

PERSPECTIVAS DE LA COMUNALIDAD EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE OAXACA

Bajo el Volcán, año 16, número 23, septiembre 2015-febrero 2016

Benjamín Maldonado Alvarado

Fecha de recepción: 25 de noviembre de 2014

Fecha de aceptación: 16 de enero de 2015

RESUMEN

En este texto se propone la comunalidad o modo de vida de los pueblos mesoamericanos en sus tres aspectos constituyentes: un modo de organización social que ordena y se desarrolla en una estructura residencial (la comunidad) a partir de una mentalidad colectiva. Esta comunalidad es confrontada por el individualismo y se vive en un difícil contexto de colonialismo interno, caracterizado como sistema totalitario que se niega al diálogo con lo diverso.

ABSTRACT

In this text the comunalidad or lifestyle of the Mesoamerican people in its three constituent aspects is proposed: A mode of social organization that organizes and develops in a residential structure (community) from a collective mentality. This comunalidad is confronted by individualism and lived in a difficult context of impoverishment and internal colonialism, characterized as totalitarian system that refuses to dialogue with diversity. *Palabras clave:* Pueblos indígenas, comunalidad, colonialismo, diálogo intercultural, Mesoamérica, diversidad

Comunalidad es el modo de vida de los pueblos originarios en Oaxaca,¹ compartido por los pueblos pertenecientes a la matriz civilizatoria mesoamericana. Este concepto no se refiere a un ámbito sino a una característica dentro de ese ámbito, es decir, no se refiere a la vida en el ámbito local, en la comunidad, sino a la forma como se vive y organiza la vida en las comunidades. El hecho de que esta comunalidad se exprese en el ámbito comunitario no significa que esté estrictamente reducida a él, pues la perspectiva de la autonomía de los pueblos indios basada en su reconstitución indica la necesidad de que la vida comunal se proyecte del territorio local al regional, del espacio comunitario al étnico.

La comunalidad está constituida por tres elementos: una estructura, una forma de organización social y una mentalidad. Esta mentalidad colectivista es el elemento a partir del cual las diferentes sociedades originarias han dado forma a su estructura y organización en los distintos momentos de su historia. Y esa mentalidad comunal es confrontada actualmente por el individualismo. Entonces, entendemos al individualismo como una mentalidad que también define estructuras sociales y formas de organización.

Percibimos a las comunidades indias como una casa cuyos sólidos cimientos están constituidos por el apretado tejido social que se conforma por las relaciones de parentesco y por la reciprocidad interfamiliar,² mientras que la casa es la vida comunal. Así, la comunidad india es entendida como un conjunto de familias que sobre la base de un tejido social intenso viven la vida comunal, al tiempo que la comunalidad es entendida como un modo de vida que se desarrolla en un contexto organizativo específico, que es el

¹ En el caso de Oaxaca, se trata de una propuesta teórica para entender a las culturas originarias y fue formulada por dos antropólogos indios. Para mayor información al respecto, consultar Maldonado (2002: 91-100), también disponible en la biblioteca del sitio www.antorcha.net

² Miguel Bartolomé (2003) ha estudiado recientemente los sistemas de parentesco de los pueblos oaxaqueños; y Alicia Barabas (2003) estudió los sistemas de reciprocidad.

tejido social comunitario. La comunalidad fuera de un tejido social comunitario no tiene, por tanto, muchas posibilidades de reproducción (Maldonado, 2002: 101-115).

EL CIMIENTO

Las relaciones que se establecen mediante matrimonio no se reducen a relaciones entre la pareja contrayente sino que es también y de manera importante una relación entre las familias de los nuevos esposos. En algunos casos, se trata de una relación interfamiliar que tiene un proceso de conformación que puede durar años, en los cuales se formaliza la relación entre estas familias, como en el caso de los mixtecos (Julián, 2004). Además de esta relación parental, existe el parentesco ritual, comúnmente conocido como compadrazgo, en el que se elige a una pareja o una persona para que acompañe a la familia en algún rito para alguno de sus miembros (ritos sacramentales o civiles, como las graduaciones escolares), aceptando la responsabilidad de sustituir a la cabeza de familia, cuando llegue a morir, en la atención al miembro para el que se practicó el rito. El compadrazgo establece formalmente a través del rito una relación especial entre los compadres y también entre el ahijado y su padrino. Mientras que a través del matrimonio las familias no pueden elegir con cuál familia emparentar –eso lo deciden los contrayentes–, en el compadrazgo sí es cada familia la que hace la elección. Estos dos tipos de parentesco amplían la parentela de cada familia, y el compadrazgo lo hace de una manera exponencial, pues se puede tener decenas de compadres: cada hijo implica un compadre en cada sacramento (bautizo, primera comunión, confirmación, matrimonio e incluso muerte), y también por la graduación en cada nivel escolar (kinder, primaria, secundaria, preparatoria y universidad); además, la familia puede tener compadres sin mediación de los hijos, por ejemplo, para vestir al Niño Dios en la fiesta de la Candelaria, o padrinos de imagen para

