

## CAPÍTULO TERCERO

### EL ESTADO Y LAS ETNIAS NACIONALES EN EL SIGLO XX

I. El indigenismo . . . . .	135
1. La integración cultural . . . . .	135
2. La integración jurídica . . . . .	144
II. El indianismo . . . . .	150
1. La costumbre jurídica . . . . .	152
2. La autoctonía . . . . .	158

## CAPÍTULO TERCERO

### EL ESTADO Y LAS ETNIAS NACIONALES EN EL SIGLO XX

#### I. EL INDIGENISMO

##### 1. *La integración cultural*

El positivismo comtiano fue introducido a México por los intelectuales orgánicos del Estado porfirista. Ellos recibieron el sobrenombre popular de “los científicos”. El positivismo inventó, en el siglo precedente, una disciplina de análisis de los fenómenos sociales: la sociología. Ésta pretendió establecer las leyes que rigen las conductas colectivas a través de un método que las demostrara. En este sentido, verificar las hipótesis sociales fue pues *científico*, y la disciplina que lo realizara, en consecuencia, merecería la categoría de *ciencia*.

En sociología, como en biología, la exploración científica emplea concurrentemente los tres modos fundamentales [...] en el arte general de observar, a saber, la observación pura, la experimentación propiamente dicha, y, en fin, el método comparativo, esencialmente adaptado a todo estudio relativo a los cuerpos vivos. (No hay que olvidar que la sociología estudia el organismo social). Se trata aquí de apreciar de manera sumaria el rendimiento el carácter propio de estos tres procedimientos sucesivos, en cuanto concierne a la naturaleza y metas, ya definidos con antelación, de esta ciencia nueva.<sup>289</sup>

La colonización europea de tierras africanas y asiáticas utilizó estos métodos para el mejor conocimiento de las poblaciones colonizadas.

<sup>289</sup> Comte, Augusto, *La filosofía positiva*, 4a. ed., México, Porrúa (col. “Sepan cuantos...”, núm. 340), 1990, p. 54.

Desde entonces, el análisis de las conductas colectivas fue dividido, de manera totalmente artificial, en dos disciplinas: la *sociología* para el análisis de las sociedades llamadas “modernas” u “occidentales”, y la *etnología* o *antropología* para el estudio de las sociedades llamadas “primitivas” o “no occidentales”. Esta distinción se identifica con el pensamiento dominante de la época: el evolucionismo. Éste consideró que sobre la Tierra no había sociedades diferentes, sino sociedades que evolucionaban (las modernas) y *otras* que no evolucionaban, es decir, todas aquellas que no correspondían al modelo occidental.

El pensamiento antropológico mexicano adoptó y adaptó estas ideas. Se trataba de conocer las características culturales de las etnias indígenas para integrarlas en la cultura modelo: la occidental. Manuel Gamio escribió en 1916: “la Antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna”.<sup>290</sup> Esta población para la que se debía gobernar no era la población global, sino la indígena:

Desgraciadamente, en casi todos los países latinoamericanos se desconocieron y se desconocen, oficial y particularmente, la naturaleza y las necesidades de las respectivas poblaciones, *por lo que su evolución ha sido siempre anormal*. En efecto, la minoría formada por personas de raza blanca y de civilización derivada de la europea, sólo se ha preocupado de fomentar su propio progreso dejando abandonada a la mayoría de raza y culturas indígenas. En unos casos esa minoría obró así conscientemente; en otros, aunque intentó mejorar económica y culturalmente a aquella mayoría, no consiguió su objeto, porque desconocía su naturaleza, su modo de ser, sus aspiraciones y necesidades, resultando inapropiados y empíricos los medios propuestos para la mejoría de sus condiciones. Ese sensible desconocimiento se debe a que la población indígena no ha sido estudiada sensatamente, pues apenas si hay roce con ella por motivos de comercio o servidumbre; se desconoce el alma, la cultura y los ideales indígenas. *La única manera de llegar a conocer a las familias indígenas en su tipo físico, su civilización y su idioma, consiste en investigar con criterio antropológico sus antecedentes precoloniales y coloniales y sus características contemporáneas* (las cursivas son nuestras).<sup>291</sup>

290 “Papel de la antropología”, *México Indígena*. INI 30 años después. Revisión crítica, número especial de aniversario, México, INI, 1978, p. 27.

291 *Idem*, pp. 27-28. Este discurso de legitimación integracionista colonial muestra

En 1917 Manuel Gamio inició sus investigaciones antropológicas aplicando los criterios mencionados cuando estuvo al frente de la Dirección de Antropología (adscrita a la Secretaría de Agricultura y Fomento).<sup>292</sup>

Bajo la influencia del pensamiento evolucionista, la población fue clasificada desde el punto de vista de la antropología, de la manera siguiente:

1. Población de cultura anacrónica y deficiente, constituida por familias indígenas, generalmente nómadas, que habitan zonas aisladas.
2. Población de cultura intermedia y poca eficaz, que generalmente vive en los pueblos, campo, incluyendo las costas.
3. Población de cultura moderna y eficaz que habita generalmente en las grandes ciudades.<sup>293</sup>

Los mismos criterios fueron adoptados por Gonzalo Aguirre Beltrán (ver cuadro 4).<sup>294</sup>

#### CUADRO 4

##### LA CLASIFICACIÓN EVOLUCIONISTA DE LAS SOCIEDADES

---

El hombre mexicano (según Gamio)	<ol style="list-style-type: none"><li>1. Sociedades anacrónicas (la india)</li><li>2. Sociedades poco eficaces (la mestiza)</li><li>3. Sociedades modernas y eficaces (la europea)</li></ol>
El hombre indio (según Aguirre)	<ol style="list-style-type: none"><li>1. Sociedades dispersas, recolectoras (tarahumaras, seris, lacandones).</li><li>2. Sociedades medias, siembra de especias (montaña y costas de Mesoamérica).</li><li>3. Sociedades compactas, agricultura especializada (valle de México).</li></ol>

---

El acceso a la cultura “moderna y eficaz” significaba que era necesario resolver *el problema* de las culturas “anacrónicas” y “poco eficaces”.

aquí su continuidad histórica, ver *supra* el discurso evangelizador (pp. 131-132) y modernizador británico y francés (pp. 85-86).

<sup>292</sup> *Forjando patria*, 2a. ed., México, Porrúa, 1960, p. 18.

<sup>293</sup> Gamio, Manuel, *Hacia un México nuevo. Problemas sociales*, México, INI, 1980, p. 56.

<sup>294</sup> “Instituciones indígenas actuales de México”, *op. cit.*, p. 13.

### A. El “problema” indígena

La carrera hacia la “modernidad” exigía a las nuevas naciones resolver sus “problemas”. Entre las dificultades nacionales que México tenía que resolver estaba el “problema indio”. Estos tipos de dificultades hacían de México, según el pensamiento del evolucionismo positivista dominante, “una nación atrasada, indolente, incapaz de resolver sus problemas, es decir, incapaz de cumplir las funciones de la vida social moderna”.<sup>295</sup>

En esta nación “atrasada” había razas *superiores* (la mestiza y la blanca), y razas *inferiores* (las indígenas):

En 1808, los indígenas mexicanos eran alrededor de 2,354.00; en 1910, se elevaban a 5,573.00. Lo que significa que si en México los indígenas no han sido objeto de particular atención para su adelanto intelectual, no han sido tampoco, por otro lado, víctimas de abusos o crueldades que los disminuyan; su suerte en tanto raza, fue igual a las razas blanca y mestiza. Lo que significa todavía que la participación en las luchas intestinas frustra en el curso de un siglo a la raza india, y que en su contacto con las razas superiores, no se crearon obstáculos a su desarrollo que los que tuvieron que vencer las otras razas, y que, en consecuencia, la raza india es capaz de gran resistencia, de modificarse y sobrevivir a su evolución.<sup>296</sup>

Para el pensamiento “científico” ligado al poder político, se trataba también de mostrar que los indios son capaces de *evolucionar*. Así, se reprodujo el *complejo de Valladolid*: en el siglo XVI, el debate de Valladolid consistió en determinar si los indios eran capaces de “recibir” la fe cristiana; a principios del siglo XX se trataba de determinar si los indios eran capaces de “recibir” la obra modernizadora.

El indio en tanto material humano no ofrece gran resistencia a la obra de civilización que es necesario emprender en su favor. No es más malo que el blanco, como saben aquellos que los han visto de cerca. Su estado incluso de inocencia primitiva lo hace más apto que el blanco a recibir una dirección moral determinada por la educación; sus instintos son me-

295 Rabasa, Emilio, *L'évolution historique du Mexique*, Paris, Félix Alcan, 1924, p. 232.

296 *Idem*, pp. 264-265.

jores que los del negro, su inteligencia y su aptitud para desarrollarse son muy superiores.<sup>297</sup>

La *cristianización* del indio era una obligación de la Corona española; para la nación mexicana la *transformación* del indígena era también un deber:

es un deber que la moral y el honor nos impone, igualmente es una necesidad que exige ser satisfecha para nuestro descanso [...] Una vez admitidos en la familia social y en la comunidad política, los hombres de la raza de bronce tienen las mismas finalidades que los otros, protegidos por la igualdad civil que ya no es más teórica, ni una vana palabra. Los indios forman parte de la nación; cuando ella avanza, ellos también.<sup>298</sup>

Este proceso de nacionalización de las culturas indígenas se desarrolló en el contexto de un renovado espíritu de “mexicanización”.<sup>299</sup>

## B. La “mexicanización” del indígena

El Estado mexicano producto de un movimiento revolucionario comenzó a atender el “problema” indio a partir de 1917. Después de la creación de la Dirección de Antropología, bajo la responsabilidad de Manuel Gamio, otras instituciones fueron creadas. Ellas buscaron integrar a los indígenas a la *cultura nacional* y consolidar la *nacionalidad mexicana*. Los organismos integracionistas más importantes fueron:

1. Departamento de Cultura Indígena, adscrita a la Secretaría de Educación Nacional (1920). En 1922 este Departamento recibió el nombre de Educación y Cultura Indígena, el cual estableció las Casas del Pueblo (siendo José Vasconcelos secretario de Educación). Tres años más tar-

<sup>297</sup> *Idem*, pp. 274-275.

<sup>298</sup> *Idem*, pp. 276.

<sup>299</sup> “Se intenta transformar (la conversión) realmente en mexicanos de esta importante minoría”, Aguirre Beltrán, Gonzalo y Ricardo Pozas Arciniegas, “Instituciones indígenas en el México actual”, *La política indigenista en México. Métodos y resultados*, vol. 2, México, INI y SEP, 1981, p. 25. Este proceso de *nacionalización* de las poblaciones indígenas fue también seguido en Bolivia y Perú, León-Portilla, Miguel, “Endangered cultures: the indian in Latin America”, *Case Studies on Human Rights and Fundamental Freedoms. A World Survey*, vol. 1, The Hague Netherlands, Foundation for the Study of Rural Societies, Martinus Nijhoff, 1975, p 186.

de, el Departamento cambió de nombre: Escuelas Rurales, Primarias Foráneas y de Incorporación Cultural Indígena. Con la iniciativa de Moisés Sáenz (entonces presidente de la Comisión de Investigaciones Indigenistas de la Secretaría de Educación), se crearon las Misiones Culturales. Estas “Misiones” fueron restablecidas en 1943.

2. Centros de Educación Indígena (1933).

3. Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936). Éste se convirtió, diez años más tarde, en la Dirección de Asuntos Indígenas, siendo Gonzalo Aguirre Beltrán su responsable.

4. Departamento de Antropología, creado en el Instituto Politécnico Nacional, en 1938. Este Departamento se convirtió en 1942 en el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

5. Instituto Nacional Indigenista (INI), siendo fundado en 1948, bajo la dirección de Alfonso Caso.

Después de la creación del INI, la política estatal de integración cultural fue sistematizada. Su primer director, Alfonso Caso, concibió el indigenismo como

una aculturación planificada [...] para llevar a las comunidades indígenas los elementos culturales que se consideran con un valor positivo, para sustituir los elementos culturales que se consideran negativos, en las propias comunidades indígenas.<sup>300</sup>

Es necesario constatar la relación subyacente entre los discursos integracionistas colonial y republicano. El discurso indigenista se reclama “científico”, “racional”, “laico”, sin embargo reprodujo el pensamiento monárquico y religioso del siglo XVI:

Es necesario saber (Jerónimo de Mendieta escribió en su *Historia eclesiástica indiana*) que en el año 1553, Don Sebastián Ramírez de Fuenleal, entonces presidente del Tribunal Real de México y el santo hombre Fr. Martín de Valencia, superior de la Custodia de la Orden de Nuestro Padre San Francisco en esta Nueva España mandaron a Fr. Andrés de Olmos [...] hacer un libro sobre las tradiciones y antigüedades de estos indios naturales, particularmente de México y Texcoco y Tlaxcala, para que si quedara alguna huella del mal y la sin razón puedan refutar mejor y que,

300 “Los ideales de la acción indigenista”, *México Indígena. INI 30 años después...*, p. 79.

*si algo de bien pueda encontrarse, pueda mejor consignarse como se consignan y guardan en memoria tantas cosas de otros gentiles.*<sup>301</sup>

A más de cuarenta años de existencia, el INI no pudo alcanzar su meta. A un presupuesto insuficiente se añadieron una burocracia pesada y una corrupción extrema. Además, los postulados metodológicos de esta antropología oficializada fueron fuertemente criticados por las nuevas generaciones de antropólogos.

Esta antropología crítica<sup>302</sup> se desarrolló a raíz del movimiento estudiantil de 1968. Aunque no fue homogénea, afirmaba que el indigenismo no era la única opción de la antropología y que su teoría estaba en ciertos aspectos superada.<sup>303</sup>

La crítica de fondo se centró en la burocratización de la práctica antropológica y su disimulo de la miseria y explotación indígena:

no estamos en contra del indigenismo ni de la *escuela mexicana de antropología*, sino contra la burocratización de la antropología, contra la demagogia populista que identifica a la antropología mexicana con el indio y su cultura, así como el uso de la ciencia como simple fachada para ocultar su negación en los forcejeos políticos gubernamentales.<sup>304</sup>

Esta identificación de la antropología con el indígena y su cultura:

consiste en proclamar que la *cultura indígena* entra a la sociedad por la puerta principal —como invitada de honor—, mientras que al *indígena real* se le hace pasar por la puerta de servicio —despojado de su cultura— como proletario. Así pues, las instituciones gubernamentales encargadas de aplicar la política indigenista se han convertido en administradoras de una cultura despojada de su base social y material; de una cultura *limpia* de la miseria que acompañaba a sus portadores, de una cultura que puede entrar a los salones de la burguesía y aparecer en la televisión. La política indigenista del Estado ha contribuido al asesinato del

301 León-Portilla, Miguel (pról.), *Témoignages...*, p. 10.

302 Warman, Arturo, “Comentarios I”, *La quiebra política de la antropología social en México. Antología de una polémica. La impugnación*, t. I, México, IIA, UNAM, 1983, p. 177.

303 Fábregas Puig, Andrés, “El indigenismo necesita una nueva teoría y, sobre ella, reelaborar una nueva praxis”, *México indígena. INI 30 años...*, p. 132.

