblicas de indios*. El cambio correspondía a un vasto proyecto de redefinición de espacios y reubicación de la población que, si bien aseguraba el control social, político y económico sobre los grupos subordinados, dio lugar al mismo tiempo a una entidad inédita: la comunidad india [...] Se debe advertir que las comunidades étnicas de hoy no constituyen meras reminiscencias del pasado ni ruinas prehispánicas, pues a lo largo del proceso colonial continuaron evolucionando, y durante la vida independiente han ido experimentando graduales adaptaciones que las hacen entidades enteramente contemporáneas. Es indiscutible su estrecha articulación con las sociedades nacionales en las que quedaron incluidas. Pero al mismo tiempo estas comunidades son, frente al entorno nacional, formas de organización alternativa, sustento de unos modos de vida particulares y el santuario en el que las identidades étnicas dinámicas y vivas se desenvuelven, haciendo viable la existencia de millones de seres humanos (Díaz-Polanco, 1995: 236-237).

En buena medida, el modelo de comunidad caracterizado y definido por el indigenismo y la antropología se ajusta a los rasgos de las poblaciones mesoamericanas, en general, y de los nahuas, mayas, mayances y mixtecos, en particular, aun cuando se reconozca que existen excepciones significativas.

La comunidad indígena está compuesta por una base biológica y una base territorial mantenidas en relación indisoluble por los instrumentos integrativos que suministra la cultura. La célula o unidad mínima de esta base biológica está cons-

tituida por la familia nuclear; la célula o unidad territorial menor está formada por la parcela familiar o *tlamilpa*. En ellas se encuentran los gérmenes de la estructura social de la comunidad que no es otra cosa que una familia extensísima que ocupa un más o menos dilatado territorio.

Aguirre Beltrán y Pozas Arciniega —a quienes pertenece la cita anterior— analizan *la estructura de la comunidad* como una progresión que incluye:

- *La familia nuclear* como “unidad funcional que, por la división del trabajo, la cooperación económica y la mutua dependencia, por el intercambio de afectos y lealtades, obligaciones y derechos, y por la participación ritual en creencias y prácticas religiosas, liga a un grupo menor de personas en un sistema de seguridad estable y coherente.”
- *La familia extensa*, constituida por una “agrupación de familias nucleares[...] La familia extensa se halla compuesta por el padre, la madre, los hijos, las esposas de éstos y su prole. Es frecuente, sin embargo, que a este agregado se unan también parientes no consanguíneos, afines o rituales, tales como cuñados, ahijados, etcétera y, en ocasiones, individuos, huérfanos o inválidos, sin ninguna relación parental con el jefe de familia [...] La familia extensa tiene como funciones visibles más importantes las expresadas por el trabajo cooperativo y por el culto familiar [...] La importancia ceremonial de la familia extensa es tan grande como su función económica.”
- *El linaje*, constituido por “la unión de un número variable de familias extensas, ligadas por la pretensión real o supuesta de descender de un ancestro común manifestada en la posesión de un apellido indígena igual [...] Los miembros de un linaje residen en un territorio más o menos estrecho que consideran de su estricta pertenencia por tener derechos de ocupación ancestrales expresados

por la existencia de un calvario donde reposan los usufructuarios originales y verdaderos dueños de la tierra. El territorio recibe generalmente el nombre de paraje y si bien es cierto que en épocas remotas linaje y paraje eran términos que se confundían, elementos de desorganización del viejo sistema consanguíneo han roto en tal forma la ecuación que, en la actualidad, cuenta tanto el parentesco como la residencia [...] En el paraje aparece por primera vez una autoridad institucionalizada que regula las relaciones de miembros emparentados y no emparentados que disfrutan de una residencia común y del goce de tierras y servicios privativos del linaje. Esta autoridad está personificada en el principal del paraje, sujeto que representa al grupo en sus negocios con otros parajes, con el *calpul* y con el pueblo. El paraje tiene una importancia social de gran significación. Es el grupo primario que ofrece tipos de satisfacciones que no puede dar ni la familia nuclear, ni la familia extensa. Las oportunidades de seguridad, soporte y asistencia, cooperación económica, gratificaciones en la lucha por la adquisición de prestigio, *status* y poder, son numerosas. Las relaciones personales favorecen la cohesión del grupo y le permiten actuar como unidad en los impulsos colectivos, en la manifestación de opiniones, en la agresión y en la defensa [...] Las familias agrupadas en parajes, al actuar como unidades sociales primarias, toman una fuerza tal en sus decisiones que no es posible ignorarlas cuando se implantan programas de acción gubernamental."