llevar a bendecir en alguna peregrinación, o padrinos de bendición de casa, etcétera.

El tejido social resultante de las relaciones de parentesco se muestra ya fuerte, pero además, las familias establecen relaciones con otras con las que no han emparentado ni emparentarán. Esto se realiza a través de una práctica social generalizada, que es la reciprocidad, la cual ha sido considerada como la ética de la vida comunal (Barabas, 2003). Consiste en la actitud permanente y no selectiva de dar para recibir, de compartir lo que se tiene para recibir lo mismo en un futuro, y se trata de una fuerte obligación moral: todo el que recibe algo está obligado a devolver lo mismo, ya sea trabajo, dinero o alimentos. Así, por voluntad, se comparte con los demás cuando se tiene algo de sobra, pero también se apoya cuando hay algún evento en el que se debe participar con algún don. Por ejemplo, cuando se asiste a una fiesta, cada familia –sea o no pariente de la familia organizadora– acostumbra llevar algún apoyo como kilos de tortillas, cajas de cerveza, litros de mezcal, bolsas de pan, dinero; la familia organizadora recibe los bienes y anota o registra la aportación de cada familia para que en un futuro, cuando asista a una fiesta a la casa de esa familia, le lleve exactamente lo mismo que le llevaron; esto sucede incluso en los velorios. La ruptura de este intercambio es considerada una inmoralidad grave y una forma de incapacidad o de falta de deseo para ser parte de la comunidad. A tal grado es fundamental esta reciprocidad, que si se recibe un don de alguna familia indeseable o con la que se tenga algún pleito, aun así se tiene que ser recíproco. Obviamente, una práctica tan extendida tiene fundamentos profundos, es decir, fundamentos míticos.³

³ En la comunidad zapoteca de San Antonino el Alto se recogió recientemente esta explicación mítica: “Después de que Adán pecó, le dijo Dios: ‘Adán, tú te vas a trabajar la tierra’. Adán se fue y cuando empezó a trabajarla, no se dejó; el terreno temblaba y bramaba.

”Le dijo Adán a Dios: ‘No quiere la tierra que la trabaje’. Le preguntó Dios: ‘¿Qué le ofreciste a la tierra?’. ‘Nada’, le contestó Adán. Dijo Dios:

De esta manera, las relaciones de parentesco y la práctica de la reciprocidad conforman un apretado tejido social que además se reconstituye constantemente, pues las relaciones interfamiliares y de reciprocidad son cotidianas y se reiteran en eventos como las fiestas comunitarias, que se celebran varias en el año.

LA CASA

Teniendo como base o cimientos este tejido social comunitario, se levanta la vida comunal. La comunalidad (Rendón, 2004) tiene cuatro elementos fundamentales y distintivos:

- el poder comunal
- el trabajo comunal
- la fiesta comunal
- el territorio comunal

El poder comunal

Consiste en el ejercicio local del poder y se realiza mediante dos instituciones comunales: la asamblea general de ciudadanos y el sistema de cargos. La asamblea es el máximo órgano de gobierno en el territorio comunitario, lo que significa que las autoridades comunitarias no están por encima de ella, sino que son solamen-

‘Ofrécete tú mismo. Dile: deja que yo viva; hoy que estoy vivo tú me mantienes, y cuando yo muera yo te mantengo a ti con mi cuerpo’.

”Adán se fue a la tierra y le dijo lo que le había dicho Dios. Y la tierra se dejó trabajar.