304 Medina, Andrés, “Antropología e indigenismo. Los compromisos contra-dictorios de la ciencia en México”, *La quiebra política de la antropología social en México. Antología de una polémica. La polarización*, t. II, México, IIA, UNAM, 1986, p. 322.

indígena; al igual que los intereses de la burguesía, el Estado también necesita del cadáver cultural del indio, para alimentar el mito de la unidad nacional: de la misma forma como se fusionan igualitariamente las tres culturas, las clases sociales —los pobres y los ricos— se encuentran hermanadas en el seno de la sociedad mexicana.<sup>305</sup>

A fines de los años cuarenta, el primer director del INI (pre)dijo que con el apoyo presupuestal del Estado, la integración de las culturas indígenas (ver, su desaparición), se realizaría en veinte años. Ahora, a finales de los ochenta, el INI ya no pregona la “integración cultural”, sino el *pluralismo cultural*. Se trata de *respetar* a las culturas indígenas, *protegiendo* su desarrollo. Su director declaró, en este sentido, que de doce millones de indígenas sólo quinientos mil recibían educación bilingüe, lo que significa que en el México de fin de siglo XX, “hay tres veces más escuelas de lenguas extranjeras que escuelas de formación para doce millones de indígenas”.<sup>306</sup>

La historia muestra que toda política integracionista es culturalmente etnocida. La tendencia etnocéntrica de los criollos y mestizos reprodujo el modelo jurídico-político de cepa europea sin tomar en cuenta las aportaciones de las culturas indígenas. La medicina tradicional fue considerada como “emocional” con relación a la medicina moderna (entiéndase, “racional”); la religión autóctona se calificó en el peor de los casos como “pagana” y en el mejor como “sincrética”, respecto de la religión cristiana; la economía de autosubsistencia “atrasada”, con relación a la economía capitalista de sobreproducción; la educación tradicional “espontánea”, con relación a la educación nacional (entiéndase, “especializada”); el derecho consuetudinario “informal”, con relación al derecho estatal (ver, “formal”); la organización social “arcaica”, con relación a la organización social “moderna”; la música y el arte tradicionales “populares” o “folclóricos”, con relación con la música y arte clásicos (es decir, “cultos”). Desde la perspectiva de la historia de las etnias, o culturas de la humanidad, los conceptos de sanidad, de sagrado, de productividad, de aprendizaje, de jurídico, de política y de estética, no son sino manifestaciones de la experiencia humana de ser/estar sobre

<sup>305</sup> Bartra, Roger, “El problema indígena y la ideología indigenista”, *La quiebra política de la antropología social en México. Antología de una polémica. La polarización*, t. II, México, IIA, UNAM, 1986, p. 350.

<sup>306</sup> Warman, Arturo, “Identidad nacional y Tratado de Libre Comercio”, *La Jornada*, 10 de diciembre de 1991.

la Tierra. En este sentido, ninguna etnia tiene el derecho de reivindicar el monopolio cultural de su medicina, religión, economía, educación, sistema jurídico, organización social, de su arte. Toda imposición de una cultura sobre otras no puede ser calificada sino de etnocidio.<sup>307</sup> Es el caso de las culturas indígenas mexicanas totalmente sometidas a la cultura occidental. Este etnocidio comenzó bajo la estructura colonialista-monárquica y continúa bajo la fachada nacionalista-republicana. En este último caso, se trata de la reproducción de un colonialismo intelectual. La cultura mexicana dominante vive todavía en su metrópoli mental. Ésta recibió los nombres de “nación mexicana”, de “occidentalización”, de “modernidad”, y ahora de “pluralidad”. Se puede afirmar que esta tendencia etnocéntrica de integración tuvo dos etapas.

La primera etapa comenzó en 1917 con la creación del Departamento de Antropología. El tipo de integración fue, sobre todo, cultural. Sus mejores resultados fueron obtenidos, sin embargo, por omisión. El indigenismo al servicio de los grupos políticos gobernantes no pudo sino legitimar su dominación. En este sentido, el indigenismo fue etnocida por comisión y por omisión. Lo primero se concretó en el momento en que el discurso indigenista se subrogó en el derecho de las etnias indígenas para decidir su destino cultural, introduciéndolas en la lógica del Estado y de su proyecto de unidad nacional (entiéndase, de homogeneidad cultural). Lo segundo se realizó cuando la actividad indigenista fue incapaz de actuar frente a la explotación económica y la manipulación electoral de los indígenas.

La segunda etapa de integración comienza en 1989. Ya no se pretende “la mexicanización”, ni “la aculturación planificada” de los indígenas. El discurso indigenista es ahora protector de la pluralidad de culturas. Sin embargo, este proteccionismo cultural no puede llevarse a cabo sino en el marco del derecho dominante, es decir, en el marco del derecho estatal. Esto significa que las manifestaciones culturales de las etnias indígenas (religiosas, educativas, políticas, curativas, jurídicas, productivas, lingüísticas...) se desarrollarán solamente bajo lo jurídico de

307 Contra este genocidio cultural, las Naciones Unidas están elaborando medidas protectoras, ver en particular el párrafo siete del *Proyecto de Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas*, Commission des Droits de l'Homme, Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités, Quarante-quatrième session, “Discrimination à l'encontre des populations autochtones. Rapport sur les travaux de la dixième session du Groupe de travail sur les populations autochtones”, E/CN.4/Sub.2/1992/33, pp. 48-57.

la cultura dominante: la estatal (véase homogeneidad jurídica). Así, este discurso proteccionista “pretende aportar el beneficio de algo que se llamaría el derecho, instancia neutra de un sistema evolucionado, a pueblos maltratados y sin defensa. Esta posición que pone muchas esperanzas en el derecho, haciendo caso omiso de las relaciones de fuerzas subyacentes, va al encuentro de inconvenientes. Además, ella encubre a veces un paternalismo civilizador serenamente asumido. Podría preguntarse, en este caso, si para algunos, y no solamente occidentales, el argumento jurídico no es sino una metamorfosis del viejo discurso de la dominación cultural: ¿se lleva el derecho a los pueblos como antes la cultura!”<sup>308</sup>

Aquí estamos todavía, en la etapa de la integración jurídica.

## 2. *La integración jurídica*

### A. *La pluralidad cultural en el cuadro de la ley estatal*

El siete de abril de 1989 fue creada en el seno del INI, la Comisión Nacional de Justicia a los Pueblos Indígenas. Ésta redactó una “Proposición de reforma constitucional para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas de México”.<sup>309</sup> El siete de diciembre de 1990 fue presentada al Congreso de la Unión, la “Iniciativa de decreto que adiciona el artículo 4º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas”. La aprobación de esta reforma constitucional se publicó en el *Diario Oficial* del 28 de enero de 1992:

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

Respecto a esta reforma, tres aspectos deben destacarse:

308 Fenet, Alain, “La question des minorités dans l’ordre du droit”, *Les minorités à l’âge de l’État-nation*, Paris, Fayard, 1985, p. 27.

309 *México Indígena*, núm. 2, México, INI y CIESAS, 1989, pp. 53-55.

1. El pluralismo jurídico. El pluralismo cultural explícito es un reconocimiento implícito a la pluralidad de sistemas jurídicos: uno estatal federal, 32 estatales locales<sup>310</sup> y sesenta consuetudinarios indígenas. Los llamados derechos culturales de los pueblos comprende su lengua, religión, educación, medicina... y su derecho, es decir, su sistema jurídico propio. Este reconocimiento implícito deberá explicitarse en la ley reglamentaria, creándose las bases, por ejemplo, para la celebración de acuerdos de coordinación jurisdiccional, entre las autoridades estatales y las consuetudinarias.

2. El proteccionismo jurídico. La actitud protectora explícita del Estado frente a los grupos indígenas lleva implícito el reconocimiento todavía paternalista y tutelar del Estado y, en consecuencia, del carácter de sometimiento e indefensión de los grupos indígenas. Transformar esta actitud de tutela en una actitud de dignidad significa que en la creación de las normas que regulen las relaciones entre el Estado y los grupos indígenas participen éstos activamente, estableciendo, por ejemplo, espacios permanentes para los indígenas en los órganos legislativos estatales a todos los niveles: federal, local y municipal. Donde se aprueben, ahora sí, las normas que habrán de regular la actividad de *todas* las etnias indígenas y no indígenas del país. Esto sería ya un esbozo de un derecho pluricultural, acorde con un Estado que reconoce el pluralismo de culturas.

Lo anterior se propone sin excluir la posibilidad de establecer (si los pueblos indígenas lo deciden) un órgano legislativo de naciones indígenas a nivel federal y local, independientemente de los que ya existen en sus comunidades. Éstos trabajarían de manera coordinada con los órganos legislativos estatales para el establecimiento de normas *comunes* de convivencia.

Sea cual fuere el proyecto que se conciba, tendrá que ser el producto de lo que los pueblos indígenas decidan. El derecho de los pueblos a una vida digna pasa por el libre ejercicio a su autodeterminación.

3. El acceso a la administración de justicia. Una real garantía de acceso a la justicia para los grupos indígenas es, ante todo, respetar el

310 El Distrito Federal podría considerarse, de hecho, como entidad federativa, ya que tiene un Poder Ejecutivo representado por la Regencia, un Poder Judicial representado por el Tribunal Superior de Justicia y un Poder Legislativo representado por la Asamblea de Representantes.

libre ejercicio de su jurisdicción consuetudinaria. Por otra parte, la garantía que ofrece el Estado de efectivo acceso a su jurisdicción no debe verse ni como la *única* instancia ni como una *segunda* instancia, sino como una instancia más, necesaria tanto como la consuetudinaria indígena, para la resolución —en colaboración— de los conflictos que se presenten en ellas y entre ellas.

Si cristaliza el pluralismo jurídico, si se abandona el proteccionismo jurídico paternalista y se garantiza el libre ejercicio de la jurisdicción consuetudinaria, es decir, si se pone fin al colonialismo jurídico, el Estado, como forma de organización política, se habrá transformado. La lógica del *Estado de derecho* de un sistema jurídico y un solo pueblo proclamado a fines del siglo XVIII por las Declaraciones de derechos individuales, y barnizada por el *Estado social de derecho* de principios del presente siglo por las Declaraciones de derechos de los trabajadores y campesinos —ampliadas por los derechos de las mujeres, niños, ancianos...— encuentra sus límites en las vísperas del siglo XXI. La lógica del pluralismo cultural impone un proceso diferente de reconocimiento de los derechos humanos. En los anteriores procesos, los pueblos indígenas, sus concepciones y prácticas, no fueron tomadas en cuenta. El nuevo proceso de respeto a los derechos humanos deberá considerar la participación activa de los pueblos indígenas, confirmando los derechos fundamentales (derecho a la vida, a la libertad...) y considerando los derechos humanos consuetudinarios específicos (los derechos reconocidos por los sistemas jurídicos indígenas). Esto nos llevará a acceder a otra lógica, la del *Estado de derechos humanos*.

El discurso estatal nacionalista del siglo XX que produjo en abstracto su pueblo nunca negó las raíces indígenas de éste. El Estado utilizó *el pasado* de las etnias indígenas para producir el “Pueblo mexicano”. Esta utilización de otras formas coexistentes con la forma Estado le permitió producir la *nacionalización de la sociedad*, cuyo principal efecto fue *la unidad*, “gracias a la cual el pueblo aparecerá a los ojos de todos *como un pueblo*, es decir, como la base y origen del poder político”.<sup>311</sup> Por ello, fundar el *Pueblo de México* en las raíces indígenas, no es más que una *ilusión retrospectiva*, tal y como el discurso indigenista actual lo refuerza.<sup>312</sup>

311 Balibar, Etienne, “La forme nation...”, pp. 126-127.

312 INI, *Iniciativa de decreto que adiciona el artículo 4° de la Constitución Política*

Este proceso de etnización de las poblaciones refuerza la explotación de un doble sentimiento: la unidad de la nación y la pertenencia exclusiva a ésta: “se puede ser interpelado como individuo en nombre de la colectividad, de la cual se lleva el nombre. La nacionalización y la sublimación de la nación son dos caras de un mismo proceso”.<sup>313</sup> De esta manera, las poblaciones (indígenas y no indígenas) son “representadas en el pasado o en el futuro *como si* formaran una comunidad natural, poseedora en sí misma de una identidad de origen, de cultura, de interés, que trasciende los individuos y las condiciones sociales”.<sup>314</sup>

La tendencia del Estado republicano cuando produjo la unidad nacional, se desarrolló homogeneizando las actitudes políticas y culturales de la población. Ahora, la paradoja del discurso indigenista, protector de la pluralidad cultural, es de proclamar el derecho a la diferencia en el marco de la nación “moderna”, es decir, del Estado y su derecho, ya que se trata de proteger “el derecho a la diferencia en el marco de la convivencia. La Declaración reconoce que la naturaleza pluricultural tiene su origen en la diversidad aportada por los pueblos indígenas, antes de la formación de la nación *moderna*”.<sup>315</sup>

Superar el colonialismo mental de la fórmula Estado-nación, por la fórmula Estado-naciones, no es todavía evidente jurídicamente (a pesar de las evidencias sociológicas).

### B. *¿Del Estado-nación al Estado-naciones?*

La idea que funda *la* nación en la composición de las etnias indígenas es una ilusión retrospectiva de la identidad “nacional” en su doble sentido:

Ella consiste en creer que las generaciones que se suceden durante siglos en un territorio aproximadamente estable, bajo una designación aproximadamente unívoca, se transmitieron una sustancia invariable. Y [...] en creer que la evolución, de la cual seleccionamos retrospectivamente los aspectos de tal manera que nos percibamos como su resultado, era la única posible, que ella representaba un destino.<sup>316</sup>

de los Estados Unidos Mexicanos para el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas, México, 7 de diciembre de 1990, p. II.

313 Balibar, Etienne, *op. cit.*, p. 131.

314 *Idem*, pp. 130-131.

315 INI, *Iniciativa de decreto...*, p. V.

Con la prudencia de no ser congruente con el reconocimiento de la pluralidad cultural y, en consecuencia, de un Estado plurinacional, o de una Unión de naciones, el discurso indigenista refuerza la noción de la forma estatal como único modelo de organización política posible e inmutable. Si se tuvo la audacia de reconocer jurídicamente la pluralidad étnica, es necesario tener la audacia de aceptar la evidencia sociológica implícita: la pluralidad de formas de organización políticas y jurídicas. Para ello,

nos es necesario renunciar, una vez por todas, a los esquemas lineales de evolución, no solamente en términos de *formas políticas*. Nada nos impide, a partir de ello, examinar si, en una nueva fase de la economía-mundo, estructuras estatales concurrentes del Estado-nación no tienden a formarse de nuevo. En realidad, hay una estrecha solidaridad implícita entre la ilusión de una evolución necesaria, unilineal, de las formaciones sociales, y la aceptación no crítica del Estado-nación como *forma última* de la institución política destinada a perpetuarse indefinidamente (a falta de ceder el lugar a un hipotético *fin del Estado*).<sup>317</sup>

Si se trata realmente de “corregir la injusticia y promover el desarrollo de los pueblos indígenas”,<sup>318</sup> será necesario reconocer que el modelo de organización política adoptado el siglo pasado no corresponde a la naturaleza pluricultural de México. El Estado republicano funda la unidad nacional en un criterio esencialmente político. Se trata ahora de fundar la unidad plurinacional en criterios, ante todo, culturales. Esto significa que los principios de igualdad jurídica y del federalismo deberán repensarse.

— El principio de igualdad jurídica no puede ser justo sino ante individuos con una situación económica y vida cultural similares. La adopción y aplicación de este principio, por los liberales del siglo pasado, fue la causa de una de las más grandes injusticias sociales del sistema republicano mexicano. La aplicación del principio de igualdad ante la ley estatal de individuos que no conocían el castellano y vivían en la miseria respecto de los latifundistas ricos, no podía producir sino injus-

316 Balibar, Etienne, *op. cit.*, pp. 117-118.

317 *Idem*, p. 123.

