

La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos.¹

Juan Pedro Viqueira
CIESAS-Sureste

Introducción.

Hasta fechas recientes, el concepto de comunidad ha constituido el sustento principal de la gran mayoría de los estudios sobre los indios en México. Los antropólogos, por lo general, solían limitar sus investigaciones al marco de una comunidad o en el mejor de los casos a un conjunto reducido de éstas. Los historiadores, aunque abordaban espacios mucho más amplios, utilizaban muy a menudo a la comunidad como un tipo ideal que les permitía explicar los fenómenos que analizaban.

En este trabajo nos proponemos mostrar de qué manera este concepto funcionó como uno de los principales paradigmas que orientaron el desarrollo de los estudios antropológicos e históricos en México, y constituyó el substrato común sobre el que se levantaron las principales polémicas teóricas.

¹ Una primera versión de este texto formó parte del trabajo final para obtener, en 1988, el *Diplome d'Etudes Approfondies* (DEA) en *L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris, Francia bajo la dirección de Jean-Pierre Berthe, a quien agradezco su apoyo y sus acertados consejos.

Tönnies y el concepto de comunidad.

El concepto de comunidad debe mucho a los trabajos de Ferdinand Tönnies, especialmente a su libro *Comunidad y asociación*. A partir de los estudios de derecho comparativo de Henry Maine e influido por algunas de las ideas de Karl Marx, Tönnies distinguió dos tipos extremos de relaciones sociales: las que se daban en la comunidad, la "Gemeinschaft" y las que se daban en la sociedad, la "Gesellschaft". Las primeras dimanaban del consenso tradicional de las voluntades, mientras que las segundas lo hacían de la regulación racional y contractual de los intereses individuales contrapuestos. La comunidad —escribió Tönnies—:

"(Se basa) en el consenso de las voluntades, descansa en la armonía y se desarrolla y ennoblece mediante las tradiciones, las costumbres y la religión... Hay ... un sistema común y obligatorio de derecho positivo, de normas impositivas, que regulan las relaciones entre las voluntades. Tiene sus raíces en la vida familiar y su base en la propiedad de la tierra. En lo esencial determina sus formas el código de tradiciones y costumbres. La religión consagra y glorifica esas formas de la voluntad divina, es decir, interpretadas por la voluntad de sabios y gobernantes."²

Este párrafo contiene las principales líneas de investigación que antropólogos e historiadores de las comunidades indias mexicanas van a desarrollar durante varias décadas: la homogeneidad económica y espiritual (consenso de voluntades, armonía); la religión y la tradición como formas de control social; el parentesco como base de la organización social; el papel dirigente de los "principales"; y la propiedad de la tierra como principal fuente de cohesión social. Las primeras líneas de investigación serán desarrolladas especialmente por los antropólogos mientras que la última lo será más bien por los historiadores.

² F. Tönnies, *Comunidad y asociación*, pp. 267-282.

La comunidad india: ¿supervivencia prehispánica o creación colonial?

La comunidad como supervivencia prehispánica.

Robert Redfield fue uno de los primeros antropólogos en utilizar en forma sistemática los conceptos de comunidad y sociedad en el estudio de los procesos de aculturación en México. En su obra *Folk Culture of Yucatán* se propuso estudiar la transformación de la cultura folk en urbana, comparando cuatro poblaciones que se hallaban —según él— en distintas etapas evolutivas de una misma escala lineal. Estas poblaciones eran Mérida (la ciudad), Dzitas (la villa), Chan Kon (el pueblo campesino) y Tusik (la tribu). La región en que se ubicaban estas cuatro poblaciones, Yucatán, tenía la ventaja —según él— de que:

"The history is already known to have been very simple: a single Indian culture came in contact with Spanish colonial society four hundred years ago and remained largely undisturbed by other influences or local movements until the introduction of more modern ways through a single port and a single city".³

De tal forma que mientras más se alejaba uno de Mérida, el centro que irradiaba los patrones de conducta urbana, más predominantes se volvían las tradiciones arcaicas y primitivas. Así las comunidades más alejadas como Tusik se caracterizaban por una gran homogeneidad económica y espiritual, una división del trabajo elemental, una tecnología rudimentaria, una cultura altamente organizada y poco secularizada, y un escaso desarrollo de los comportamientos individualizados.⁴ En cambio a medida que se

³ R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatán*, p. 341.