”Allí comenzó la costumbre de ofertar –continúa Tío Pablito–. Pero como no le pagamos mientras vivimos, le damos, en carácter de agradecimiento, una ofrenda en el terreno antes y después de cada cosecha. A la tierra se le brinda la ofrenda como promesa de la ofrenda última después de la muerte” (Prieto, 2000: 90).

te los ejecutantes de los acuerdos explícitos de la asamblea o de su voluntad implícita. La autoridad convoca a la asamblea cada vez que tiene dudas acerca de las decisiones que debe tomar o cuando los asuntos a tratar requieren del respaldo de la asamblea (Martínez, 1995; Díaz, 1989). Las discusiones en las asambleas son generalmente en la lengua originaria, que es una lengua oral. Esto permite que todos los asambleístas participen y entiendan los asuntos que se tratan.⁴ El sistema de cargos es el sistema de puestos de gobierno comunitario.⁵ Todos los ciudadanos tienen la obligación interna (no es una obligación constitucional) de servir gratuitamente a su comunidad durante varios años de su vida (en promedio, más de diez años) en los diversos cargos, desde los jóvenes que empiezan desempeñándose un año como topiles o policías, hasta los adultos y ancianos que sirven como presidentes municipales durante tres años.⁶ No se trata sólo de cargos civiles, sino

⁴ Un aspecto trascendental de la asamblea comunal es que construye a un sujeto social (la comunidad), y este sujeto real tiene por lo tanto representantes legítimos (sus autoridades) cuando han sido elegidos por este sujeto. En esta perspectiva, la ausencia de una asamblea por cada distrito electoral hace que no exista un sujeto social que pueda ser “legítimamente” representado por un diputado dentro del poder legislativo de la nación; o el hecho de que los grupos etnolingüísticos no estén articulados como pueblo a través de una asamblea, impide que haya representantes de cada grupo y es la base para mostrar la ilegitimidad de quienes se ostentan como representantes de los indios o de algún pueblo originario. No se trata sólo del tipo de elección sino de la construcción del sujeto a través de una asamblea real y activa.

⁵ Un profundo estudio etnohistórico de este sistema en Oaxaca fue realizado por John Chance y William Taylor (1987).

⁶ Cristina Velásquez (2000) ubica 7 tipos de cargos: los de administración de justicia (Alcalde y suplentes, secretarios), los de Ayuntamiento (Presidente municipal, agentes, Secretario, síndico, regidores, comandante de policía, topiles), los agrarios (Presidente del Comisariado de Bienes Comunales o del ejido, presidente del Consejo de Vigilancia, encargados de unidades de aprovechamiento forestal, etc.), los religiosos (Mayordo-

también religiosos y agrarios, dando por resultado que el número de personas que sirven en una comunidad de mil 500 habitantes llegue a ser de 200 (Morales y Camarena, 2005). Durante su tiempo de servicio, el carguero tiene además que hacer gastos, como organizar comidas rituales y, en el caso del mayordomo, organizar y patrocinar alguna fiesta comunal. El carácter obligatorio del cumplimiento de estos cargos es estricto y todos deben cumplir con ellos cuando son electos, incluyendo a los migrantes, quienes a veces pueden poner a un sustituto –dependiendo del cargo para el que se les eligió–, pero que en ocasiones tienen que dejar su trabajo en los Estados Unidos o en alguna ciudad de nuestro país, para regresar a su comunidad a ser autoridad durante un año o tres, dependiendo del cargo.

Tenemos entonces que los indios son personas acostumbradas a ejercer el poder, dado que durante varios años son autoridades de diverso rango en la comunidad y permanentemente son parte del máximo órgano de poder, que es la asamblea.

El trabajo comunal

Son dos las formas del trabajo comunal: el tequio y la ayuda mutua. El tequio es el trabajo gratuito que todos los ciudadanos tienen obligación de dar para realizar obras de beneficio comunitario. Cuando las autoridades municipales convocan a realizar tequio para reparar el camino de acceso, acarrear material de construcción, hacer zanjas o pintar algún edificio público, los ciudadanos deben asistir durante todo el día con sus instrumentos de trabajo.

mos, fiscales, sacristanes, Mayor de Iglesia, topiles, madrinas, etc.), los de gestión para el desarrollo (comités de salud, de las escuelas, de la tienda comunitaria, de agua potable, etc.), los de intermediación (Tiquitlato, embajador, etc.) y los de festividades (Junta patriótica, de festejos, etc.). Además, están los consejos de ancianos, principales o caracterizados. Como servicio exento de cargo, están los músicos de la banda.