318 INI, *Iniciativa de decreto...*, p. V.

ticias, o peor: reforzarlas. Por ello, considerar ahora que el principio de igualdad ante la ley es un “principio esencial e indiscutible de nuestra convivencia”,<sup>319</sup> cuando se reconoce que “los indígenas mexicanos se encuentran en posición objetiva de desigualdad económica, social”,<sup>320</sup> presagia el ahondamiento de la injusticia.

— El principio del federalismo fue adoptado, y adaptado, por México en el siglo pasado. El criterio político fue el pilar subyacente del federalismo, ya que él representaba, sobre todo, *un acuerdo* entre los grupos políticos dominantes. Éste fue la invención de las ex colonias británicas de América del Norte, y fue imitado por las ex provincias españolas del resto de América. Las provincias de la Nueva España accedieron, por ejemplo, en el curso del primer siglo de vida republicana, a la categoría de *estados libres y soberanos*. El *acuerdo* establecido entre los jefes políticos de cada provincia para crear un órgano federal, preservando su independencia política, fue la base de la proclamación de la República Federal Mexicana. Las etnias indígenas mayoritarias no participaron en este acuerdo. Peor aún: sus territorios fueron desamortizados. De esta manera, la división política de los “Estados Unidos Mexicanos” fue sobrepuesta a la estructura territorial de las “intendencias-provincias” de la Colonia.

El siglo XX intentó remediar esta injusticia restituyendo la tierra a los indígenas, pero no reconociéndoles su autonomía territorial. En este sentido, para “afrentar la injusticia” será necesario repensar el federalismo político. El debate por un federalismo cultural se impone. El reconocimiento del pluralismo cultural exige *un nuevo acuerdo federal*. Éste debe realizarse *con* las culturas indígenas. El desarrollo del derecho consuetudinario depende de ello.

Se trata, pues, de repensar la forma de organización estatal. El Estado federal puede aceptar nuevos miembros. La unidad no es sinónimo de homogeneidad. La pluralidad cultural reconocida políticamente no se opone a la unidad. Se puede dar un verdadero sentido a la palabra unidad si esta última se construye con el acuerdo de los indígenas. Si éstos no estuvieran de acuerdo en formar parte orgánica del Estado federal (puesto que es su derecho como pueblos), éste debe respetar su autonomía (aunque hasta ahora las demandas y prácticas autogestivas de los

319 *Idem*, p. II.

320 *Ibidem*.

pueblos indígenas están en favor del reconocimiento de su autonomía al interior del Estado federal). El derecho de los pueblos indígenas a todo el territorio es un derecho histórico que tienen todas las primeras naciones. Esto significa que es necesario empujar la lógica de la pluralidad cultural hasta la aceptación, ya implícita, del pluralismo jurídico (todavía no explícita en la cabeza de los juristas). Las culturas indígenas no podrán ser “protegidas” ni “respetadas”, si sus derechos consuetudinarios, es decir, sus sistemas de reglas de conducta, no tienen un *status* autónomo. Es necesario asegurar el desarrollo del derecho consuetudinario con libertad. Uno de los fines del Derecho (con mayúscula, el Derecho Humano) es el de procurar la justicia. La existencia de una jurisdicción estatal y de una jurisdicción consuetudinaria no son incompatibles, ya que cada una persigue, a través de medios diferentes, la misma finalidad: la preservación de los equilibrios sociales. Será necesario ponerlas de acuerdo tomando en cuenta la complejidad de toda relación, es decir, sus complementariedades, contradicciones y originalidades.

La aceptación de un derecho consuetudinario y de una autonomía autóctona (autoctonía) como realidades jurídicas no serán sino la constatación de una evidencia, ya que son una realidad sociológica. Así, la cultura indígena no será más lo que decidan los intelectuales del Estado, sino lo que los indígenas decidirán. El *indianismo* profundizará y ampliará la riqueza pluricultural de México.

## II. EL INDIANISMO

En México existen sesenta etnias indígenas:

1. La amuzga.
2. La chatina.
3. La chichimeca.
4. La chinanteca.
5. La chocha.
6. La chol.
7. La chuje.
8. La cochimi.
9. La nayerij (cora).
10. La cucapa.

11. La cuicateca.
12. La guarijío.
13. La huasteca.
14. La huave.
15. La warririka (huichol).
16. La ixcateca.
17. La jacalteca.
18. La jova.
19. La kikapu.
20. La kiliwa.
21. La kumiai.
22. La lacandona.
23. La matlazinca.
24. La maya.
25. La mayo.
26. La mazahua.
27. La mazateca.
28. La mexicanera.
29. La mixe.
30. La mixteca.
31. La mocho.
32. La motozintleca.
33. La nahua.
34. La oculteca.
35. La ópata.
36. La otomí.
37. La pai-pai.
38. La pame.
39. La pápago.
40. La pima.
41. La popoloca.
42. La popoluca.
43. La purépecha.
44. La seri.
45. La tacuate.
46. La rarámuri (tarahumara).
47. La ódam (tepehuana).
48. La tepehua.

49. La tequistlate (“chontal”).
50. La tlahuica.
51. La tlapaneca.
52. La tojolabal.
53. La totonaca.
54. La triqui.
55. La tzeltal.
56. La tzotzil.
57. La yaqui.
58. La yoko-winiks (“chontal”).
59. La zapoteca.
60. La zoque.

Estas etnias representan alrededor de doce a quince millones de personas (10% de la población total). Analizaremos dos aspectos indisociables e indispensables al desarrollo de estas culturas: la costumbre jurídica y la autoctonía.

### 1. *La costumbre jurídica*

Durante los tres siglos de colonización española, la evangelización de las etnias *indias* de México fue realizada en dos etapas. La primera en el siglo XVI por las órdenes mendicantes. Para ello utilizaron las lenguas indias adaptando las creencias y ritos católicos (la evangelización en el siglo XVI fue, en cierta manera, integral, ya que impuso no solamente el culto cristiano sino reorganizó la vida social indiana. Cada “pueblo de evangelización” tenía una escuela, una alcaldía, una prisión y un posada para los viajeros).<sup>321</sup> La segunda etapa de evangelización comenzó en 1570-1572. A partir de entonces, la tarea evangelizadora quedó en manos del clero secular. Éste realizó su trabajo concentrándola, esencialmente, en la castellanización de los indios.

En el periodo de evangelización integral, los misioneros preservaron ciertas prácticas indígenas. Con los instrumentos mentales de la época, las reglas de conductas orales de los indios fueron categorizadas como *sermones*, y las que eran escritas, como *ordenanzas*, *leyes*.<sup>322</sup> A partir de la colonización española, esta doble tradición de las reglas jurídicas in-

321 *Cfr. supra*, pp. 126-127.

322 *Cfr. supra*, pp. 135-152.

dias, oral y escrita, fue condenada a la marginación social. Ella tuvo que adaptarse a la dominación para sobrevivir. Los documentos conservados y explicados por los misioneros dan cuenta sobre todo de aspectos jurídicos que tenían los indios *antes de la colonización*, pero no de las que tenían *durante la colonización*. El estudio de las culturas jurídicas indígenas durante el periodo colonial está todavía por ser profundizada.

La tradición escrita de la costumbre jurídica americana fue, en un primer momento, condenada al fuego. Después, cuando se destruyó la estructura socioreligiosa que daba sentido a la escritura, fue utilizada para conocer mejor (ver, combatir mejor) las prácticas “paganas”. Paradójicamente, después del “exorcismo” de la escritura india, los misioneros la utilizaron para la conversión de los indios.

La tradición oral del derecho consuetudinario americano fue tolerada. Ella pudo aplicarse siempre y cuando no contradijera las leyes monárquicas ni la moral cristiana. La aplicación esporádica de las costumbres indias en los tribunales reales fue realizada solamente en los casos en que el interés de los colonos y de la Corona estaban en peligro. Se trataba de la integración jurídica del derecho consuetudinario en el proceso estatal español. Sin embargo, al interior de los *pueblos* indios, el refugio cultural de sus sistemas jurídicos fue la oralidad. De esta manera, la doble tradición del sistema jurídico indio fue rota. Por ello uno de los rasgos *más visibles* del sistema jurídico de las culturas indígenas de hoy es la tradición oral (aunque algunas, sobre todo del norte del país, desde siempre la oralidad ha sido *la* tradición de su derecho). Durante cinco siglos, la escritura quedó marginalizada (y casi ha desaparecido), quedando, pues, la oralidad como el principal instrumento de producción y reproducción de la vida jurídica india. Sólo tomando en cuenta este contexto es posible aceptar la fórmula repetida después de cinco siglos: costumbre-oralidad.

No pretendemos cambiar lo que fue. El derecho de las etnias indígenas hoy es netamente consuetudinario. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta el hecho de que no era totalmente consuetudinario y que puede recobrar su doble tradición: oral y escrita. La escritura puede ser la propia, pictográfica o alfabetizada, y/o apropiarse del castellano. Los indígenas deben tener, en todo caso, la libertad y el apoyo para ello. En este sentido, nosotros tenemos algunas propuestas.

### A. *Contra el proteccionismo jurídico estatal*

La reforma constitucional del artículo cuarto repite, cinco siglos después, la visión española sobre el derecho consuetudinario americano, es decir, un derecho que no es válido sino integrado al derecho estatal. El precio que el derecho consuetudinario debía pagar por la “protección” de la ley estatal monárquica era de no ir en contra de ella. La ley republicana exige ahora pagar el mismo precio por su “protección”:

[...] *La Ley* protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca *la ley* (las cursivas son nuestras).

Se trata, pues, de cinco siglos de colonialismo jurídico estatal. La tradición jurídica consuetudinaria estuvo siempre bajo la “protección” del derecho estatal. Es necesario aceptar el hecho de que durante tres siglos las culturas indígenas vivieron bajo la ocupación extranjera. Es necesario aceptar también que durante los dos últimos siglos de vida independiente, ellas vivieron todavía como si fueran pueblos bajo ocupación. A los tres siglos de colonialismo militar se añadieron dos siglos de colonialismo mental. Y sin embargo, la historia muestra que a pesar de los contextos de dominación, las tradiciones locales perduran:

nadie puede dudar de que bajo invisibles presiones históricas los pueblos cambian de lengua mucho más fácilmente que de normas jurídicas. Puede alegarse el ejemplo de los mozárabes toledanos [los españoles arabizados]. Ocupada Toledo por los musulmanes en 711, sus moradores acabaron arabizándose lingüísticamente hasta el extremo de que siguieron usando el árabe como lengua propia después de la conquista de su ciudad por Alfonso VI en 1085. Y sin embargo, a través de los largos siglos que vivieron bajo el señorío musulmán se mantuvieron fieles a su derecho de antaño y continuaron rigiéndose por el Fuero Juzgo. Quienes conocen la vida íntima de las masas indígenas de las naciones hispano-americanas saben que, hispanizadas en su habla y en otras muchas manifestaciones de su vida cultural, no han olvidado por completo al cabo de cuatro siglos sus costumbres jurídicas prehispánicas. Y podrían multiplicarse indefinidamente los ejemplos.<sup>323</sup>

La tradición jurídica consuetudinaria es diferente de la tradición jurídica estatal dominante. La dominación que ésta ejerce es ahora mental. La descolonización intelectual significa la aceptación de un sistema de reglas de conducta diferente del estatal, dicho de otra manera, la existencia del pluralismo jurídico.<sup>324</sup>

### *B. Por la descolonización de la mentalidad jurídica*

Se trata de la descolonización de la mentalidad jurídico-política mexicana reproductora de los “modelos” concebidos por y para poblaciones llamadas “occidentales”, es decir, principalmente, las de la península occidental del continente euroasiático. Para esta teoría dominante, desde hace dos siglos la metrópoli se llama “Occidente”. Esta metrópoli produjo la creencia en dos modelos. Por un lado, el “modelo” jurídico hace creer que las relaciones humanas no podrán ser reglamentadas sino con base en textos escritos derivados de un órgano especializado y legitimado por los mismos textos. Por otro lado, el “modelo” político hace creer que las relaciones entre los órganos de representación social y las relaciones entre éstos y la población no podrá hacerse sino a través de un pacto (la Constitución: acto y texto).

Estos modelos jurídico-políticos son los que ejercen, en realidad, sobre el “pueblo de México” y la “nación mexicana”, un verdadero colonialismo mental. Éste impide aceptar que esos “modelos” fueron perjudiciales para el libre desarrollo de las actividades que dan sentido al uso de las lenguas, la posesión de un territorio, la práctica de ritos religiosos y la aplicación de la costumbre jurídica indígena.

Este desfase entre los “modelos” y la vida étnica indígena ya había sido denunciada por... ¡los indigenistas!:

Se dice que el sistema de gobierno que generalmente rigió en el México independiente fue democrático y representativo. Pero en realidad, las clases indígenas fueron forzadas a vivir bajo el gobierno de las leyes que no derivaban de sus necesidades, sino de las poblaciones de origen europea, las cuales son muy diferentes.<sup>325</sup>

323 Sánchez Albornoz, Claudio, “Pervivencia y crisis de la tradición jurídica romana en la España goda”, *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México, IIH, UNAM, 1965, pp. 559-560.

324 Cfr. *supra*, pp. 92-101.

325 Gamio, Manuel, *Forjando patria...*, p. 11.

Para Miguel León-Portilla, la heterogeneidad cultural, en cierto modo, no coincide con la homogeneidad jurídica:

Consiguientemente, en términos de los preceptos constitucionales y de los diversos códigos y en la casi totalidad de las actuaciones propias de la administración y servicios estatales, grandes sectores de la población han quedado al margen.<sup>326</sup>

Para Gonzalo Aguirre Beltrán, el vacío jurídico no existía. Había un derecho no escrito que regía la actividad de las etnias indígenas:

los grupos étnicos que constituyen la minoría subdesarrollada del país, tienen una carta particular no escrita de derechos, que gobierna la relación total del hombre con su suelo, es decir, la práctica de la agricultura, la apropiación de sus productos, el trabajo cooperativo en el cultivo de la tierra y en la cosecha, la intervención de la familia y grupo sociales más complejos en el trabajo, y la participación de estos grupos en los ritos y creencias mágico-religiosas comunes. La carta de derechos que norma esta relación es la posesión de la tierra y su origen deriva del establecimiento de los indígenas en el origen del territorio que forma hoy la superficie de la República, es decir, antes de su contacto con el hombre occidental.<sup>327</sup>

En realidad, Aguirre Beltrán hace referencia al derecho consuetudinario.

Con *el reconocimiento constitucional de los derechos culturales de los pueblos indígenas*, el indigenismo de fin de siglo XX supera el desfase entre la legislación estatal y la vida de los indígenas. El objetivo es combatir la injusticia hasta eliminarla vía normas eficaces.<sup>328</sup>

Arribamos, así, a la verificación de nuestra hipótesis: la concepción sociojurídica de las relaciones entre el Estado y las etnias indígenas durante los últimos cinco siglos fue etnocida. En los tres siglos de dominación española, el Estado monárquico aplica una política *indianista* de integración colonial cuyo objetivo era la de preservar “la unidad cristiana”. Durante los dos siglos de dominación mental de Occidente, el Estado republicano aplicó, primero, una política *liberal*, después, *indi-*

326 “Etnias indígenas y cultura nacional mestiza”, *México indígena. INI...*, p. 112.

327 “Instituciones indígenas...”, pp. 54-55.

328 INI, *Iniciativa de decreto...*, p. VI.

*genista*, cuyo objetivo fue preservar “la unidad nacional, cultural, jurídica” (ver cuadro 5).