⁴ *Ibid*, pp. 13 y 16-18.

acercaba uno a Mérida aumentaba la división social del trabajo, la organización basada en el parentesco perdía fuerza, la religiosidad —tanto la de origen católico como la india— decrecían, y se multiplicaban las posibilidades de elección de los individuos.⁵

Este ordenamiento espacial era al mismo tiempo temporal. En el pasado las poblaciones cercanas a Mérida habían tenido una cultura similar a la que predominaba en ese momento (1941) en los pueblos y aldeas alejados, y éstos en su evolución histórica tendrían que recorrer las etapas ya superadas por los pueblos más sujetos a la influencia de Mérida:

"Following the line of thought we are made to see that the investigation in Yucatan has been, in parvo, a study of certain aspects of the historic process of civilization itself".⁶

Sin embargo este modelo hacía caso omiso de diversos hechos históricos "que el mismo Redfield conocía" y que ponían en entredicho todos los postulados en los que se basaba. Las poblaciones más alejadas no eran aldeas ancestrales aisladas de las influencias occidentales, sino que eran de reciente creación y estaban habitadas por indios que se habían sublevado durante la guerra de castas y que habían buscado refugio en la selva. Muchos de los indios provenían de haciendas próximas a los centros urbanos y durante la rebelión habían mantenido estrechos contactos con los ingleses de Belice que les proveían de armas.⁷

A pesar de sus ingenuidades, de su rechazo a tomar en cuenta los hechos históricos concretos sustituyéndolos por una secuencia evolutiva abstracta, *The Folk Culture of Yucatán*, inspiró a decenas de antropólogos que se lanzaron en busca de más comunidades "aisladas" en las que se mantuviera viva, en su pureza original, la cultura prehispánica.

⁵ *Ibíd.*, p. 338.

⁶ *Ibíd.*, p. 349.

⁷ Véase al respecto el excelente libro de N. Reed, *La guerra de castas en Yucatán*.

Las miradas se dirigieron entonces hacia los indios lacandones a los que se les declaró sobrevivientes y herederos de la civilización maya a pesar de que sus formas de vida primitivas, y sus conocimientos y tecnologías rudimentarias evidentemente no podían ser aquéllas que habían caracterizado el esplendor de la civilización maya. Hoy en día se sabe que los actuales lacandones son indios yucatecos que huyeron de las regiones controladas por los españoles y que sólo a fines del siglo pasado se instalaron en la selva en la que hoy se les encuentra.⁸

Quien llevó estos planteamientos a sus límites extremos fue Evon Z. Vogt en sus estudios sobre los Altos de Chiapas. Para este antropólogo, los tzotziles mantenían viva no sólo la cultura de los tiempos prehispánicos, sino incluso aquélla anterior a la expansión de los pueblos del altiplano central (Siglo X D.C.):

"Por diversas razones, creo que Zinacantán ejemplifica un cierto número de hechos fundamentales de la subsistencia, del patrón de poblamiento y de la organización social y ceremonial, provenientes de los primeros períodos de la cultura maya... Pienso que es bastante probable que el Petén, los Cuchumatanes y los Altos de Chiapas... quizá constituyan la región más importante para el entendimiento de la cultura maya en su forma relativamente imperturbada, en diferentes escalas de tiempo".⁹

Partiendo de esta premisa, Vogt extrapolaró los datos tomados de los pueblos tzotziles actuales al período clásico de la civilización maya, llegando a afirmar que durante este período los habitantes de las ciudades no formaban un grupo social distinto de los campesinos, sino que estos mismos ocupaban en forma rotativa y por cortos períodos de tiempo, los cargos de los sacerdotes. Tan

⁸ J. de Vos, *La paz de Dios y del rey*, pp. 227-246 y 259-263.

⁹ E. Z. Vogt, "Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán", pp. 80-81.

sólo algunos oficios que requerían de un dominio técnico preciso —músico, artesano— eran desempeñados por especialistas de tiempo completo, quienes sin embargo estaban subordinados a los campesinos que fungían momentáneamente como sacerdotes principales.¹⁰

De esta manera, toda una corriente antropológica se dedicó a minimizar las transformaciones acaecidas durante más de cuatro siglos —diez, en el caso de Vogt—, colocando a los indios al margen de la historia, haciendo de ellos fósiles vivientes. Su situación actual en sí misma carecía de todo interés. Su estudio no tenía ninguna otra finalidad que la de permitir el conocimiento de las glorias pasadas de las civilizaciones prehispánicas. Así, en las monografías que se escribieron bajo el influjo de esas ideas, todos los rasgos culturales que a juicio de los antropólogos tenían un origen reciente eran cuidadosamente omitidos, dando así una imagen totalmente falseada de los grupos indios.