Algunas comunidades tienen días fijos para hacer tequio sin necesidad de convocatoria; por ejemplo, todos los domingos; y en otros casos la autoridad convoca mediante aviso con los topiles o repicando la campana de la iglesia o tocando el cuerno de toro o el caracol. Si alguna persona no asiste debe justificar su falta y generalmente pagar una multa o compensar su inasistencia, pero si alguien se niega a asistir al tequio puede llegar a ser encarcelado. Cuando el trabajo gratuito y moralmente obligatorio no es para obras de beneficio comunitario sino para beneficio familiar, se llama ayuda mutua, y tiene diversos nombres en las lenguas originarias, siendo el más conocido el de *guelaguetza*.⁷ Cuando alguien, por ejemplo, va a construir una casa, llama a varios familiares y vecinos para que le ayuden gratuitamente. Durante la obra les debe dar de comer y beber, y cuando alguno de ellos requiera su apoyo, tiene la obligación moral de acudir. En estas obras no hay ni puede haber pago alguno, porque, por un lado, se recurre al trabajo gratuito recíproco precisamente por carencia de dinero, y por otro lado, porque la mediación del dinero rompería la reciprocidad: una relación pagada no tiene por qué ser recíproca.

Prácticamente, son incontables las horas que durante su vida trabaja una persona haciendo obras de beneficio para su comunidad o para familias, y al igual que en el ejercicio del poder, este trabajo se dona con gusto, por gusto, de manera que en los tequios y obras familiares la alegría está siempre presente, generalmente concluyendo con comer platillos preparados por las mujeres y tomando cerveza o mezcal. Es muy común que los niños asistan a las

⁷ Como un espectáculo turístico creado en 1932, se llama *Guelaguetza* a una fiesta gubernamental organizada cada año el tercer y cuarto lunes de julio, consistente en presentar danzas y bailes de diversas regiones. Se le dio ese nombre porque los grupos de baile llevan productos regionales que reparten entre el público al final de su actuación (Lizama, 2002). Pero la *guelaguetza* (llamada también *guesa*, *gozona* o *mano vuelta*) es una antigua práctica de ayuda mutua interfamiliar, que no tiene una fecha única de realización.

asambleas por momentos, así como a los tequios, compartiendo y aprendiendo el gozo y el peso de ser comunidad.

El cumplimiento de las obligaciones está íntimamente ligado al otorgamiento de derechos: una persona que no cumple con sus obligaciones, no tiene derechos. Quien se aleja de la comunalidad se aísla de la comunidad, es decir que quien se niega a expresar constantemente su deseo de ser parte de la comunidad a través de la participación en la vida comunal, está expresando su deseo de no ser parte integral de esa comunidad, por lo que es rechazado y puede llegar a ser desposeído de sus terrenos e incluso expulsado de la comunidad. Es el fondo individualista del conflicto, más que su apariencia religiosa, lo que ha provocado expulsiones en comunidades de Oaxaca.

En las comunidades se vigila celosamente que todos cumplan con sus obligaciones no solamente para constatar la reiteración del deseo de ser comunidad, sino además porque es un mecanismo de igualación simbólica: no existe ninguna comunidad que no sea de iguales, y la desigualdad puede romper la unidad cuando no es controlada, por lo que el cumplimiento general de obligaciones iguala a los desiguales de manera simbólica. No importa que se trate de un campesino pobre o del dueño de una tienda, todos tienen obligación de cumplir con el poder y el trabajo comunales, y ese cumplimiento los hace suficientemente iguales para ser comunidad. Por ello es que la comunidad vigila que no haya quien evada sus obligaciones, porque ese hecho desnuda a la desigualdad, muestra que alguien tiene privilegios, y ninguno los debe tener.