- El *clan*, *calpul* o *barrio*. "A medida que se dilatan y combinan las agrupaciones sociales en la estructura de la comunidad indígena, las relaciones de parentesco pierden su carácter preminente y dan alcance y valor trascendente a las relaciones que derivan de la estrecha ligadura que guarda el hombre indígena con la tierra que lo sustenta." Sólo en algunos grupos indígenas es posible encontrar una estructura clánica típica. "El clan, o clan geográfico como jus-

tamente lo llama Thompson, recibe generalmente la designación de *calpul*, vocablo que los españoles tempranamente tradujeron por barrio [...] El número de linajes o parajes que integran un *calpul* o barrio es muy variable"; el barrio casi siempre lleva el nombre de un santo seguido a veces por un locativo indígena, y en él "la membresía se adquiere por herencia y por residencia, más por la primera que por la última [...] La función eminente del barrio o *calpul* debe buscarse en la organización política (ayuntamiento regional), en la organización religiosa (mayordomías) y en la organización del trabajo cooperativo (*tequio*).

- El *pueblo*. "Un *calpul*, en ocasiones da origen por sí solo a una comunidad; sin embargo, es más frecuente que ésta se forme por dos o más barrios-clanes integrados en una unidad endogámica. Aunque esta característica es importante, no basta para dar forma, contenido, uso y función de la comunidad indígena. Ésta recibe, de los propios indígenas, la denominación de pueblo [...] En la estructura del pueblo indígena no existe una marcada estratificación social [...] es una unidad cooperativa de producción autosuficiente [...] constituye una entidad cultural autónoma con lengua propia o, cuando menos, con un dialecto o variación dialectal suficiente para distinguirlo de las comunidades vecinas [...] forma una unidad política independiente, con autoridades privativas organizadas conforme a un patrón propio, que funciona *sub-rosa* respecto a la constitución política nacional [...] posee pautas, normas y reglas particulares que regulan la conducta y la vida social [...] para mantener el control social, el pueblo utiliza, fundamentalmente los instrumentos de integración que le suministran las prácticas y creencias mágico-religiosas que satisfacen las necesidades de expresión de los sentimientos colectivos y que se exteriorizan en la cúspide de la pirámide ritual, en el culto que rinde a un santo-dios local. Para sustentar la cohesión social, el pueblo in-

dígena pone en juego dos fuerzas de signo distinto. Por una parte crea un sistema de seguridad, basado en las ligas familiares, en la cooperación económica y en la mutua asistencia, constituido mediante el desarrollo de esos sentimientos colectivos de solidaridad, lealtad y sacrificio comprendidos en el expresivo término de *esprit de corps*. Por otra parte estimula sentimientos antagónicos y una conducta hostil hacia las comunidades vecinas a través de la exaltación de lo propio y el desprecio de lo extraño, fenómeno técnicamente conocido por etnocentrismo, que ha dado origen a rivalidades sangrientas y a feudos interminables. Para perpetuar estos rasgos y, en lo general, la cultura o sub-cultura privativa, el pueblo indígena hace uso del proceso educativo al que impone métodos, personal y contenido propios que conducen inexorablemente a crear en el futuro miembro del grupo la personalidad particularmente valiosa para los fines de la supervivencia biológica y de la continuidad y perseverancia de las formas de vida de la comunidad." (Aguirre Beltrán y Pozas Arciniega, 1981: 26-46.)