CUADRO 5

LA ETNOPOLÍTICA DEL COLONIALISMO JURÍDICO

<i>Época</i>	<i>Política</i>	<i>Estrategia</i>	<i>Objetivo</i>	<i>Status de los indígenas</i>
1492-1810	Indianista	Integración colonial	Unidad cristiana	Cristianos
1810-1910	Liberal	Integración nacional	Unidad nacional	Ciudadanos
1910-1988	Indigenista	Integración cultural	Unidad cultural	Occidentales
1989-	Pluralista	Integración jurídica	Unidad jurídica	Iguales ante la ley

En este proceso de integracionismo colonial y nacional, las etnias indígenas, negras y mestizas, fueron utilizadas en nombre del “Pueblo de la Corona” durante la monarquía, y en nombre del “Pueblo de México” durante la República. La Corona española dictó medidas protectoras de las poblaciones indígenas, pero el principio del interés real prevaleció por encima de todo. La frase que acompañaba la posible aplicación de las leyes reales ilustra muy bien lo anterior: *Obedézcanse, pero no se cumplan*. La significación práctica de ello fue que las autoridades coloniales tenían la facultad de no aplicar las disposiciones reales si los intereses de la Corona eran afectados.

Durante el primer siglo de vida republicana, los liberales creyeron que el principio de igualdad jurídica bastaría para “proteger” a las etnias indígenas. La inestabilidad política, las desigualdades sociales, la bancarrota económica y la corrupción oficial, impidieron la aplicación igual de la ley a todos los ciudadanos. En el siglo presente, los gobiernos intentaron, en primer lugar, “proteger” a las culturas indígenas integrándolas a la cultura nacional. Actualmente el gobierno intenta “protegerlas”, integrándolas al derecho estatal.<sup>329</sup>

La dignidad no es materia de “protección”. Si la dignidad humana debe ser protegida, debe serlo por la dignidad misma. Lo que la dignidad aconseja es dar la libertad al ser humano para desarrollar las actividades que lo identifican con sus prójimos, es decir, la libertad para realizar lo que es cosustancial al hombre: “sentirse y saberse parte de un grupo con creencias, tradiciones y esperanzas comunes”.<sup>330</sup> Por ello, en nombre de la dignidad, las culturas indígenas deben tener su autonomía étnica, es decir, su *autoctonía*.

## 2. La autoctonía

Lo *autóctono* hace referencia a una práctica ligada a un lugar y a una población específicos. Esta noción se opone a la de *universal*, que hace referencia a una práctica ligada a todos los lugares y a todas las poblaciones. Sin embargo, esta oposición es aparente, ya que una práctica autóctona no puede realizarse sino en un solo lugar: la Tierra, y con la única población que existe: la humanidad. En este sentido, todas las prácticas humanas son autóctonas y, en consecuencia, universales (o, mejor dicho, terrenas).

En el conjunto de poblaciones, o etnias, que coexisten en la Tierra, hay actualmente, sin embargo, algunas cuyas prácticas lingüísticas, jurídicas, políticas, educativas, médicas, económicas y religiosas, tienen raíces milenarias. Para que dichas poblaciones desarrollen estas prácticas es necesario el reconocimiento de su autonomía.

### A. La autonomía autóctona

Las etnias de origen milenario supieron sobrevivir culturalmente adaptándose a las diferentes influencias extranjeras. Algunas de ellas son: los sami (o lapones) en Escandinavia, los inuit (o esquimales) en Canadá, los ainou en Japón, los bérberes en Marruecos y Túnez. En el continente americano y en África negra, el número de población indígena es muy importante. Se considera que hay en total alrededor de

<sup>329</sup> Cfr. Taylor, Charles, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf, trad. por Mónica Utrilla de Neira, México, FCE (col. Popular, 496), 1993; Touraine, Alain, “Minorías, pluriculturalismo e integración”, *El País* (edición México), 12 de enero de 1995, p. 12.

<sup>330</sup> Paz, Octavio, “La democracia: lo absoluto y lo relativo”, *Vuelta*, núm. 184, México, marzo de 1992, p. 11.

trescientos millones de personas que pertenecen a este tipo de poblaciones:<sup>331</sup> cuarenta millones viven en el continente americano,<sup>332</sup> de los cuales doce se encuentran en México.<sup>333</sup>

José Martínez Cobo definió provisionalmente a las etnias indígenas de la manera siguiente:

Por comunidades, poblaciones y naciones indígenas, es necesario entender las que, ligadas por una continuidad histórica con las sociedades precedentes a la invasión y con las sociedades precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se juzgan distintas de los otros elementos de las sociedades que dominan actualmente en sus territorios o parte de éstos. Son hoy elementos no dominantes de la sociedad y son determinadas a conservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras los territorios de sus ancestros y su identidad étnica que constituye la base de la continuidad de su existencia como pueblo, conforme a sus propios modelos culturales, instituciones sociales y sistemas jurídicos.<sup>334</sup>

La definición precedente tiene la ventaja de no hacer referencia al aspecto numérico de las etnias indígenas, que es la característica distintiva de las *minorías*. El concepto de minorías ingresó al lenguaje del derecho internacional al crearse los nuevos Estados después de la Primera Guerra Mundial:

Cuando la Sociedad de Naciones hablaba del problema de las minorías, no hacía referencia a un concepto general; su *problema de las minorías* representaba un problema concreto de ciertas minorías en algunos Estados de una región determinada; problemas nacidos como consecuencia de los reajustes territoriales de la Conferencia de Paz de París.<sup>335</sup>

331 Daes, Erica-Irene A., *Président-Rapporteur du Groupe de travail sur les populations autochtones*, Palais des Nations, Genève, 2 août 1991, E/CN.4/Sub.2/1991/40.REv.1, p. 51.

332 León-Portilla, Miguel, "Retrato de un continente", *El Correo de la UNESCO*, París, mayo de 1992, p. 9.

333 Warman, Arturo, "Identidad nacional...".

334 "Étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones", *Conclusions, propositions et recommandations*, vol. V, New York, Nations Unies, 1987, p. 31.

335 T. H. Bagley, *General Principles and Problems in the International Protection of Minorities*, Genève, Imprimeries populaires, 1950, p. 9, citado por Capotorti, Francesco, *Estudios sobre los derechos pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas*, Nueva York, Naciones Unidas, 1991, p. 7.

En este contexto, es necesario entender, pues, la definición de *minoría*:

un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, en situación no dominante cuyos miembros poseen desde el punto de vista étnico, religioso o lingüístico, características que difieren de las del resto de la población y manifiestan incluso, de manera implícita, un sentimiento de solidaridad a fin de conservar sus culturas, tradiciones, religiones o lenguas.<sup>336</sup>

Así, la lógica del derecho estatal internacional fue desarrollada en la *protección* de los derechos de estas poblaciones minoritarias.

Después de la Segunda Guerra Mundial surgieron nuevos “problemas de minorías”. Sin embargo, el enfoque de su protección en el marco de la Organización de las Naciones Unidas tenía un carácter más general:

si el nacimiento y funcionamiento de la Sociedad de Naciones tuvo que ver estrictamente con los equilibrios en vigor en Europa y con la solución de los problemas territoriales constatados en los Tratados de Paz de 1919-1920, la creación de las Naciones Unidas fue precedida por la adopción de un tratado de paz y la Organización no tuvo nada que ver con la resolución de los problemas territoriales europeos. En consecuencia, el problema de las minorías iba a considerarse bajo una perspectiva totalmente diferente. El carácter universal de los principios de la Carta de las Naciones Unidas debía reflejarse en la manera de abordar toda cuestión relativa a la protección de los derechos humanos.<sup>337</sup>

En 1945, la Carta de las Naciones Unidas estableció que la Organización promovería el respeto y la efectividad de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, sin distinción de raza, sexo, lengua o religión (artículo 55). Por ello, el Consejo Económico y Social creó, el 16 de febrero de 1946, la Comisión de Derechos Humanos, la cual debería presentar al Consejo proposiciones, recomendaciones e informes sobre “c) La protección a las minorías”.<sup>338</sup> Para cumplir esta tarea, esta Comisión fundó en 1947 una Subcomisión de Lucha contra las Medidas Discriminatorias y Protección de las Minorías.<sup>339</sup>

<sup>336</sup> *Idem*, p. 101. Lo anterior no excluye la posibilidad de que las etnias indígenas puedan ser en algunos casos “numéricamente inferiores al resto de la población de un Estado”.

<sup>337</sup> *Idem*, p. 28.

<sup>338</sup> *Idem*, p. 30.

<sup>339</sup> *Ibidem*.

La protección a los derechos humanos se reforzó con la aprobación, el 10 de diciembre de 1948, de la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

1. Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra condición.

2. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía (artículo 2).<sup>340</sup>

¿Por qué no hacer todavía una cláusula expresa sobre los derechos de las minorías en la Declaración Universal de los Derechos Humanos? Para Francesco Capotorti, el problema de las minorías era todavía, en 1948, *complejo y delicado* para adoptar una decisión homogénea:

La Asamblea General en su resolución 217 c (III) de 10 de diciembre de 1948 titulada *Suerte de las minorías*, declara que las Naciones Unidas no podían quedar indiferentes a la suerte de las minorías, pero es difícil adoptar, añade ella, una solución uniforme para esta cuestión tan compleja y delicada y cuyas propuestas dependen de cada Estado. Esta dificultad, parece, fue una de las principales razones por las cuales el problema de las minorías no fue mencionado en la Declaración Universal de Derechos Humanos.<sup>341</sup>

Fue necesario esperar los años sesenta para que un texto de carácter universal proclamara de manera explícita la protección de las minorías, en un nuevo contexto de descolonización mundial:<sup>342</sup>

340 Díaz Müller, Luis, *Manual de derechos humanos*, 2a. ed., México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1992, p. 105.

341 *Idem*, p. 29.

342 “El 14 de diciembre de 1960, la Asamblea General, en su resolución 1514

(XV), proclamó solemnemente la necesidad de poner fin rápida e incondicionalmente al colonialismo en todas sus formas y manifestaciones y adoptó la Declaración sobre el otorgamiento de la independencia a los países y pueblos coloniales.”, Nations Unies, *Les Nations Unies et les droits de l’homme*, New York, Département de l’Information, 1986, p. 247.

En los Estados donde existen minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenecen a estas minorías el derecho que les correspondan en común con los otros miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, profesar y practicar su propia religión y emplear su propia lengua (artículo 27 del Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos, de 16 de diciembre de 1966).

Este artículo rompe con la interpretación tradicional de la aplicación exclusiva de los derechos humanos a título *individual*, ya que

los derechos [de las minorías] se ejercerán por sus titulares *en común con los otros miembros de sus grupos* [...] Es así que los derechos se basan efectivamente en los intereses de una colectividad y, en consecuencia, de un individuo en calidad de miembro de un grupo minoritario, y no de cualquier individuo, el beneficiario de la protección prevista en el artículo 27.<sup>343</sup>

Este mismo criterio fue reforzado en la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos, aprobada en Argel, el 4 de julio de 1976:

— Cuando un *pueblo* constituye una *minoría* en el seno de un Estado, tiene derecho al respeto de su identidad, sus tradiciones, su lengua y su patrimonio cultural (artículo 19).

— Los miembros de la minoría deben gozar sin discriminación, de los mismos derechos que los otros integrantes del Estado y participar como ellos en la vida pública, en un plano de igualdad (artículo 20).

— El ejercicio de estos derechos deben hacerse en el respeto a los intereses legítimos de la comunidad *en su conjunto*, y no se podría autorizar un atentado a la integridad territorial y a la unidad política del Estado (artículo 21).

Otro derecho colectivo fue reconocido por el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Se trata del derecho a la libre autodeterminación:

1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho, establecen libremente su condición política y aseguran libremente su desarrollo económico, social y cultural.

2. Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden disponer libre-

343 Capotorti, Francesco, *op. cit.*, p. 38.

mente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional, basada en el principio de beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.

3. Los Estados partes en el presente Pacto, incluso los que tienen la responsabilidad de administrar territorios no autónomos y territorios en fideicomiso, promoverán el ejercicio del derecho de libre determinación y respetarán este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas (artículo 1).<sup>344</sup>

Igualmente, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (adoptado también el 16 de diciembre de 1966), reconoce este derecho en su artículo primero.

El régimen onusiano de protección de las minorías no había hecho, sin embargo, antes de 1982, la distinción entre los derechos de las minorías “étnicas, religiosas y lingüísticas” (donde el criterio cuantitativo es determinante), y los derechos de los pueblos indígenas de la Tierra (donde el criterio numérico no se toma en cuenta). Así, la resolución 1982/34 del Consejo Económico y Social de 7 de mayo de 1982, autoriza a la Subcomisión de Lucha contra las medidas Discriminatorias y Protección de las Minorías, para que constituya anualmente un Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas, con una doble función:

a) El examen de hechos relativos a la promoción y protección de derechos y libertades de los pueblos indígenas, y

b) La elaboración de normas concernientes a los derechos de los pueblos indígenas.<sup>345</sup>

En ejercicio de esta última facultad, el Grupo de trabajo propuso en 1985, la elaboración de un proyecto de Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas. Esta decisión fue adoptada por la Subcomisión en su resolución 1985/22 de 29 de agosto de 1985.

En 1991, el Grupo de trabajo presentó en primera lectura el proyecto de Declaración, el cual fue aprobado en 1992 (en su primera lectura).<sup>346</sup>

344 Natos Unies, *Les Nations Unies...*, pp. 257-258.

345 ONU, Sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités, *Rapport du Groupe de travail sur les populations autochtones*, E/CN.4/1992/L.53, p. 2.

El preámbulo de éste y su primer párrafo establecen el fundamento de los derechos de los pueblos indígenas: la libre autodeterminación.

Notando que el Pacto internacional relativo a los derechos económicos, sociales y culturales, y el Pacto internacional relativo a los derechos civiles y políticos señalan la importancia fundamental del derecho de todos los pueblos a la autodeterminación, derecho que les permite determinar libremente su status político y asegurar libremente su desarrollo económico, social y cultural (preámbulo, párrafo 14).

Los pueblos indígenas tienen el derecho de autodeterminación, conforme al derecho internacional en virtud del cual pueden determinar libremente su *status* e instituciones políticas y asegurar libremente su desarrollo económico, social y cultural. El derecho a la autonomía y a la autoadministración forman parte integrante de este derecho (Primera parte, párrafo 1).<sup>347</sup>

La Organización Internacional del Trabajo, por su parte, revisó el Convenio 107 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1957, y se adoptó ahora como Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 1989.<sup>348</sup> Convenio que forma parte de nuestra legislación nacional puesto que México lo aprobó (*Diario Oficial* de 3 de agosto de 1990), ratificó y promulgó (*Diario Oficial* de 24 de enero de 1991).<sup>349</sup> Éste, a pesar de reconocer “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y reli-

346 Cfr. Floris Margadant, Guillermo, “En camino hacia la Declaración Universal de los Derechos Indígenas”, *Crítica Jurídica*, 11, México, III, UNAM, 1992, pp. 145-182. Dicho pruyecto puede consultarse en González Galván, Jorge Alberto, *El derecho consuetudinario de las culturas indígenas de México. Notas de un caso: los nayerij*, México, UNAM, III, 1994, pp. 123-133.

347 ONU, Commission de Droits de l’Homme, Sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités, 44ème session, *Discrimination sur les populations autochtones*. Rapports de la 10 session du Groupe de travail sur les populations autochtones, E/CN.4/Sub.2/1992/33.

348 Convenio que forma parte de nuestra legislación nacional puesto que México ya lo aprobó (*Diario Oficial* de 3 de agosto de 1990), ratificó y promulgó (*Diario Oficial* de 24 de enero de 1991).