La fiesta comunal

Las fiestas en las comunidades (no las ceremonias cívicas, sino las festividades patronales y religiosas) son comunales por varios motivos: uno es que se organizan siempre en un contexto de comunalidad, es decir, de ayuda mutua y reciprocidad; y otro es que, aunque se trate de fiestas familiares como bodas o bautizos, las puertas de

la casa están abiertas a recibir a todo el que quiera asistir, y no son selectivas. En el modo de vida comunal, las fiestas juegan un papel trascendental porque también son los momentos en que se vive la expresión de la identidad en varios aspectos reunidos, como la música, danza, vestido, gastronomía, lengua y comunalidad. Y estos momentos duran varios días cada uno y son bastante frecuentes, pues debemos considerar que si bien son varias las fiestas comunitarias y familiares que se organizan anualmente en cada comunidad, no son las únicas en las que se participa, pues la gente de cada comunidad asiste a fiestas de las comunidades vecinas. Esta relación festiva intercomunitaria es la que, junto con la relación de intercambio comercial, han constituido la base principal en la construcción social de las regiones interétnicas.

El territorio comunal

Finalmente, el cuarto elemento fundamental de la comunalidad es el territorio. Es comunal porque generalmente no está dado por el gobierno mexicano en propiedad individual a cada habitante de la comunidad, sino que está dado como terreno comunal e indivisible a la comunidad, representada por sus autoridades agrarias. Cada comunidad otorga terrenos y reconoce como poseedores legítimos a cada familia, pero cuando ésta incumple sus deberes puede despostrar a la familia, recuperando el terreno del que es propietaria reconocida. Pero el terreno comunitario y regional, en general el territorio étnico, no sólo es comunal por su tipo de propiedad agraria, sino también por la expresión de lo sobrenatural que hay en él. Todas las comunidades tienen en su territorio distintas formas de presencia sagrada y sobrenatural (Barabas, 2003a). Las cosmovisiones originarias están basadas precisamente en la idea de que la vida se hace no por una relación binaria Hombre-Naturaleza, en la que el humano domina a lo natural, sino que se hace por una relación tripartita entre humanos-naturaleza-sobrenaturales, y éstos no pueden ser dominados por los humanos, de manera que la relación entre las tres

partes debe ser de convivencia y de mutuo conocimiento (Maldonado, 2004). Lo sobrenatural ocupa el territorio natural y para convivir con ellos debemos los humanos de pedirles permiso y tratarlos con respeto, lo que se hace a través de rituales, que establecen una relación de reciprocidad: al dueño del rayo se le dan ofrendas para que en reciprocidad haga llover cuando es necesario.

Los cuatro elementos característicos del modo de vida comunal completan el tejido social conformado por la estructura comunitaria, y en conjunto constituyen la forma de ser comunal en las comunidades originarias.

Como hemos podido ver, la característica más frecuente de la comunalidad es la donación de trabajo: se trabaja gratuitamente siendo autoridad en algún cargo, también dando tequios y apoyos recíprocos en obras y en fiestas. Esta donación constante de trabajo es sumamente pesada, pero siempre se hace con gusto. El “gusto” es una categoría de análisis indispensable para entender la vida comunal, pues las pesadas obligaciones se hacen con gusto, e incluso por gusto se gasta más o se trabaja más para compartir con la parentela o con la comunidad. Cuando se patrocina una fiesta comunitaria, la familia gasta a veces su presupuesto de varios años, pero lo hace con gusto, lo que significa no solamente que lo hace con alegría sino con voluntad. Es frecuente que familias de escasos recursos no esperen a ser electos para patrocinar una fiesta y lo pidan, habiendo casos de comunidades en que ya se han anotado patrocinadores de la fiesta grande para los próximos 10 ó 20 años.

De una manera esquemática, podemos decir que mientras la cultura de los pueblos originarios es comunal, el modo de vida de los no-indios es individual, lo que permite identificar a los indios en Oaxaca: más allá de la continuidad o pérdida de la lengua originaria como primera lengua, identificamos a los indios por su ser comunal, por la estructura comunal de su sociedad y, sobre todo, por la participación personal y familiar en la construcción y reconstrucción de esa estructura comunal. La pérdida lingüística resultante de décadas de dominación etnocida afecta profundamente la reproducción cultural, pero a estas transformaciones culturales puede

subsistir la estructura social comunal. Un ejemplo es el sistema de elección de autoridades municipales: desde 1995 el gobierno oaxaqueño aceptó legalmente que en 418 de los 570 municipios que conforman el estado de Oaxaca dicha elección no se haga por el sistema de partidos políticos sino conforme a su práctica tradicional, llamada de “usos y costumbres”, que consiste en poder elegir a sus autoridades sin necesidad de urnas ni de partidos políticos, sino en asamblea comunal y de acuerdo con las reglas del sistema de cargos. Esto significa que 418 municipios están organizados de acuerdo con la tradición comunal, pero no son 418, sino 250 los municipios en los que más de la mitad de su población fue registrada como hablante de alguna lengua indígena en el censo gubernamental del año 2000. Resulta entonces que en 168 municipios de tradición comunal la lengua originaria se ha ido abandonando.