Publicado hace medio siglo (la primera edición es de 1954), el texto de Aguirre Beltrán y Pozas Arciniega sigue siendo un punto de referencia obligado de numerosos estudios que adhieren, rechazan o matizan las características de la comunidad indígena propuestas por los autores. Arturo Warman alude persistentemente a la comunidad indígena al analizar el complejo proceso de formación de las identidades, los cambios históricos que se registran desde la estructura de los señoríos prehispánicos hasta la lucha por la municipalización actual, la influencia de la migración, la persistencia (pero también los cambios) de los sistemas de cargos, el papel de los partidos políticos o de la educación, y un sinnúmero de factores que afectaron de diversa manera a la comunidad indígena:

La mayoría de los indígenas mexicanos finca su identidad étnica primaria en su comunidad. En primera instancia, por eso primaria, se identifican como de un poblado preciso que se considera no sólo como una localidad geográfica sino como una comunidad humana. Ésta se entiende como un grupo endogámico dentro del que se forman nuevos hogares, que comparte vecindad en un territorio, medio natural, lengua, cultura y raíz. La comunidad es una organización más amplia que la familia o parentela para la protección e identificación, con un nombre propio, casi siempre el de un santo patrón católico con un topónimo en lengua indígena. La comunidad se establece como frontera entre el nosotros y los demás, dentro de la cual coinciden y se integran diversos factores de identidad. La afirmación no es universal; hay otras formas excepcionales de fincar la identidad étnica primaria, pero la comunidad es abrumadoramente mayoritaria en el caso de México [...] En la práctica social cada comunidad está autocontenida, rodeada de pares con las que compete por recursos y relaciones que contienen conflictos actuales o potenciales. Las comunidades se vinculan estrechamente y una por una, como triángulos sin base, con una comunidad ladina dominante. Esta liga vertical no se basa en lo común sino en lo distinto y complementario, en el contraste y desigualdad entre identidades. Las autoridades y otras instituciones formales o tradicionales de la comunidad delimitan las fronteras de la organización étnica. La comunidad como organización social selecciona los rasgos culturales que se adoptan como distintivos de la identidad: las fiestas, danzas o representaciones, el uso y giros del idioma, el traje y adorno característico y hasta el conflicto con otras comunidades; en fin, el conjunto de signos que sirve de estandarte a la etnia o colectividad orgánica (Warman, 2003: 19-20).

Al analizar críticamente el concepto de "pueblo", en general, y de "pueblo indígena" en particular, Warman sostiene: "La organización mayoritaria de los indígenas mexicanos es comunal y no existen instituciones tradicionales permanentes y representativas que los agrupen más allá de ese nivel" (*ibid.* 281).

Este último hecho señalado por Warman está en la base de aquellas posiciones que señalan a la comunidad indígena como el espacio en donde no sólo se manifiesta plenamente la identidad indígena, sino también el vínculo esencial con la tierra y la territorialidad (como espacio material, pero también simbólico o sagrado), las expresiones más definidas de las culturas indígenas, las lenguas o las fiestas, y, desde el punto de vista político, en donde se encuentran los mecanismos esenciales de la auténtica representatividad. No es casual que algunos juristas y líderes indígenas hayan propuesto el reconocimiento de la comunidad como un "cuarto piso", un cuarto nivel de representatividad y gobierno, por debajo del municipal, el estatal y el federal.

A propósito de la revisión y revaloración de la comunidad, resulta pertinente la observación de Díaz-Polanco en el sentido de que:

A menudo se advierte que las costumbres y lenguas, ideas y concepciones, vestidos y viviendas, instrumentos y utensilios, etcétera, de las etnias indígenas constituyen parte de un patrimonio cultural que debe preservarse; *pero menos frecuentemente se acepta que la organización comunal misma es el principal patrimonio a considerar*. Incluso todavía está muy extendido el criterio de que los "rasgos" culturales de las etnias, o al menos algunos de ellos, merecen ser conservados, pero sin que se mantenga la organización comunal, la cual es asociada inmediatamente con lo atrasado, lo anacrónico y lo socialmente ineficiente. (Díaz-Polanco, 1995: 236. El subrayado es nuestro.)

Floriberto Díaz Gómez, quizás el más importante pensador indígena de fines del siglo pasado, muerto en plena madurez creativa, señala:

¿Qué es una comunidad para nosotros? Tenemos que decir de entrada que se trata de un concepto que no es indígena, pero que es el que más se acerca a lo que queremos decir. No se trata de una definición en abstracto, por eso más bien se señalan elementos que constituyen una comunidad concreta.