349 Sobre el proceso de revisión del Convenio, Berman, Howard R., “La Organización Internacional del Trabajo y las poblaciones indígenas: revisión del Convenio 107

en la sesión 75a. de la Conferencia Internacional del Trabajo, 1988”, *La Revista. Comisión Internacional de Juristas*, 41, Ginebra, diciembre de 1988, pp. 52-62.

giones, dentro del marco de los Estados en que viven”, limita el derecho de libre autodeterminación de los pueblos indígenas al establecer que la “utilización del término *pueblos* en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional. (Artículo 1)” El ejercicio del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas ha sido planteado al interior de los mismos Estados donde se encuentran.<sup>350</sup> En México, las demandas autogestivas indígenas han sido, tanto en la teoría como en la práctica, por el respeto a la autonomía *dentro* del Estado, para lo cual éste tendría que modificarse.<sup>351</sup>

Es innegable que una de las causas de la toma de conciencia de los derechos de las etnias indígenas del mundo es la *presencia* de los organismos no gubernamentales y de las organizaciones indígenas. En 1977, los organismos no gubernamentales de apoyo a los derechos de los indígenas en el mundo habían concebido un “Proyecto de declaración de principios para la defensa de naciones y pueblos indígenas del hemisferio occidental”.<sup>352</sup> En el continente americano, las etnias indígenas de 24 países y una de África (Kenia), se reunieron para “reflexionar sobre la significación de 500 años de invasión europea”.<sup>353</sup>

Para las etnias indígenas de América, los sistemas monárquicos y republicanos nunca han correspondido a su realidad cultural. Por ello, tratan de negar estos sistemas producidos por y para las sociedades llamadas occidentales, reforzando la cultura propia *desde la perspectiva india*:

350 Willemsen Díaz, Augusto, “Ámbito y ejercicio eficaz de la autonomía interna y el autogobierno para los pueblos indígenas”, *Estudios Internacionales. Revista del IRIPAZ*, 7, Guatemala, Instituto de Relaciones Internacionales y de Investigación para la Paz (IRIPAZ), enero-junio de 1993, pp. 127-169.

351 Xib Ruiz, Margarito, “Derechos de los pueblos indios: hacia la refundación del Estado”, *Derecho indígena. Sistema jurídico de los pueblos originarios de América*, Guatemala, Centros de Estudios de la Cultura Maya, mayo 1994; Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), *Documentos y comunicados*, prólogo de Antonio García de León y Carlos Monsiváis, México, Era, 1994.

352 Martínez Cobo, José, *Étude du problème de la discrimination...*, p. 46.

353 Ojarasca, *II Encuentro de la campaña continental 500 años de resistencia indígena y popular, Xelaju, Guatemala*, núm. 2, México, noviembre de 1991; este proceso de reflexión tiene un antecedente importante en la reunión de Quito, *cfr.* Declaración de Quito, *Revista Cuadernos Agrarios*, 2, México, 1991, pp. 131-144.

La definición básica del pensamiento político indio está en su oposición a la civilización occidental. El fundamento que legitima un pensamiento propio, no occidental, es la continuidad histórica del pueblo indio. No hay ni hubo conquista, sino invasión. Ante la invasión el indio ha resistido y luchado; su permanencia es la prueba absoluta de que no ha sido conquistado. El mestizaje no es fusión ni conduce a una nueva cultura; las culturas nacionales dominantes son occidentales, expresan al invasor, al colonizador. La única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios; lo demás es Occidente, o peor aún, híbrido degradado de Occidente [...] La contradicción indio-Occidente plantea el problema y la solución fuera de la civilización occidental. De ahí que incluso la revolución a la occidental, el marxismo y las demás corrientes de pensamiento socialista, sean vistas frecuentemente como insuficientes, ajenas o francamente contrarias: incapaces, por su origen y filiación occidentales, de comprender y plantear adecuadamente el problema de la civilización india [...] El pensamiento político indio expresa esa civilización. Su punto de partida y su desarrollo obedecen a una trayectoria milenaria, dentro de la cual el periodo de la dominación occidental es sólo un interludio, un capítulo, pero de ninguna manera un punto final.<sup>354</sup>

En este sentido, el indianismo actual pretende no solamente la liberación del indio sino la recuperación del *mestizo*:

Uno de los efectos de la dominación ha sido la desindianización de un amplio sector de la población. Este proceso ocurre por la acción etnocida de diversos mecanismos de opresión: despojo de tierras, traslados forzosos, emigración obligada, acción indigenista, educación enajenante, racismo, penetración ideológica, etc.

La desindianización conduce, ante todo, a una mayor explotación, porque el individuo pierde la protección comunal india y es presa más fácil de los mecanismos expoliadores del mundo dominante. Las formas de resistencia secularmente probadas por los pueblos indios, dejan de tener vigencia para el desindianizado. Su nueva identidad de *mestizo* no ofrece ninguna compensación real. La desindianización es, socialmente, resultado de la violencia, aunque individualmente llegue a representarse como una decisión libre [...] La indianidad es el momento ideológico actual de

354 Bonfil Batalla, Guillermo, "Aculturación e indigenismo: la respuesta india", en José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 192-193.

esta conciencia del indio para sí. Gracias a la indianidad es posible el proyecto, no sólo de movilización política india, sino también de recuperación del mestizo en tanto indio desindianizado.<sup>355</sup>

Este movimiento de reivindicaciones indias y populares tiene también el apoyo de las etnias negras: “Nuestras aspiraciones son las mismas: la libertad y la autodeterminación de todas las gentes, independientemente de sus raíces.”<sup>356</sup>

Al final del Encuentro,<sup>357</sup> los participantes declararon 1992 como Año Internacional de Resistencia Indígena, Negra y Popular. Asimismo, se propuso la creación de la Organización de Naciones Indígenas, del Tribunal de Pueblos Indígenas para luchar contra el etnocidio, del Consejo de Derechos Humanos Indígenas, y de la Universidad de Naciones Indígenas. Se pronunciaron igualmente por el reconocimiento del *status* de autonomía para sus pueblos.<sup>358</sup>

El respeto al proceso de autonomía indígena fue *exigido* también durante el Primer Encuentro Continental de la Pluralidad, celebrado en la ciudad de México el 22 de abril de 1992:

exigimos el respeto al proceso de autonomía de las etnias y de todas las formas de organización indígenas. Por ello, exigimos que las figuras jurídicas sobre la autogestión de las comunidades indígenas sean cumplidas estrictamente en coordinación con las organizaciones indígenas.<sup>359</sup>

En Canadá, el primer gobierno indígena fue reconocido al interior de la organización política estatal. Se trata de la etnia indígena inuit (persona), la cual tiene su sede de gobierno en la región de Nunavut (tierra del pueblo). En un territorio de dos millones de km<sup>2</sup> (el equivalente casi al territorio de la República mexicana), los 17, 500 inuits (conocidos

355 *Idem*, pp. 200-201.

356 Desmond Smith, padre anglicano de Belice, *Ojarasca*, núm. 2..., p. 43. Entre los estudios sobre la población negra de México, destacan los de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE, 1946, y *La población negra en México. Estudio etnohistórico*, México, FCE, Coll. Tierra firme, 1972, y el de Luz María Martínez Montiel, “La cultura africana: tercera raíz”, *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, Guillermo Bonfil Batalla (comp.), México, FCE/CONACULTA, 1993.

357 Ver nota 352.

358 *Idem*, p. 42.

359 Ojarasca, *Manifiesto*, núm. 9, México, junio de 1992, p. 49.

como *esquimales*, comedores de carne cruda. Término adjudicado por los colonizadores) ejercen su autonomía después de haber renunciado a sus derechos ancestrales sobre el resto del territorio canadiense.<sup>360</sup> Por otra parte, el gobierno de Ottawa reconoció el derecho a la autonomía gubernamental de los *indios*, “derecho cuya aplicación deberá ser discutida con las provincias en un plazo de diez años”.<sup>361</sup>

En México se han presentado propuestas no solamente para el reconocimiento de la autonomía territorial y política de las tierras que las etnias indígenas tienen actualmente, sino el reconocimiento de sus derechos históricos sobre *todo* el territorio del país. En este sentido, se dice, el artículo 27 de la Constitución federal tendría que ser modificado para establecer que las tierras y aguas del territorio nacional no pertenecen originariamente a la “nación”, sino a los *pueblos nativos de la nación mexicana*.<sup>362</sup> Se considera igualmente que el artículo 73, fracción III, de la Constitución (se refiere a la facultad del Congreso para formar nuevos estados...), es el fundamento jurídico para aceptar los nuevos estados indígenas con más de 120 mil indígenas y las autonomías regionales con menos de 120 mil.<sup>363</sup> De esta manera, el Estado federal tendrá que reconocer la pluralidad étnica:

Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una república representativa, democrática, federal, compuesta de estados libres y soberanos y *de estados y regiones étnicas autónomas* en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación *que reconoce la pluralidad étnica* establecida según los principios de esta ley fundamental (artículo 40).<sup>364</sup>

<sup>360</sup> Leblanc, Jean-André, “Le gouvernement a conclu un accord avec les inuits pour la création d’un nouveau territoire”, *Le Monde*, Paris, 18 de diciembre de 1991; Montero, Rosa, “Esquimales”, *El País Semanal* (suplemento cultural de *El País*), Madrid, 24 de mayo de 1992.

<sup>361</sup> Jacot, Martine, “La revanche des indiens du Canada”, *Le Monde*, 25 janvier 1992.

<sup>362</sup> Nahmad, Salomón y Víctor de la Cruz, “Los grupos étnicos y las legislaciones”, *Aspectos nacionales e internacionales sobre derecho indígena*, México, IJ, UNAM, 1991, p. 137.

<sup>363</sup> *Idem*, p. 139.

<sup>364</sup> *Idem*, p. 138. Sobre otras propuestas relacionadas con el proceso autonómico,

Villoro, Luis, “Los pueblos indios y el derecho a la autonomía”, *Nexos*, 197, México, mayo 1994; Krieger, Emilio, “Nueva constitucionalidad y autonomía de los pueblos indios”, *Memoria*, 66, México, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista,

Este proceso de propuestas por el reconocimiento de la autonomía integral de las etnias indígenas desarrolla dos discursos que es necesario distinguir. Un discurso que defiende el reconocimiento por y de los Estados, y otro que pretende el reconocimiento de una organización política diferente de la estatal.

El primer discurso corresponde a la lógica del acceso a la categoría de Estado realizada por y para las *minorías* euroasiáticas. El reconocimiento de los nuevos Estados de la ex Yugoslavia y de la ex Unión Soviética en la ONU lo prueban:

La Asamblea General de las Naciones Unidas admitió, el 2 de marzo, por aclamación y por recomendación anterior del Consejo de Seguridad, las Repúblicas de Armenia, Azerbadjan, Kazakhsan, Kirghiztan, Moldavia, Ouzbekistan, Tadjistan y Turkmenisran, así como de la República de San Marino, lo que eleva a 175 el número de países miembros de la Organización contra 50 que la crearon el 24 de octubre de 1945.<sup>365</sup>

El segundo discurso corresponde a la lógica de acceso a una organización política nueva realizada por y para las etnias indígenas del mundo. Al interior de este segundo discurso, se distingue aquellos que demandan *el acceso a una forma de organización estatal diferente*, y aquellos que promueven *el acceso a una forma de organización netamente indígena*.

La *autoctonía* es el reconocimiento de la autonomía autóctona, es decir, el reconocimiento de la libertad de las etnias indígenas a ejercer su autodeterminación en sus territorios. México puede lograr lo anterior con sentido común, responsabilidad histórica y buena fe, de los representantes estatales e indígenas. La felicidad de los pueblos no puede construirse sino en nombre de la dignidad humana. Ésta demanda el reconocimiento de las siguientes sesenta autoctonías:<sup>366</sup>

mayo de 1994; Stavenhagen, Rodolfo, "De indios, racismo, democracia y autonomía" (entrevista de Yolanda Tovar Nieves), *La Jornada del Campo* (suplemento de *La Jornada*), 26, México, 3 de mayo de 1994; y Díaz Polanco, Héctor y Gilberto López y Rivas, "Condiciones y reformas para instituir la autonomía regional en México", *La Jornada*, México, 28 de febrero de 1994.

<sup>365</sup> Martí, Serge, "L'Organisation des Nations Unies compte désormais 175 pays", *Le Monde*, 4 mars 1992.

<sup>366</sup> Seguiremos aquí los trabajos de Silvia Bazúa, Martha Graciela Morales Garduño, María Teresa González, María Fernanda Tovar de Garibay, Sergio Esquivel Victoria, Heriberto Vázquez Mendoza, Jorge Wence, Gabriela Robledo Hernández, Aurea Gon-

Autoctonía amuzga.

Población: 28 228 hab.

Territorio: alrededor de 3 000 km<sup>2</sup>.

Estados de Guerrero y Oaxaca.

Autoctonía chatina.

Población: 28 987 hab.

Territorio: 7 677 km<sup>2</sup>.

Estado de Oaxaca.

Autoctonía chichimeca jonaz.

Población: 1 402 hab.

Territorio: 3 688 hectáreas.

Estado de Guanajuato.

Autoctonía chinanteca.

Población: 103 942 hab.

Territorio: cuatro divisiones (“variabilidad enorme”).

Estado de Oaxaca.

Autoctonía chocho.

Población: 12 553 hab.

Territorio: “bastante reducido”.

Estados de Puebla y Oaxaca.

Autoctonía chol.

Población: 128 240 hab.

Territorio: alrededor de 4 000 km<sup>2</sup>.

Estados de Chiapas y Tabasco.

Autoctonía chontal.

Con el nombre de “chontal”, los aztecas llamaron a los extranjeros. Los “chontales” de hoy reivindican llamarse por sus propios nombres (ver tequistlates y yoko-winiks).

zález Leal, Agustín Romano Delgado, publicados por el INI con el título *Los grupos étnicos de México*, en 2 vols., México, 1981-1982. También consultamos para esta parte el último censo, INEGI, *Estados Unidos Mexicanos. Resumen General. XI Censo general de población y vivienda*, Aguascalientes, 1992.

Autoctonía chuje.

Población: 1 263 habs. (incluye los jacaltecos).

Territorio: municipio de La Trinitaria.

Estado de Chiapas, y en Guatemala.

Autoctonía cochimi.

Población: 148.

Territorio: municipios de Ensenada, Tecate y Tijuana.

Estado de Baja California.

Autoctonía nayerij (cora).

Población: 11 923 habs.

Territorio: alrededor de 5 000 km<sup>2</sup>.

Estado de Nayarit.

Autoctonía cucapa.

Población: 136 habs.

Territorio: Valle de Mexicali.

Estado de Baja California.

Autoctonía cuicateca.

Población: 12 677 habs.

Territorio: alrededor de 8 400 km<sup>2</sup>.

Estado de Oaxaca.

Autoctonía guarijío.

Población: alrededor de 3 000 habs.

Territorio: municipios de Álamos y Quiriego, en Sonora, y de Chiripas y Urachi, en Chihuahua.

Estados de Sonora y Chihuahua.

Autoctonía huasteca.

Población: 120 739 habs.

Territorio: 10 municipios en San Luis Potosí y 8 en Veracruz.

Estados de San Luis Potosí y Veracruz.

Autoctonía huave.

Población: 11 955 habs.

Territorio: 4 municipios.

Estado de Oaxaca.

Autoctonía warririka (huichol).

Población: 19 363 habs.

Territorio: 4 107 km<sup>2</sup>.

Estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas.

Autoctonía ixcateca.

Población: 1 120 habs.

Territorio: municipios de Santa María Ixcatlán.

Estado de Oaxaca.

Autoctonía jacalteca.

Población: 1 263 habs. (incluye a los chujes, ya que se considera que el chuje y el jacalteco son dos lenguas del mismo grupo: maya-tonaco).

Territorio: municipios de Frontera Comalapa.