El individualismo desarraiga –con más fuerza que la pérdida lingüística– a los miembros de los pueblos originarios de su ser indio, pues implica una forma y un concepto de vida incompatible e intraducible con respecto a la pesada vida comunal.

La comunidad es el ámbito natural de la vida comunal. Fuera de ella no existen las condiciones estructurales para que se reproduzca (Maldonado, 2002). Esas condiciones adversas son las que se encontraron los migrantes oaxaqueños y son las que revirtieron de diversas maneras. La comunidad oaxaqueña fue rota por el desarrollo capitalista, y su restitución está cimentada en la vida comunal.

EL CONTEXTO EN QUE SE VIVE LA COMUNALIDAD: EL COLONIALISMO INTERNO

En 1965 Pablo González Casanova proponía el concepto de colonialismo interno para entender desde la sociología las razones

del subdesarrollo mexicano.⁸ Encontraba que el tipo de relaciones existentes en una sociedad plural, resultante de la conformación del Estado-nación mexicano sobre un territorio poblado históricamente por múltiples pueblos originarios, había generado una relación desigual signada por el desarrollo del capitalismo después de la Independencia. Para él

el problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada (González Casanova, 1978: 104).

Agrupar los datos disponibles para hacer un gran esbozo del colonialismo interno que cambia según las regiones que se analicen y los tiempos a que nos refiramos, pero que constituye la base de una argumentación sólida:

⁸ Él expresaba sus dudas acerca de la pertinencia del concepto, en el sentido de que tenía que demostrar su utilidad: “Las preguntas ante la proposición de una nueva categoría para el estudio del desarrollo, como lo es el colonialismo interno, serían: ¿Hasta qué punto esta categoría sirve para explicar los fenómenos de desarrollo desde un punto de vista sociológico, en su mutua interacción, en análisis integrales y analíticos? ¿Hasta qué punto esta categoría no va a registrar los mismos fenómenos que registran las categorías de la ciudad y el campo, de las clases sociales, de la sociedad plural, de los estratos? ¿Cómo impedir el que se use o vea esta categoría con la vaguedad, el sentido emocional o irracional, agresivo, difuso con que se emplean y miran las categorías que aluden a los conflictos sociales, y que entran automáticamente en los procesos de racionalización y justificación de las partes?” (González Casanova, 2006: 188). Me parece que don Pablo ha mostrado insistentemente durante años que el concepto no solamente es pertinente sino que se convierte en un arma para la descolonización al permitir entender la lógica y estructura de lo que se enfrenta.

Todos y cada uno de estos fenómenos corresponden a la esencia de la estructura colonial y se encuentran en las definiciones del colonialismo desde Montesquieu hasta Myrdal y Fanon; todas ellas se encuentran dispersas en los trabajos de los antropólogos y viajeros de México y constituyen el fenómeno del colonialismo interno, característico de las regiones en que conviven el indígena y el ladino, pero característico también de la sociedad nacional en la que hay un continuum de colonialismo desde la sociedad que reviste íntegramente los atributos de la colonia hasta las regiones y grupos en que sólo quedan resabios (González Casanova, 1978: 107).

Siguiendo con su razonamiento, González Casanova encuentra que la idea de colonialismo interno es una herramienta analítica útil y necesaria para comprender al México actual y, sobre todo, para las perspectivas históricas que se puedan formar los pueblos originarios. Señala varios temas a los que se deberá poner atención:

Reparando en el caso de México vemos que el colonialismo interno tiene varias funciones explicativas y prácticas, cuyas tendencias y desviaciones ameritan analizarse como hipótesis viables en instituciones similares:

1. En las sociedades plurales las formas internas del colonialismo permanecen después de la independencia política y de grandes cambios sociales como la reforma agraria, la industrialización, la urbanización y movilización.