Cualquier comunidad indígena tiene los siguientes elementos: 1) un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión; 2) una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra; 3) una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común; 4) una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso, y 5) un sistema comunitario de procuración y administración de justicia.

Cualquier antropólogo o sociólogo sabe perfectamente que desde una perspectiva teórica especializada, se trata de las características de un Estado-nación en su acepción occidental. El asunto es que a los indígenas no nos interesa tanto constituir Estados-nación en los términos modernos.

El entendimiento aritmético de una comunidad es propio de los occidentales. En cambio, la concepción geométrica pertenece a la comunidad, explicada en cada una de las lenguas indígenas. Es decir, no se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino como conjunto de personas con historia pasada, presente y futura, que no sólo se pueden definir concreta y físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda.

En una comunidad, entonces, se establece una serie de relaciones, primero entre las personas (pueblo) y el espacio y, en segundo término, entre unas y otras personas. Para estas relaciones existen reglas, interpretadas a partir de la propia naturaleza, y definidas con las experiencias de las generaciones de personas (Díaz Gómez, 2001a).

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, a partir de las reformas del año 2001, define a la comunidad indígena en los siguientes términos:

Artículo 2º: Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

Como a otros aspectos de la reforma constitucional, a éste se le han formulado varias objeciones.

Una primera cuestión que se debería dilucidar —señala López Bárcenas— es si es correcto incluir a las comunidades indígenas como sujetos de derecho junto a los pueblos indígenas, pues entre ambos existe una relación de generalidad a particularidad, donde la comunidad queda incluida dentro del pueblo y éste se estructura basándose en aquélla. Reconocerle personalidad similar a ambas puede llevar a situaciones donde las comunidades se nieguen a formar parte de los pueblos y entonces estos queden desmembrados o divididos y sin poder reconstituirse. Lo mejor hubiera sido, como se verá más adelante, dotar al primero de la titularidad del derecho y a la segunda como sujeto de derecho público, pero como parte integrante de aquél.

Más allá de eso, como en el caso de los pueblos indígenas, la norma no define lo que debe entenderse por comunidad, sólo proporciona las características mínimas que éstas deben reunir. Entre otras, exige que integren conglomerados humanos que se adscriban a un pueblo indígena, que formen una unidad social económica y cultural, que se asienten en un territorio y que reconozcan autoridades propias de acuerdo a sus usos y costumbres. Aunque una lectura rápida de esta norma nos puede dar una idea general de lo que ahí se entiende por comunidad indígena, en la realidad puede presentar serias insuficiencias porque en la actualidad no todos los miembros de una comunidad reúnen esas características. Es el caso de las comunidades de migrantes que no forman una unidad social ni habitan un solo territorio, aunque sí se adscriben a comunidades específicas y éstas los reconocen como parte de ellas, cumplen sus obligaciones y gozan de sus derechos, aunque se encuentren distantes. En otro aspecto, que reconozcan autoridades propias de acuerdo a sus usos y costumbres no es una expresión afortunada, bastaría con que se dijera que reconozcan autoridades propias, sin sujetarlas a que las elijan de acuerdo a sus usos y costumbres, pues en la actualidad la vida de las comunidades es dinámica y con esta expresión se les estaría condenando a ser siempre estáticas (López Bárcenas, 2002: 57-58).

3. ¿Qué es la comunalidad indígena?

“La comunalidad es el elemento que define la inmanencia de la comunidad”. La enunciación precisa y resume lo esencial de esta categoría formulada por Floriberto Díaz Gómez, líder y pensador mixe. Habría que añadir que fue generada a partir de una reflexión desde lo local, en el contexto de las discusiones sobre la autonomía de las comunidades indígenas, especialmente la de aquellas comunidades que, como la suya, están dotadas “de un cierto margen de autonomía” (Díaz Gómez, 2001b).