Estado de Chiapas.

Autoctonía jova.

Población: alrededor de 300 habs.

Territorio: municipio de Arivechi.

Estado de Sonora.

Autoctonía kikapu.

Población: 232 habs.

Territorio: 7 022 hectáreas.

Estado de Coahuila, y en los Estados Unidos.

Autoctonía kiliwa.

Población: 41 habs.

Territorio: municipio de Ensenada.

Estado de Baja California.

Autoctonía kumiai.

Población: 96 habs.

Territorio: municipios de Ensenada y Tecate.

Estado de Baja California.

Autoctonía lacandona.

Población: alrededor de 300 habs.

Territorio: alrededor de 10 000 km<sup>2</sup>.

Estado de Chiapas.

Autoctonía mame.

Población: 13 168 habs.

Territorio: de 8 municipios.

Estado de Chiapas, y en Guatemala.

Autoctonía matlatzinca.

Población: 1 452 habs.

Territorio: municipios de San Francisco Oxtotilpan.

Estado de México.

Autoctonía maya.

Población: 713 520 habs.

Territorio: 140 303 km<sup>2</sup>.

Estados de Yucatán, Quintana Roo y Campeche.

Autoctonía mayo.

Población: 37 410 habs.

Territorio: municipios de Etchojoa, Huatabampo y Navojoa, en Sonora; y los de Ahome, Choix, El Fuerte, Guasave y Sinaloa de Leyva, en Sinaloa.

Estados de Sonora y Sinaloa.

Autoctonía mazahua.

Población: 127 826 habs.

Territorio: alrededor de 2 000 km<sup>2</sup>.

Estado de México.

Autoctonía mazateca.

Población: 168 374 habs.

Territorio: 6 municipios.

Estado de Oaxaca.

Autoctonía mexicaneros.

Población: 496 hab.

Territorio: Región del Mezquital y municipio de Huajicori.

Estados de Durango y Nayarit.<sup>367</sup>

Autoctonía mixe.

Población: 95 264 hab.

Territorio: 19 municipios.

Estado de Oaxaca.

Autoctonía mixteca.

Población: 383 544 hab.

Territorio: 40 000 km<sup>2</sup>.

Estados de Oaxaca, Guerrero y Puebla.

Autoctonía motozintleca.

Población: 235 hab.

Territorio: 3 municipios.

Estado de Chiapas.

Autoctonía náhuatl.

Población: 1 197 328 hab.

Territorio: municipios de varios Estados.

Estados de Puebla, Hidalgo, Guerrero, San Luis Potosí y Veracruz.

En cada uno de estos estados los nahuatl son más de cien mil. En el Distrito Federal y en los estados de México, Tlaxcala y Morelos son más de diez mil en cada uno de ellos. Actualmente no hay estado de la República sin una centena de nahuatl en su territorio.

Autoctonía ocuilteca.

Población: 755 (incluye a los tlahuicas).

Territorio: municipios de San Juan Atzingo y Ocuilan.

Estado de México.

Autoctonía ópata.

367 Chávez Gradilla, Néstor, *Breve bosquejo histórico-descriptivo de la ciudad de Acajoneta y de los pueblos y lugares circunvecinos del norte del estado de Nayarit*, México, Costa-Amic, 1983, p. 183; Sifuentes Ocegueda, Emma Lorena, *Los mexicanos en Nayarit*, Tepic, Universidad Autónoma de Nayarit, 1990.

Población: 5 hab.

Estado de Sonora.

Autoctonía otomí.

Población: 280 238 hab.

Territorio: Valle del Mezquital.

Estados de Hidalgo, México y Querétaro.

Autochtonía pai-pai.

Población: 223 hab.

Territorio: municipio de Ensenada.

Estado de Baja California.

Autoctonía pame.

Población: 3 096 hab.

Territorio: municipios de la Sierra Madre Oriental.

Estado de San Luis Potosí.

Autoctonía pápago.

Población: alrededor de 300 (incluye a los pimas).

Territorio: 83 000 hectáreas.

Estado de Sonora, y en Arizona.

Autoctonía pima.

Población: 306 hab. (incluye a los pápagos, ya que se considera que las lenguas pima y pápago forman parte del mismo grupo: yuto-nahua).

Territorio: municipios de Temasachic y Madera, y en Chihuahua.

Estados de Sonora y Chihuahua..

Autoctonía popoloca.

Población: 10 000 hab.

Territorio: 7 municipios.

Estado de Puebla.

Autoctonía popoluca.

Población: 29 032 hab.

Territorio: 5 municipios.

Estado de Veracruz.

Autoctonía purépecha.

Población: 94 835 habs.

Territorio: 15 850 km<sup>2</sup>.

Estado de Michoacán.

Autoctonía seri.

Población 561 habs.

Territorio: 913 km<sup>2</sup>.

Estado de Sonora.

Autoctonía tacuate.

Territorio: municipios de Santa María Zacatepec y de Santiago Ixtayutla.

Estado de Oaxaca.

Autoctonía rarámuri (tarahumara).

Población: 54 431 habs.

Territorio: 60 000 km<sup>2</sup>.

Estado de Chihuahua.

Autoctonía ódam (tepehuana).

Población: 18 469 habs.

Territorio: 9 379 km<sup>2</sup>.

Estados de Durango, Nayarit y Chihuahua.

Autoctonía tepehua.

Población 8 702 habs.

Territorio: 3 municipios de Veracruz, uno de Hidalgo y uno de Puebla.

Estados de Veracruz, Hidalgo y Puebla.

Autoctonía tequistlateca (o “chontales”).

Población: 2 889 habs.

Territorio: 5 municipios.

Estado de Oaxaca.

Autoctonía tlapaneca.

Población: 68 483 habs.

Territorio: 12 municipios.

## Estado de Guerrero.

Autoctonía tojolabal.

Población: 36 011 habs.

Territorio: 6 000 km<sup>2</sup>.

Estado de Chiapas.

Autoctonía totonaca.

Población: 207 876 habs.

Territorio: 30 municipios.

Estados de Veracruz y Puebla.

Autoctonía triqui.

Población: 14 981 habs.

Territorio: alrededor de 500 km<sup>2</sup>.

Estado de Oaxaca.

Autoctonía tzeltal.

Población: 261 084 habs.

Territorio: municipios de Los Altos y del norte.

Estado de Chiapas.

Autoctonía tzotzil.

Población: 229 203 habs.

Territorio: municipios de Los Altos, del noroeste,

Cintalapa, Ocozocuatla, Tecpatán y de Las Margaritas.

Estado de Chiapas.

Autoctonía yaqui.

Población: 10 984 habs.

Territorio: 4 890 km<sup>2</sup>.

Estado de Sonora.

Autoctonía yoko-winiks (o “chontales”).

Población: 20 033 habs.

Territorio: 8 632 km<sup>2</sup>.

Estado de Tabasco.

Autoctonía zapoteca.

Población: 380 690 hab.

Territorio: municipios de la Sierra de Ixtlán, Miahuatlán, valle de Oaxaca, de Tehuantepec y de Juchitán.

Estado de Oaxaca.

Autoctonía zoque.

Población: 43 160 hab.

Territorio: 13 municipios de Chiapas, dos de Oaxaca, y dos de Tabasco.

Estados de Chiapas, Oaxaca y Tabasco.

El derecho consuetudinario de estas autoctonías desarrolla sus relaciones con el derecho estatal mexicano de manera *compleja*, es decir, en la complementariedad, originalidad y oposición. Los trabajos pioneros de Carmen Cordero Avendaño de Durand lo demuestran: desde la Colonia hasta nuestros días, la resolución consuetudinaria de los conflictos se instauró paralelamente a la justicia estatal.<sup>368</sup>

### B. *El derecho consuetudinario actual*

Los trabajos de derecho consuetudinario actual muestran que la visión cosmogónica de las culturas jurídicas indígenas es todavía un fenómeno vivo. Las *oraciones* siguientes lo testifican:

Oración del anciano dirigida al Santo Padre Sol (recitada en el Año Nuevo o en los momentos difíciles para la comunidad).

[...] Señores, ayuden, hechen una mano al Municipio, al Templo, al Pueblo. Nuestro Santo Padre Sol todo arregló desde siempre: el Municipio, el Templo, el Pueblo. Es él quien determinó el estado de cosas, nuestro Santo Padre Sol [...] Es él quien decide nuestra vida, porque no sabemos hacer como él [...] Él es el principio supremo, la fuente original de toda vida terrestre.<sup>369</sup>

368 *Contribución al estudio del derecho consuetudinario de los triquis*, Oaxaca, Instituto de Administración Pública, 1977, p. 158; *Supervivencia de un derecho consuetudinario en el valle de Tlacolula* (zapotecas), Oaxaca, FONAPAS, 1982, p. 113.

369 Avendaño de Durand, Carmen Cordero, *Stina Jo'okucha. El santo padre sol. Contribución al conocimiento sociorreligioso del grupo étnico chatino*, Oaxaca, Biblio-

Oración de un hombre en el momento de comenzar a sembrar.

Con el permiso y perdón de Dios el Santo Padre Sol, con el permiso y perdón de la Santa Madre Tierra, con el permiso y perdón del Santo Viento, de las Santas Nubes, con el permiso y perdón del mundo, del centro de mí, del lugar donde estaré de pie, del Centro del Santo Cielo, del Centro de la Santa Tierra y de las cuatro esquinas del mundo.

Corté árboles, plantas, limpie y quemé la tierra. Tomé la coa, pido que esta semilla crezca para tener una buena cosecha, tortillas, frijol y pueda alimentar a mi mujer y a mis hijos.<sup>370</sup>

Carmen Cordero constató que esta visión del mundo existe todavía también entre los tacuates:

La vida, la salud, los alimentos, dependen de fuerzas superiores que son sus dioses. Consideran todavía los astros, la tierra, el agua, el fuego, el aire, como sus dioses, de la misma manera que sus ancestros. Los respetan, los veneran y los temen, y esos elementos pueden ser tanto benéficos como nefastos.<sup>371</sup>

Frente a la permanente intrusión de elementos extraños a la justicia consuetudinaria indígena, es comprensible que el pensamiento religioso sea el único refugio del indígena tacuate:

Ya no hay respeto para nuestras leyes, quieren que apliquemos, en todos los casos, la ley mexicana. El derecho indígena, la justicia tacuate de Zacatepec, no es más que un recuerdo. Perdimos nuestra organización política, no nos queda nada de ella, solamente el recuerdo entre nosotros, los viejos.

Sólo nos queda por conservar la organización religiosa. ¿Hasta cuándo? No lo sabemos. La unidad de los tacuates es la iglesia y nuestros santos.<sup>372</sup>

teca Pública de Oaxaca, Cultura y Recreación, Gobierno del Estado, 1986, pp. 203-204. Los textos aquí citados de las obras de Carmen Cordero fueron tomados de nuestra traducción francesa.

<sup>370</sup> *Idem*, p. 194.

<sup>371</sup> *El combate de las luces. Los tacuates*, Oaxaca, Museo de Arte Prehispánico de México Rufino Tamayo, y Biblioteca Pública, 1992, p. 190.

<sup>372</sup> *Idem*, p. 175. Los casi quinientos años de sometimiento militar y mental se manifiestan en la simetría del discurso tacuate de fines de siglo XX y el azteca de principios de siglo XVI: “nos an tomado la potencia y juridición real; en lo que toca a

La unidad del grupo depende, pues, de la preservación de la organización religiosa. Y para esta visión cosmogónica, la unidad del individuo depende de la preservación de la naturaleza:

Nosotros nos sentimos tranquilos y protegidos cuando llegamos a la montaña. ¡Qué bello es sentarse a la sombra de un gran árbol y mirar las montañas! Uno se siente feliz, todo es igual, todo es uno y todo. Tata Dios y la belleza que nos rodea son uno, formamos parte de todo, Tata Dios es todo lo que se ve.<sup>373</sup>

Carlos Castaneda ha publicado testimonios de este pensamiento religioso que se enraiza en la vida consuetudinaria prehispánica, ya que, como afirma Octavio Paz:

Castaneda ha penetrado en una tradición cerrada, una sociedad subterránea y que coexiste, aunque no convive, con la sociedad moderna mexicana. Una tradición en vías de extinción: la de los brujos, herederos de los sacerdotes y chamanes precolombinos.

La sociedad de los brujos de México es una sociedad clandestina que se extiende en el tiempo y en el espacio. En el tiempo: es nuestra contemporánea, pero por sus creencias, prácticas y rituales hunde sus raíces en el mundo prehispánico; en el espacio: es una cofradía que por sus ramificaciones abarca a toda la República y penetra el sur de los Estados Unidos. Una tradición sincretista, lo mismo por sus prácticas que por su visión del mundo [...] Sin embargo, no me parece exagerado afirmar que se trata de un sincretismo en el que tanto el fondo como las prácticas son esencialmente precolombinas. La visión de don Juan (chamán yaqui) es la de una civilización vencida y oprimida por el cristianismo virreinal y por las sucesivas ideologías de la República Mexicana, de los liberales del siglo XIX a los revolucionarios del siglo XX. Un vencido indomable. Las ideologías por las que matamos, y nos matan desde la Independencia, han durado poco; las creencias de don Juan han alimentado y enriquecido la sensibilidad y la imaginación de los indios desde hace varios miles de años.<sup>374</sup>

nuestros dioses antes moriremos que dexar su servicio y adoración” (*supra*, p. 116).

<sup>373</sup> *Idem*, p. 191.

<sup>374</sup> (Prol.), “La mirada anterior”, en *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*, de Carlos Castaneda, quinta reimpresión, México, FCE, 1983, pp. 13-14.

Una de estas creencias milenarias consiste en la existencia de un “poder que gobierna el destino de todos los seres vivos”. Él legisla de tal manera que el hombre pueda preservar lo esencial después de su muerte: su conciencia. Por ello, el poder dictó su *regla*:

El poder que gobierna el destino de todos los seres vivos se llama el Águila, no porque sea un águila o porque esté ligada de alguna manera con un águila, sino porque aparece al vidente como una águila inmensa, negra azabache, levantada a la manera de un águila hasta una altura al infinito [...] este poder [...] es el reflejo de todas las cosas vivas —de la misma manera y en el mismo tiempo [...]— El Águila, aunque insensible a las condiciones de todas las cosas vivas, ha otorgado *un don* a cada uno de estos seres. Cada uno de ellos, a su modo y medida, posee si lo desea el poder de *conservar la flama de la conciencia*, el poder de desobedecer el orden de morir y ser consumidos. Cada cosa viva, si lo desea, recibe el poder de buscar una apertura. Para el vidente que la ve, o para las creaturas que la atraviesan, es evidente que el Águila ha otorgado ese don a fin de perpetuar la conciencia.