2. El colonialismo interno como *continuum* de la estructura social de las nuevas naciones, ligado a la evolución de los grupos participantes y marginalizados del desarrollo, puede constituir un obstáculo más a la integración de un sistema de clases típico de la sociedad industrial, y oscurecer de hecho la lucha de clases, por una lucha racial. Los estereotipos colonialistas, la “cosificación” y manipulación que los caracteriza se pueden encontrar en el *continuum* colonialista y explicar algunas resistencias seculares a la evolución

democrática de estas sociedades así como una incidencia mayor de los conflictos no institucionales.

3. El colonialismo interno explica en parte, el desarrollo desigual de los países subdesarrollados, en que las leyes del mercado y la escasa participación y organización política de los habitantes de las zonas subdesarrolladas juega simultáneamente en favor de una “dinámica de la desigualdad” y en contra de los procesos de igualitarismo característicos del desarrollo” (González Casanova, 2006: 204-205).

LA DOMINACIÓN TOTALITARIA

El colonialismo está atravesado por el totalitarismo en el sentido en que lo plantea Robert Jaulin:

El totalitarismo es un sistema que niega cualquier alianza de una cultura con las demás culturas, es decir que el nivel macrocultural para un sistema totalitario es un nivel negativo, de negación, y por tanto el nivel macrocultural no existe para el totalitarismo, no existe puesto que ese universo existe sólo en tanto que hay alianzas, apertura, relaciones positivas entre las alianzas produciendo ese universo, es decir, produciendo relación reflexiva, relación de compartir entre las culturas (Jaulin, 1989: 78).

Jaulin llama nivel macrocultural a las alianzas que establecen las culturas, entre ellas, un conjunto de alianzas que significa relación positiva, de no negación. En los términos actuales, se trata de una relación intercultural como diálogo. Y el colonialismo totalitario niega esas alianzas, pretende la totalidad a costa de destruir a las demás culturas.

Para ello, el totalitarismo se extiende –esa es su condición natural–, expande su presencia destruyendo culturas diferentes a la de la cultura que lo adoptó:

Por definición, el totalitarismo existe porque se extiende, y su problema no es mantenerse en vida como un universo bien delimitado dentro del espacio, sino extenderse dentro del espacio y, obvio, del tiempo (Jaulin, 1989: 80).

En la perspectiva del tiempo, se percibe una de las diferencias fundamentales entre las culturas totalitarias y las que no lo son. Se trata de su visión de los momentos históricos. Para el totalitarismo, la vida es permanente proyecto absoluto, universal, mientras que para las culturas originarias no; para las culturas totalitarias,

el pasado es siempre lo de menos, la parte muerta, lo que por suerte ha cambiado, lo que era necesario cambiar (por ejemplo lo salvaje). Hacia el futuro esa cultura se define por una falta de cosas y en base a conceptos que son infinitos. Su principio fundamental se refiere a conceptos infinitos o trascendentes (por ejemplo el Dios que hizo a los hombres) y nunca a la cultura como tal, como ya hecha. Siempre hay que hacerla y estamos en camino. El universo por lo tanto es negativo, es negado, lo negamos refiriéndolo a nosotros mismos. Integrar a las demás culturas es disolverlas dentro de lo nuestro negativo (Jaulin, 1989: 81-82).

Esta visión totalitaria del mundo por construir no es compartida por las culturas originarias, salvo cuando han sido colonizadas y la enajenación ha implicado penetración del imaginario. Es importante notar que esa fuga permanente hacia el futuro incluye distintas formas de expresión, algunas de las cuales parecerían ser lo contrario, y allí radica la importancia de la crítica de Jaulin, para observar que las propias fuerzas de transformación pueden ser fuerzas atravesadas por el totalitarismo: Al abundar en el universo que esas culturas totalitarias, etnocidas y colonialistas persiguen, señala que

el universo que tenemos que hacer puede ser la vida en el Más allá, en un paraíso, o puede ser el paraíso de la cultura internacional del proletariado, o la visión evolucionista y

progresista de un mundo industrial, moderno, o lo que sea. Pero siempre es un mundo único y por hacer, al contrario de las culturas que corresponden a un mundo plural y hecho (Jaulin, 1989: 80).⁹

En suma, si el totalitarismo es por definición la negación etnocida de las culturas distintas y por lo tanto la negación de cualquier diálogo con esas otras culturas, y el colonialismo es totalitario, ¿cómo puede haber diálogo intercultural en un ámbito que sigue siendo colonial y, por tanto, totalitario? La comunalidad se muestra como la base etnopolítica para construir ese diálogo.