Para Floriberto Díaz, al menos

hasta el momento, las experiencias autonómicas regionales tienen sentido sólo en cuanto cuñas políticas, mecanismos de presión para poder obligar al Estado a sentarse para buscar la solución a los planteamientos de comunidades enmarcadas en una determinada región, y algunas cuestiones de orden general. Las autonomías a partir de propuestas académicas no han podido hacerse realidad como forma de organización y de vida concreta en una comunidad o una región, por lo menos hasta ahora. Sin embargo, hablar de las autonomías, tal como se ha hecho, no sólo provoca su rechazo por parte del gobierno, sino que también aborta sus posibilidades de existencia como una forma de mejorar las condiciones de vida de las comunidades o de los sectores sociales en donde se pretende introducir. Por otro lado, no hay que ignorar las relaciones conflictivas entre las comunidades de un mismo pueblo indígena, y entre los diversos pueblos indígenas fronterizos entre sí.

Debemos tener en cuenta que sucede precisamente en un ambiente coyuntural de conflicto. Y en tanto se pueda mantener cierta fuerza frente al Estado, se mantendrá, pero una vez superada la relación conflictiva, ¿cuál será la energía que mantendrá la autonomía si vuelven a surgir los pequeños problemas que, en efecto, pueden olvidarse ante problemas y aspiraciones comunes?

Considero importante enriquecer la discusión a partir de experiencias autonómicas concretas, que existen aún por la propia fuerza de las comunidades y

pueblos indígenas. En este sentido, mantendríamos el debate de las autonomías en una dinámica de un proceso social, no sólo de hecho sino en su elaboración e interpretación teórica. Podríamos hablar entonces de varios niveles de autonomía: comunitario, municipal, intercomunitario, intermunicipal, del conjunto de comunidades de un solo pueblo, entre varios pueblos indígenas y otros sectores sociales.

Desde la perspectiva de las organizaciones comunitarias, intercomunitarias e incluso intermunicipales, podemos hablar de diversas experiencias, cuando las comunidades-modelo ejercen control sobre sus decisiones internas y sus respectivas ejecuciones.

Propongo buscar la comprensión de lo que ha dado en llamarse *comunidad indígena*. Esto nos permitirá tener una referencia más clara de lo que hablamos, y hasta qué punto la propuesta autonómica puede ser positiva incluso para el propio grupo gobernante, en lugar de que se le haga aparecer como opuesta al Estado-nación, y se convierta, justamente, en una forma más elaborada de la organización política celular del Estado mexicano.

Podemos estar usando las mismas palabras, pero es muy probable que estemos entendiendo cosas diferentes y hasta contradictorias. Para comprobarlo podemos acudir a diferentes diccionarios, para ejemplificar la semejanza o divergencia del significado de *comunidad*: "Estado de lo que es común: *la comunidad de nuestros intereses*. Sociedad religiosa sometida a una regla común: *una comunidad de clarisas*. (sinón. Congregación, orden, cofradía. V.tb. corporación). - Pl. Ant. *Levantamientos populares: las comunidades de Castilla*. For. *Comunidad de bienes, régimen de gananciales*." (*Pequeño Larousse en color*); "(lat. *communitas, -atis*) s.f. 1. Calidad de común. 2. Conjunto de habitantes de un lugar. 3. Conjunto de personas que viven juntas con ciertas reglas. 4. C. autónoma. Región que, dentro del Estado, se constituye con un Gobierno y unas competencias para administrar sus intereses propios. 5. C. de bienes. Derecho de propiedad que tienen varias personas sobre una misma cosa. 6. C. de vecinos. Conjunto de propietarios de los pisos de un edificio, con la misión de resolver los problemas comunes" (*Diccionario Anaya de la lengua*); "Atribución a varias personas de uno o más derechos o

bienes. La comunidad constituye el género del que la copropiedad o condominio constituyen la especie" (*Diccionario de derecho*).

Es obvio que cada diccionario dice cosas semejantes, pero hay detalles que los hace diferentes; podemos ver que todos nos dan una idea relacionada con la propiedad. Ordinariamente, para un académico o para un político de la sociedad de cultura occidental, la comunidad es un simple agregado de individuos a partir de su aislamiento egocéntrico; en ese mismo sentido es como puede entenderse la definición de conjunto. Se trata de una comunidad aritmética.