Para guiar a las cosas vivas por esta apertura, el Águila creó el Nagual. El Nagual es un ser doble a quien la regla fue revelada. Sea bajo la forma de un humano, de un animal, de una planta o de cualquier ser vivo, el Nagual es empujado, por el hecho mismo de su dualidad, a buscar este pasaje escondido [...] El Águila creó el primer hombre nagual y la primera mujer nagual como videntes, y los colocó inmediatamente *en el mundo para ver*. Los proveyó de cuatro guerreros mujeres —acorralladoras— de tres guerreros hombres y un mensajero hombre, a los que debe alimentar, sublimar y conducir a la libertad [...] Cuando el primer Nagual y su clan estuvieron listos para atravesar el pasaje, la primera mujer nagual los estaba esperando para guiarlos. Recibieron entonces la orden de llevar a la nueva mujer nagual con ellos al otro mundo para servir de faro a su clan, mientras que el nuevo hombre nagual quedaba *en el mundo para repetir el ciclo*.<sup>375</sup>

El Código de Hammurabi fue una *revelación* divina. Este texto esculpido en piedra se expone en el museo del Louvre, en París:

La estela muestra al *dios sol, gran juez de los viejos y de la tierra*, tomando el cincel para grabar los caracteres, mientras que ante él, Hammu-

375 Castaneda, Carlos, *Le don de l'Aigle*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 162-167.

rabi, respetuoso, le escucha dictar la ley. En el epílogo del código, el rey declara: *Hammurabi, rey del derecho, soy yo a quien Samas hizo presente las leyes*. Así se afirma el origen divino de la ley.<sup>376</sup>

Cuando Castaneda preguntó al chamán yaqui la manera como *la regla del nagual* fue conocida por el hombre, explicó que:

La interpretación y la acumulación de la regla era la obra de videntes cuya única tarea, a lo largo de las edades, era la de *ver* el Águila, de observar su flujo ininterrumpido. Los videntes concluyeron de sus observaciones, me dijo, que a condición de romper el cascarón luminoso que encierra lo humano de cada uno, es posible encontrar en el Águila el débil reflejo del hombre. Los edictos irrevocables del Águila pueden, entonces, ser aprehendidos por los videntes, interpretados de manera práctica luego acumulados en forma de sumas directivas.<sup>377</sup>

En diciembre de 1990 y enero de 1991, tuvimos la ocasión de asistir a la celebración de trasmisión de poderes (Cambio de varas) en la Sierra Madre Occidental (foto, página 190) con los nayerij (coras), de Jesús María, en el estado de Nayarit, y con los warririka (huicholes) de San Andrés Comiata, en el estado de Jalisco.

Constatamos que la organización judicial consuetudinaria se desarrolla, formalmente, con base en el modelo impuesto por los misioneros.<sup>378</sup> En las dos comunidades, el *Gobernador* sigue siendo el decidor, juez principal, aunque siempre está bajo la tutela del concejo de ancianos, el cual interviene en las decisiones importantes para la comunidad. En los conflictos ordinarios, el *Gobernador* es auxiliado por sus suplentes, capitanes, alcaldes, alguaciles, mensajeros...<sup>379</sup>

376 Guademet, Jean, *Les institutions de l'antiquité*, Paris, Montchrestien, 1982, p. 27 (las cursivas son nuestras).

377 *Le don...*, p. 167. Sobre las obras de Castaneda ver bibliografía.

378 Cfr. Ortega, José, y Juan Antonio Baltazar, *Historia del Nayarit, Sonora, Sinaloa y ambas Californias* (publicado con el título *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en la América Septentrional*, en Barcelona en 1754), México, Tipográfica E. Abadiano, 1887; Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, 2 vols., México, INI, 1986.

379 Diguët, Leon, *La sierra de Nayarit et ses indigènes. Contribution à l'étude ethnographique des races primitives du Mexique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1899, pp. 33-36; Hinton, Thomas B., "El pueblo cora una jerarquía cívico-religiosa en la parte norte de México", *Coras, huicholes y tepehuanos*, México, SEP-INI, 1972, pp. 15-21; Uribe Romo, Emilio, "El medio aborígen nayarita", *Revista Mexicana de*

Vimos cómo las nuevas autoridades fueron a la iglesia donde el sacerdote les aconsejaba, en su lengua, seguir el buen ejemplo de sus ancestros (foto, páginas 191-192). También asistimos a la comida comunitaria presidida por el concejo de ancianos, en la cual las autoridades salientes ofrecen el último servicio a la comunidad (foto, página 193). Vimos al gobernador el estado de Nayarit y al presidente municipal participar respetuosamente en la ceremonia del cambio de autoridades tradicionales (foto, página 194). Vimos también cómo las nuevas autoridades recibían los bastones de mando, las sillas de representación y las coronas de plátanos, por parte de las autoridades salientes. Enseñada, el nuevo *Gobernador* dio a conocer las reglas consuetudinarias a la comunidad. En 1970, dichas reglas eran las siguientes:

—Ahora sí, mis Principales, ya he recibido el cargo con este bastón y este equipal. No sabemos si podemos llegar al año entrante. A toda la gente le digo que no tire los pitahayos, que no tire los guamúchiles, los ciruelos y los mangos; que respete el ganado ajeno aunque no esté marcado, que no pesque con dinamita en el río, pues se mueren los bagres chicos, que no quemee los pastos, alimento de nuestras vacas, que los hombres no se lleven a las mujeres casadas, que no riñan con cuchillos, “salones” o rifles, y que no roben ninguna cosa pues el Gobierno (estatal) nos castiga mucho, nos mete a la cárcel diez o quince años. Vivan bien, trabajen, hagan sus casas en el pueblo y no anden crimiando a la gente. Esto es todo lo que tengo que decirles.<sup>380</sup>

En 1991, un joven dio también lectura de las reglas consuetudinarias, las cuales estaban escritas en español (foto, página 195-196). La finalidad era, quizá, dar a conocer las reglas consuetudinarias a la población minoritaria mestiza de la comunidad.

En el Tercer Encuentro de Pueblos Indígenas se concluyó, respecto a *La Organización Indígena y la Preservación de El Costumbre*, que

Sociología, año XII, vol. XII, núm. 2, México, IIS, UNAM, 1950, p. 222; Cerda Silva, Roberto de la, “Los coras”, *Revista Mexicana de Sociología*, año V, vol. V, núm. 1, México, IIS, UNAM, 1943, pp. 110-112; González Ramos, Gildardo, *Los coras*, México, INI, 1972, pp. 91-92; Benzi, Marino, *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyances, coutumes et mythes des indiens huichol*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 69-73.

<sup>380</sup> Benítez, Fernando, “Los coras/Los mazatecos”, *Los indios de México*, 4a. ed., México, Era, 1984, pp. 423-424.

en algunos casos ha perdido fuerza la autoridad tradicional adentro y afuera de su comunidad, ante lo cual es necesario: [...] que difundamos lo que son nuestras tradiciones y apliquemos nuestras leyes, para lo cual es necesario que las comunidades tomen su papel y determinen junto con las autoridades tradicionales un *Reglamento* que señale normas, derechos, obligaciones y sanciones.<sup>381</sup>

Es por ello que las reglas de gobierno en 1993 fueron dadas a conocer de la manera siguiente:

*REGLAMENTO GENERAL INTERNO E INSTRUCCIONES POR LOS GOBERNADORES PROPIETARIO, SUPLENTE Y CUERPO DE ANCIANOS DE ESTE LUGAR DE JESÚS MARÍA NAY, MUNICIPIO DE EL NAYAR, ESTADO DE NAYARIT, EN COORDINACIÓN CON LAS AUTORIDADES AGRARIA Y ADMINISTRATIVA MUNICIPAL, EJERCEREMOS NUESTRA RESPONSABILIDAD PARTIENDO DEL 1ro. DE ENERO AL 31 DE DICIEMBRE DE 1993. Y DECIMOS LO SIGUENTE.*

1.- Que haya obediencia y disciplina en todos los habitantes para las autoridades civiles y de nuestra tribu que son las que se encargan del orden público y de la justicia y la ley.

2.- Que se respeten las cosas ajenas. No robar nada para evitar que las autoridades tengan que llamar la atención y que castiguen de acuerdo con las faltas cometidas.

3.- No maltratar los árboles plantados, así como las plantas silvestres, que también nos proporcionan sus frutos y nos dan sombra para resistir el calor.

4.- No quemar los pastos que sirven para alimentarse nuestros ganados, también que se respeten los árboles como son: pitayos, nopales, guajes, arrayán, guamúchiles, mesquites, etc., no cortándolos ni quemándolos para evitar que las autoridades de la materia agraria los sometan al castigo correspondiente.

381 UCEI y UCIH, *Tercer Encuentro de Pueblos Indígenas* (mimeo.), Tepic, Nayarit, 1992.

5.- Por ningún motivo se echen truenos de dinamitas a los charcos de nuestro río cora ni arroyos, para evitar la mortandad de los pescados chicos que ahí viven porque de lo contrario, la persona que desobedezca esta disposición será castigada.

6.- El Gobierno Supremo de la tribu cora está colaborando con las autoridades administrativas para que por ningún motivo dejen los padres de familia de llevar a sus hijos a las escuelas de nuestra comprensión, para que todos los niños y niñas se enseñen a leer y escribir y así mejorar su preparación, los hijos del pueblo serán los futuros ciudadanos del pueblo y de México.

7.- Punto muy importante, que todos los miembros de nuestra tribu cora cumplamos con nuestras costumbres no olvidando las cosas sagradas que nuestros antepasados nos dejaron, celebrar nuestras fiestas tradicionales religiosas y las ceremonias netamente coras, porque todo esto se atribuye a Dios padre todo poderoso, para que amemos con nuestros mejores comportamientos unos a los otros.

8.- Que haya respeto entre nosotros referente a los montes y cuhamiles que hacemos para sembrar en tiempos de lluvias, para evitar problemas a las autoridades Agrarias en donde tengan que llamarle la atención.

9.- Que el Ministerio Público y Juzgado Mixto de Primera Instancia que están ubicadas en esta cabecera Municipal, sugerimos que todos los delitos cometidos por personas indígenas sean bien analizadas e investigadas para que esto proceda al castigo correspondiente, sea a conocimiento del Gobernador tradicional y Cuerpo de ancianos.

10.- Que todo comerciante que venga de otras partes que quiera establecerse en este lugar a ejercer su comercio, debe ser por consentimiento de la autoridad tradicional, agraria y administrativa municipal.

11.- Para terminar, como gobernador en unión de las autoridades agrarias y civiles mando a todos que sigamos manteniendo y conservando nuestra amistad sincera entre los que vivimos en esta comunidad, que siempre y así se sigan conservando la confianza de la tranquilidad que siempre ha reinado en nosotros mismos y para que también haya paz y progreso en esta Sierra donde vivimos todos juntos como hermanos.

Muchas gracias señores, señoras, jóvenes y señoritas por la atención que prestaron en escuchar este reglamento general interno.

Jesús María Nay, a 1ro de Enero de 1993.

A T E N T A M E N T E

LOS GOBERNADORES TRADICIONALES.

PROPIETARIO

ESTEBAN LOPEZ VALENTIN

SUPLENTE

MODESTO DE JESUS MELCHOR

CUERPO DE ANCIANOS.

MARCELO DE JESUS

FELIPE SILVERIO AGUILAR

ALEJANDRO SERRANO ROBLES

JULIAN SERRANO PEREZ

LEONARDO ZEFERNIO BERNABE

ROMAN BERNABE DIAZ

MARIANO BALLESTEROS MARQUEZ

J. ISABEL EVANGELISTA CANARE

FRANCISCO DANIEL TORRES

C.C.P.— C. AMBROCIO CELESTINO FLORES.— PRESIDENTE MUNICIPAL DE EL NAYAR, NAY.

C.C.P.— C. LIC. CELSO H. DELGADO RAMIREZ.— GOBERNADOR CONSTITUCIONAL DE NUESTRO ESTADO DE NAYARIT, PALACIO DE GOBIERNO, TEPIC NAYARIT.

C.C.P.— C. ANCELMO SILVERIO BLAS.— PRESIDENTE DEL COMISARIADO DE BIENES COMUNALES, JESUS MARIA EL NAYAR, NAY.

C.C.P.— AL AGENCIA DEL MINISTERIO PUBLICO DE ESTE LUGAR, PARA SU CONOCIMIENTO Y FINES LEGALES.

C.C.P.— AL JUZGADO MIXTO DE PRIMERA INSTANCIA PARA SU CONOCIMIENTO Y FINES LEGALES A QUE HAYA LUGAR.

JESUS MARIA NAY.

C.C.P.— ARCHIVO GENERAL DE LA TRIBU CORA DE ESTE LUGAR.

El año nuevo para los nayerij no es, sin embargo, el momento de “cambiar” sus autoridades, sino la ocasión también de renovar sus prácticas milenarias: ayunar, danzar, compartir alimentos, cantar, transmitir los bastones de mando. Todo ello con el fin de obtener cosechas abundantes y, sobre todo, preservar y renovar su unidad cultural.

Con los huicholes, el nuevo *Gobernador* (foto, página 197), fue designado por el chamán que lo vio en un sueño. Marino Benzi relató un ejemplo de este proceso:

[...] la elección del gobernador de San Andrés fue determinada por la visión que tuvo un chamán en Wirikuta; había consumido mucho jíkuri y se encontraba bajo el efecto de la droga sagrada. A medianoche, hora escogida por los dioses para manifestar su voluntad, El Sol, el Fuego y la Estrella de la Mañana se le aparecieron como tres puntos luminosos. Acercándose a él, tomaron la forma de pequeños cristales de roca en apariencia humana, vestidos como huichol. Gracias a sus atributos, el marakame los reconoció inmediatamente: el Guerrero celeste llevaba su escudo deslumbrante, y su sombrero estaba adornado con radiantes plumas multicolores de pájaros; durante el día, dicen los indios, el escudo de oro del sol es la única cosa que los hombres pueden ver del poderoso guerrero, cuando se levanta y comienza a subir los escalones de la pirámide celeste.

El viejo dios del Fuego apareció coronado por los colores resplandecientes de las flamas; el chamán reconoció inmediatamente sus cajas ceremoniales y sus plumas reales.

En el rastro dejado por la Estrella de la Mañana, percibió un minúsculo hombre-cristal, cuyos rasgos eran lo suficientemente claros para identificar un hombre de su comunidad. El Sol avanzó hacia el hombre-cristal y le ofreció la vara de poder más prestigiosa, la de *tlatoani*, gobernador. Inviéndole con esta carga suprema, lo encomió a ser fuerte y sabio, de honrar la justicia, de hacer respetar la tradición y de cumplir siempre la voluntad divina.<sup>382</sup>

Ser representante de la comunidad es una responsabilidad muy grande. Si el elegido rechaza la designación, los miembros del concejo de

382 *A la quête de la vie. Un pelerinage indien, une plante magique, une saison rituelle*, Paris, Chêne, 1977, p. 106.

ancianos aplican toda su sabiduría para convencerlo. Ramón Mata Torres recogió un testimonio de esta situación.<sup>383</sup> Él cita a un hombre que acaba de ser nombrado gobernador:

— Mi espíritu y mi corazón se rehúsan a aceptar esta gran responsabilidad. Ellos la rechazan porque soy alguien sin muchos méritos, siempre con problemas, no sabiendo cómo mantener a mi familia. Soy de aquellos que tienen deudas por aquí, el que se pelea por allá, quien escucha las conversaciones cuando pasa. Lo digo porque considero que es una razón grave e importante para rechazar el puesto de Gobernador.

Un miembro del concejo de ancianos le explica por qué debe aceptar la responsabilidad de *Gobernador* de su comunidad. Es de destacarse la similitud de espíritu con los *huehuhtlatolli* prehispánicos:<sup>384</sup>

— Considera hoy como una recompensa lo que escuchaste ayer. Ve tu pasado y ve cómo tu cara es clara, mira el feliz presente y constata cómo las amarguras del pasado están ya sanadas. Dirige tus ojos hacia tu pueblo y verás la felicidad iluminar las caras de tu alrededor. Ellos no guardan nada de ti, ellos han olvidado tus malas acciones; en una palabra, no es tu pasado lo que ellos quieren, sino a ti, como gobernador. Ellos te necesitan para conservar la herencia de nuestros ancestros. Te piden asumir esta función como cualquiera de ellos lo haría, a pesar de las dificultades que encontrarás en el camino que tú vas a emprender ahora. El tiempo apura, y nos exige que te otorgue este nuevo poder porque las necesidades del pueblo aumentan cada día más.