BIBLIOGRAFÍA

- Barabas, Alicia (2003). "La ética del don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad", en: *La comunidad sin límites*, S.Millán y J.Valle (Coords.), INAH, México.
- Barabas, Alicia (2003a). "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en: *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, A.Barabas (Coord.), Vol. I, INAH, México.

⁹ Robert Jaulin no está diciendo que el mundo hecho de las culturas originarias sea un mundo inmóvil y eterno: "La cultura es la manera total que tienen los hombres de organizarse entre ellos. La cultura siempre totaliza (no es totalitaria sino que totaliza) y el juego de vivir lo escogemos de tal o cual forma, lo inventamos y tenemos la libertad de inventar ese juego. Al principio del juego de vivir hay tal situación y empezamos con esa totalidad, pero no significa que queramos cambiar ese conjunto ni el modelo abstracto que conlleva y tampoco significa que neguemos su cambio. La cultura nunca ha sido un universo encarcelado en sí mismo, ni inmóvil. Siempre plantea el problema de modificarse, de inventarse, aun cuando sea a algo idéntico. La cultura es siempre móvil, plural y abierta. Más bien, el totalitarismo es el que es inmóvil, en su falta de conjunto" (Jaulin, 1989: 82).

- Bartolomé, Miguel (2003). "Sistemas y lógicas parentales en las culturas de Oaxaca". En S. Millán y J. Valle (Coords.), *La Comunidad sin Límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México, vol. I*. México: INAH.
- Clastres, Pierre (1981). *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa.
- Chance, John y Taylor, William (mayo-junio, 1987). "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana". Suplemento de *Antropología*, Boletín del INAH, 14.
- Díaz, Floriberto (1989). "Principios comunitarios y derechos indios". En *La visión india. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos*. Leiden, Holanda: Musiro.
- González Casanova, Pablo (1978). *La democracia en México*. México: Era, Serie Popular.
- González Casanova, Pablo (2006). "El colonialismo interno". En *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/gonzalez/colonia.Pdf>
- Jaulin, Robert (1973). *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Jaulin, Robert (1989). "Los indios y las máscaras del totalitarismo" (entrevista). *El Medio Milenio*, 5, pp. 77-89. Oaxaca.
- Jaulin, Robert (Comp.) (1979). *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Julian Caballero, Juan (2004). "El Sampalilú (alianza matrimonial Mixteca)". En A. Barabas, M. Bartolomé y B. Maldonado (Coords.), *Los pueblos indígenas de Oaxaca, Atlas etnográfico*. México: INAH-FCE-SAI.
- Lizama, Jesús (2002). "La máxima fiesta de los oaxaqueños. Algunas consideraciones sobre la Guelaguetza de los Lunes del Cerro". *Cuadernos del Sur*, 17, Oaxaca.
- Maldonado, Benjamín (2002). *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*. Oaxaca: INAH-Oaxaca/Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado/Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca/Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales.

- Maldonado, Benjamín (2004). *Lo sobrenatural en el territorio comunal. Propuestas para el estudio de la geografía simbólica en la educación intercultural de Oaxaca*. Oaxaca: Fondo editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Col. Palabras Mínimas.
- Martínez Luna, Jaime (marzo-abril. 1995). “¿Es la comunidad nuestra identidad?” *Ojarasca*, 42-43, *La Jornada*, México.
- Morales, Teresa y Camarena, Cuauhtémoc (2005). “Negociando el futuro: los cambios en el sistema de cargos de Santa Ana del Valle, Oaxaca”. *Humanidades. Revista del Instituto de Investigaciones en Humanidades de la Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca*, 3.
- Prieto, Ana María (2000). *Vivimos para morir, morimos para vivir. Vida-muerte-vida, realidad indisoluble para los zapotecos de San Antonino el Alto, Oaxaca*. Chihuahua: Instituto Chihuahuense de la Cultura/ Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Col. Solar, Serie Horizontes.
- Rendón, Juan José (2004). *La comunalidad o modo de vida comunal de los pueblos indios. Tomo I*. México: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
- Velásquez, Cristina (2000). *El nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*. Oaxaca: Instituto Estatal Electoral.