¿Qué es una comunidad para nosotros, los indios? Como se señala en "Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas",¹ se trata de una palabra no indígena, pero que es la más cercana a lo que queremos decir. La comunidad indígena es geométrica, por oposición al concepto occidental. No se trata de una definición en abstracto, pero para entenderla, en el artículo mencionado señalo los elementos fundacionales que permiten la constitución de una comunidad concreta.

No se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino de personas con historia, pasada presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la Naturaleza toda. Pero lo que podemos apreciar de la comunidad es lo más visible, lo tangible, lo fenoménico.

En la variante tlahuitoltepecana² de *ayuujk*, la comunidad se describe como algo físico, aparentemente, con las palabras *nājx, kājp* (*nājx*, tierra; *kājp*, pueblo). Interpretando, *nājx* hace posible la existencia de *kājp*, pero *kājp* le da sentido a *nājx*. A partir de aquí podemos entender la interrelación e interdependencia de ambos elementos y, en este sentido, se puede dar una definición primaria de la comunidad como el espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo.

¹ Título de uno de sus escritos, publicado también en *La Jornada Semanal* el 11 de marzo de 2001.

² Se refiere a Santa María Tlahuitoltepec, importante centro de población mixe, en el estado de Oaxaca.

La explicación de los componentes comunitarios nos adentra en la dimensión cerebro-vertebral de la comunidad, de su inmanencia. Nos referimos a su dinámica, a la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí y de éstos con todos y con cada uno de los elementos de la naturaleza. Quiere decir que cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no estamos refiriéndonos sólo al espacio físico y a la existencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y, por consiguiente, a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil.

Bajo el concepto de comunalidad explico la esencia de lo fenoménico. Es decir, para mí la comunalidad define la inmanencia de la comunidad.

En la medida que el concepto de comunalidad define otros conceptos fundamentales para entender una realidad indígena, considero que cumple elementalmente los requisitos para ser una categoría.

La comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá de entenderse de entrada no como algo opuesto sino diferente a la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado.

Dicho lo anterior, podemos entender los elementos que definen la comunalidad:

- La Tierra, como Madre y como territorio.
- El consenso en asamblea para la toma de decisiones.
- El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad.
- El trabajo colectivo, como un acto de recreación.
- Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal.

(Ibid. También: Regino Montes, 1998: 415-416. Maldonado, 2002)

4. ¿Qué nombres reciben y cómo se denominan a sí mismos los pueblos indígenas que habitan en nuestro país?

Muchos de los nombres con los que frecuentemente se denominan los diversos pueblos indígenas de México difieren de los que esos mismos pueblos emplean para identificarse (lo que aquí llamamos "etnónimos"). Se trata de un fenómeno iniciado antes de la conquista española: por ejemplo, algunas de las denominaciones tuvieron su origen en los siglos XIV y XV a raíz de la expansión mexicana —pueblo de lengua náhuatl— que dominó gran parte del territorio mesoamericano. El término "chontal", empleado aún hoy para designar a algunos pueblos indígenas diferentes de Tabasco y Oaxaca, deriva del náhuatl "chontalli", que significa "extranjero, extraño"; "mazateco", proviene también del náhuatl "mazatécatl", que quiere decir "gente de venado"; "popolucá", a su vez, significa "balbuceante". Muchos de estos nombres contienen una carga peyorativa en la denominación del 'otro', desde la perspectiva del grupo que impone el nombre. Los huaves (guazontecos en la literatura colonial) fueron llamados así por los zapotecos istmeños, y la denominación significa 'comedores de lodo'; han pasado como huaves a la literatura antropológica y a la administración burocrática" (Rodríguez, 12/07/2004). Otros de estos nombres de asignación externa son producto de cambios fonéticos de los etnónimos originales (por ejemplo, "chatino" por "ch'atnio"); finalmente, existen denominaciones dadas por los españoles: los purépechas fueron designados a partir del período colonial como "tarascos". Señalemos de paso que la grafía de las designaciones suele diferir (purépechas, purhépechas, purhépecha por ejemplo) a causa de las convenciones fonéticas o fonológicas adoptadas por los lingüistas, fundamentalmente, y al hecho de que la pronunciación de los nombres suele presentar variaciones entre los grupos de una misma etnia. La lista de los nombres la hemos