Borra tus dudas y busca la confianza en tu alma y tu corazón. Busca en tu espíritu y encontrarás tus orígenes alejados de ti y lejanos en el tiempo. A fin de cuentas, descubrirás el presente que niegas hoy pero tan lejano que tu Creador es el primer ofendido de ello. Te darás cuenta que ofendes a nuestros ancestros y a nuestros dioses. Verás hasta qué punto tu negativa destruye lo que los dioses y los *kawiteros* (chamanes) nos impusieron. Verás que niegas este mundo incluso donde vives. Dices que esta raza y estas costumbres no existen para ti, dices que nadie tiene poder sobre ti. Además, dices que nadie te dio el ser que niegas hoy.

383 *La vida de los huicholes*, Guadalajara, México, 1980, pp. 30-36. Los textos citados están tomados de nuestra traducción francesa.

384 *Supra*, pp. 135 y ss.

Dirás que mis palabras no valen nada. Te digo con certidumbre, que las palabras que salen de mi boca no son nada extraordinario. Estas palabras que tú escuchas, me las enseñaron y así yo las transmito tal cual. Olvida tu pasado, no te vuelvas atrás. Aquí está tu pueblo, aquí está tu tierra, esta tierra que tú debes desde ahora proteger. Mira el pueblo que representa a todos los pueblos opacos por el pasado. Este es el pueblo que los dioses fundaron para nosotros. Este pueblo es San Andrés, centro de nuestras festividades y tu casa. ¡Míralos! En nombre de las razas desaparecidas, ve en él a un pueblo y su gobierno.

Aleja tu persona y forja en ti un nuevo ser y un nuevo carácter. Todo es comunidad y cada quien tiene necesidad de los demás. Terminarás por descubrir que desde hace mucho tiempo hubo hombres y mujeres cuya existencia hoy niegas.

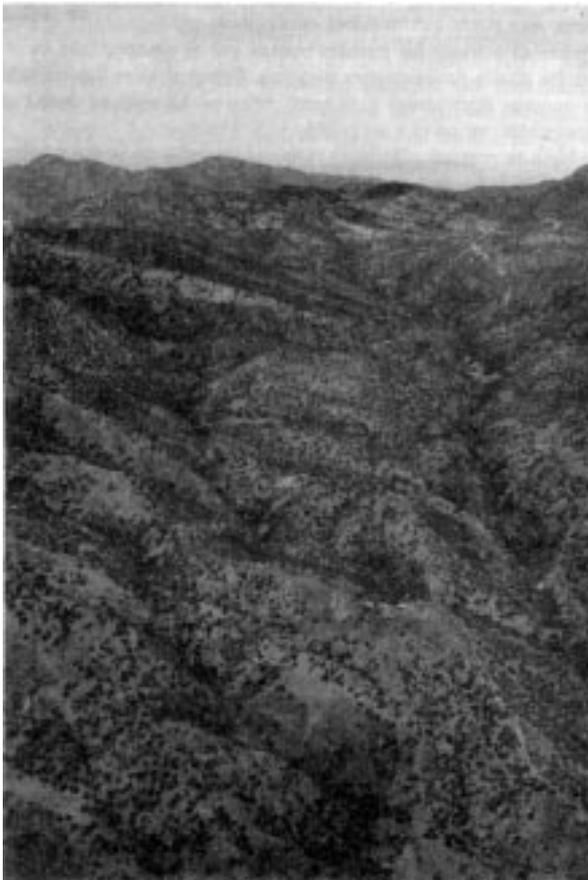
Espero que hayas comprendido muy bien estas palabras porque no te considero un niño. Por el contrario, pienso que estás maduro con un criterio suficiente y bastante conocimientos. Medita mis palabras y escucha a tu pueblo: no te cuesta nada. No es un camino difícil y fatigoso. Es el deseo de los dioses, es tu deber, es tu ser mismo, es tu pueblo. Es por ello que hice este largo discurso y es suficiente tomando en cuenta tu inteligencia, tu espíritu y tu corazón.

La ratificación de la designación fue realizada, como en la Colonia, por la autoridad del distrito, en este caso del presidente municipal de Mezquitic, Jalisco (tres días a pie de San Andrés Comiata).

Asistimos cerca de San Andrés Comiata a la ceremonia donde se sacrificaron animales (p. 198) para bendecir a las personas y a los bastones de mando por los chamanes. El regreso al pueblo fue encabezado por la bandera nacional. Lo cual demuestra que el pensamiento huichol asimila los elementos que no se oponen a sus prácticas. Igualmente, es necesario recordar que los símbolos de la bandera nacional (el águila y la serpiente) forman parte de sus representaciones indígenas milenarias, en consecuencia, no les son extraños (pp. 199-200). Después, las nuevas autoridades y los chamanes se reunieron en su templo, llamado *calihuey* (pp. 201-202).

Los nayerij y los warririka, como la mayoría de las etnias indígenas, supieron adaptarse a los elementos extraños. Ello muestra que la riqueza de las culturas jurídicas consuetudinarias es todavía visible. Riqueza que es necesario preservar y, sobre todo, conocer. Este estudio no fue realizado sino con el interés de aportar algunos elementos para la comprensión de dos culturas jurídicas todavía vigentes en México: la cultura jurídica estatal y la cultura jurídica consuetudinaria.

## LOS CORAS Y LOS HUICHOLAS

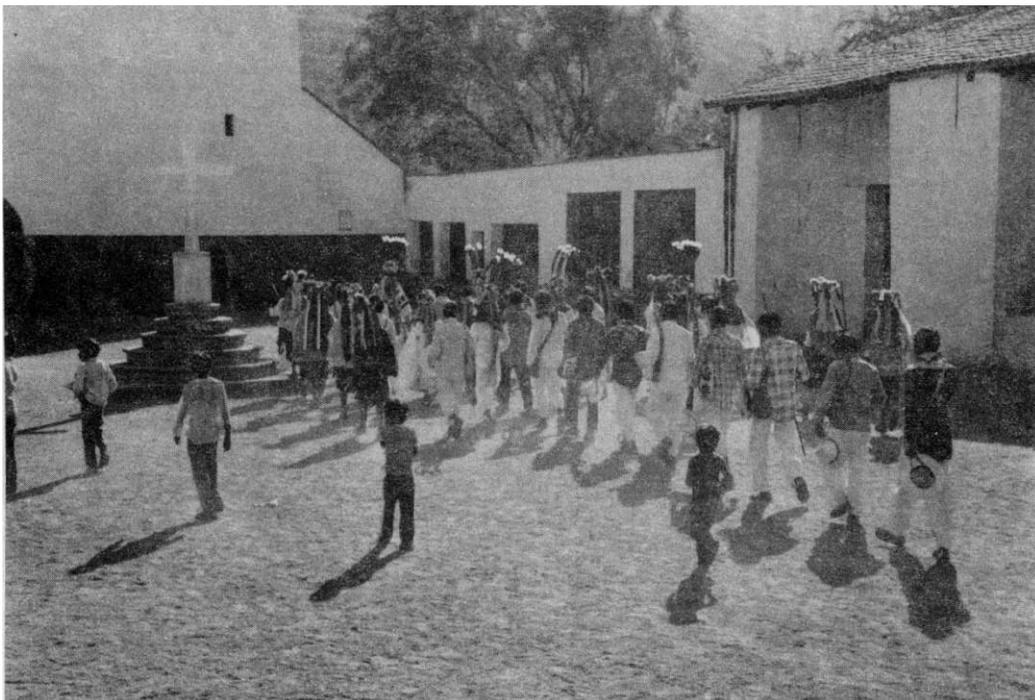


La Sierra Madre Occidental  
(La vida en las montañas)

## Los coras



La iglesia de Jesús María



## Las nuevas autoridades



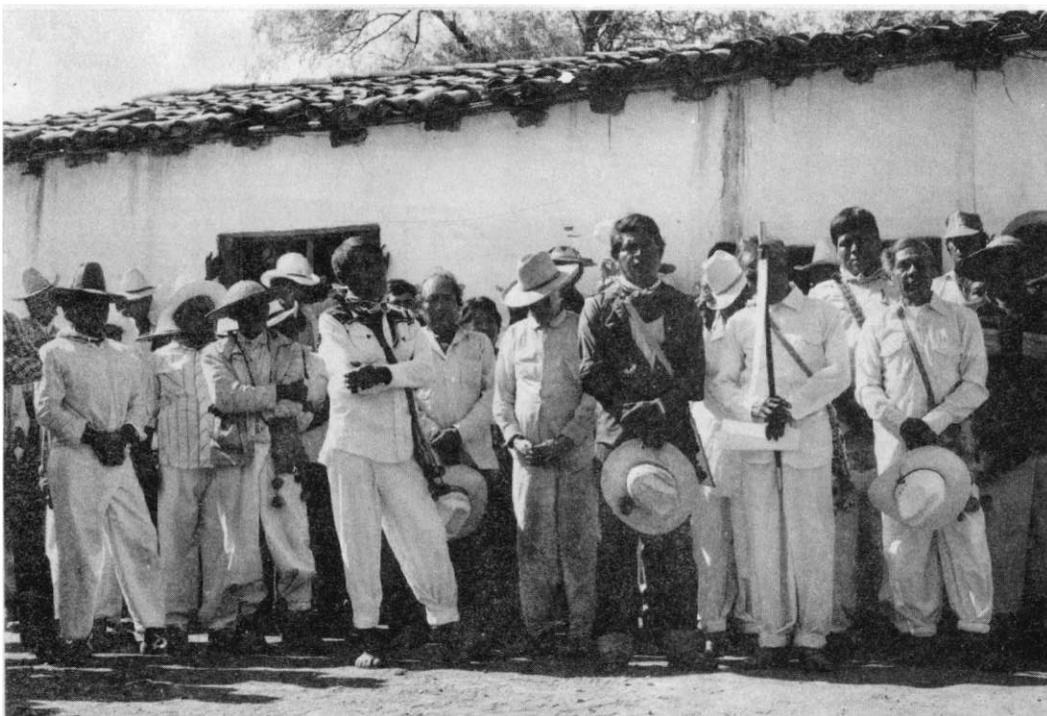
## La comida comunitaria



Los miembros del consejo de ancianos  
El nuevo gobernador cora  
El gobernador del estado de Nayarit  
El presidente municipal de El Nayar



Lectura de las reglas consuetudinarias  
Por escrito (en español)

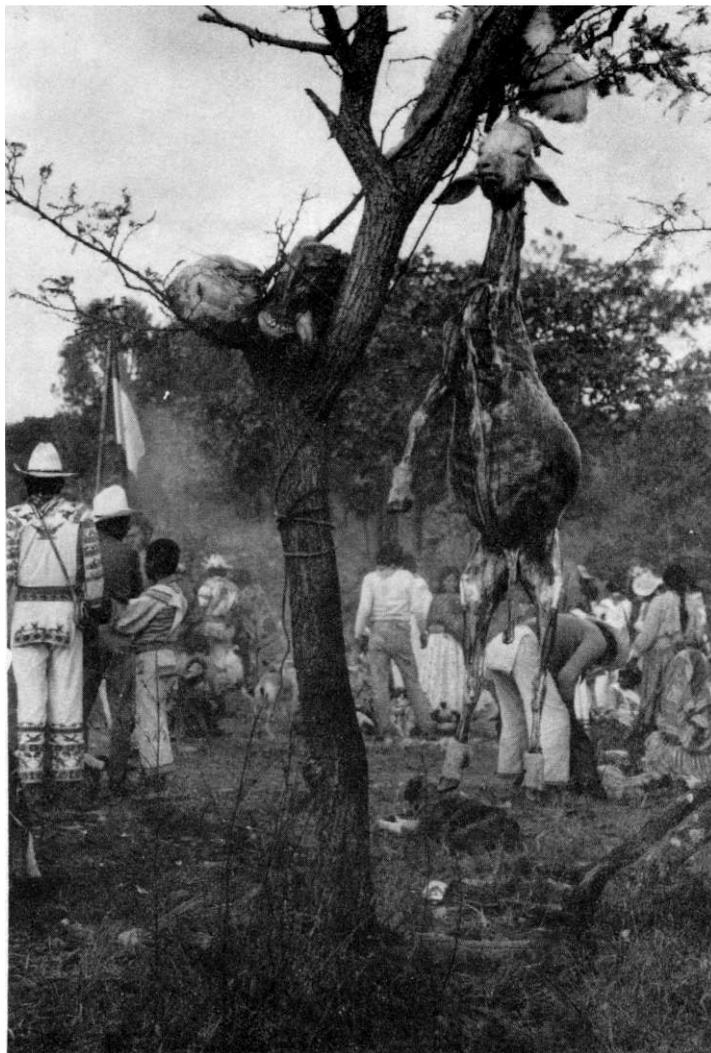


Oral (en cora)

## Los huicholes



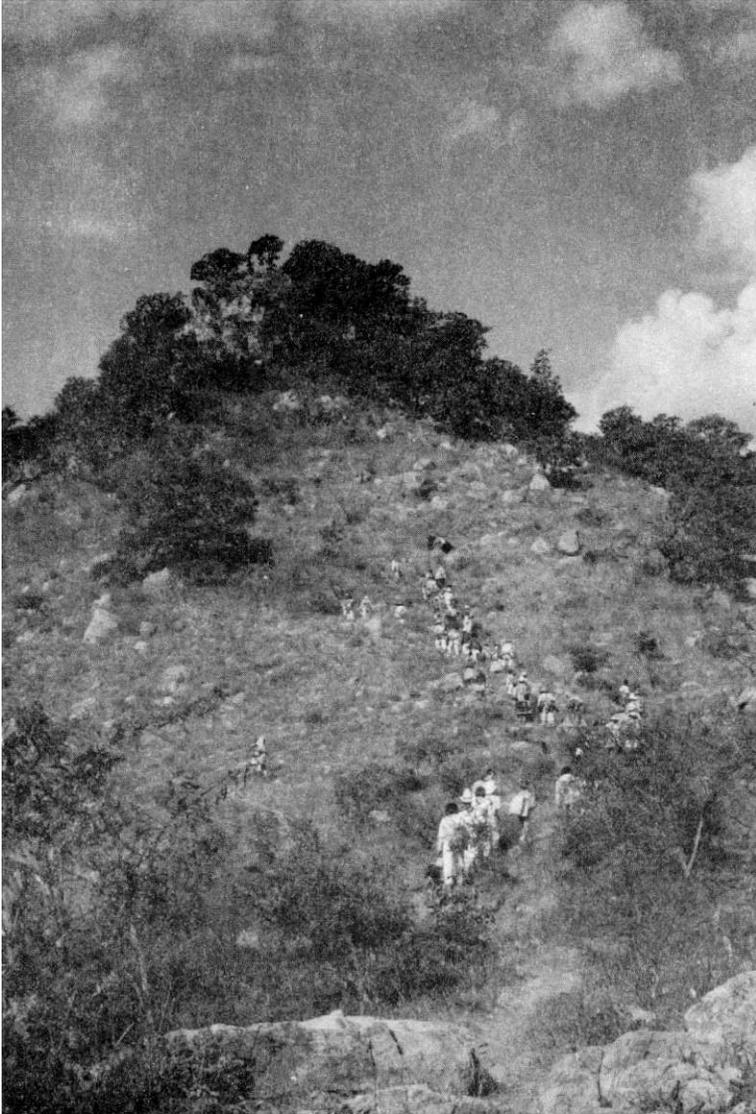
El nuevo gobernador y su familia



El sacrificio de animales

## ESTADO Y ETNIAS EN EL SIGLO XX

199



La bandera nacional encabeza el regreso al pueblo



El águila y la serpiente, símbolos milenarios andígenas



El *calihuey* (templo)



El interior del *calihuey*