La comunidad y la propiedad de la tierra.

Si bien en sus aseveraciones sobre la permanencia de rasgos culturales prehispánicos entre los indios de la época colonial, los historiadores fueron mucho más prudentes y más rigurosos en las pruebas que aportaron para sustentarlas, no escaparon por completo ni a la simplista visión evolucionista que predominaba en aquel entonces, ni a las influencias esquematizadoras de Tönnies. Descartaron la posibilidad de resolver de golpe la cuestión general y buscaron abordarla desde diversos ángulos, empezando por un problema que los antropólogos habían omitido: el de las formas de propiedad de la tierra de los pueblos indios.

Un trabajo pionero que se ocupó de esto fue el de George McCutchen McBride, *Los sistemas de propiedad rural en México*, publicado originalmente en 1923. En él, el autor criticó las tesis de Morgan y Bandelier que veían en el calpulli comunidades

¹⁰ *Ibíd.*, p. 82.

igualitarias de tipo tribal basadas en el parentesco y que menospreciaban la importancia que tenían en su interior las diferencias sociales. Por el contrario McCutchen McBride basándose en los cronistas y en los documentos del siglo XVI, mostró que los calpulli eran unidades territoriales en las que la tierra ni estaba distribuida igualitariamente ni se administraba democráticamente, que en la sociedad mexicana existía una clase señorial ligada al estado —nobles y funcionarios— que controlaba gran parte de la tierra y que incluso tenía trabajadores —los llamados mayeques— adscriptos a sus posesiones, un poco como lo estaban los siervos de la gleba en la Europa feudal.¹¹

La conquista y colonización españolas provocaron grandes cambios. Las encomiendas, el trabajo forzado en las ciudades, haciendas y minas, las epidemias, los desplazamientos de poblaciones destruyeron el antiguo orden prehispánico, provocando un empobrecimiento y una nivelación de la condición social de los indios.¹² Sin embargo un lazo de unión se mantuvo entre los pueblos indios anteriores a la conquista y los que resultaron de ella: las formas comunales de la tierra, que fueron respetadas e incluso alentadas por la Corona española:

“Casi todas las comunidades agrarias del México actual deben su existencia continuada al reconocimiento (tácito o expresado) por parte de la Corona española después del derrocamiento del gobierno de Moctezuma. Con su inclinación usual a adaptar su nueva organización política a las ideas y costumbres de los pueblos nativos más avanzados, el gobierno reconoció el sistema colectivo de posesión de la tierra que había prevalecido entre los indios agrícolas de México, lo modificó ligeramente para adaptarlo mejor a las instituciones castellanas y le reconoció una situación legal

¹¹ G. McCutchen McBride, "Los sistemas de propiedad rural en México", pp. 71-74.

¹² *Ibid.*, pp. 79-80.

mediante la promulgación de una legislación que se consideraba apropiada a este caso... El ejido de los tiempos coloniales es en realidad, el altapetlalli algo modificado por las nuevas condiciones y por el contacto con la civilización europea".¹³

Varias décadas más tarde el historiador José Miranda influenciado por las teorías de Tönnies buscó mostrar cómo la entrañable relación que se había dado en los tiempos prehispánicos entre la propiedad comunal de los indios y la cohesión social de sus pueblos había continuado después de la conquista española y cómo, gracias a esa estrecha vinculación, numerosos pueblos indios habían conservado una personalidad propia.¹⁴ Este nexo entre propiedad comunal y cohesión social se había mantenido gracias a la separación entre indios y españoles promovida por el gobierno español, a la poca presencia de los colonos en algunas regiones, a la autonomía municipal concedida a los pueblos indios, a la política protectora de la Corona y al rechazo de los indios de la religión católica y de las normas éticas y jurídicas individualistas de los españoles.¹⁵

El punto débil de la argumentación de Miranda era el suponer que los pueblos indios de los tiempos prehispánicos se habían caracterizado por *"la unidad íntima y sustancial de hombres y tierras"* y por *"el particularismo"* que hacían que *"cada uno de ellos se consideraba en gran parte distinto y opuesto a los demás"*.¹⁶ Estas afirmaciones no habrían de resistir a su confrontación con hechos históricos puestos en evidencia por investigaciones posteriores.

¹³ *Ibíd.*, pp. 76-77.

¹⁴ J. Miranda, "La propiedad comunal de la tierra y la cohesión social de los pueblos indígenas mexicanos", p. 56.

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 57-59.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 54.

La comunidad y sus formas de gobierno.

Si bien cierto consenso parecía entonces dibujarse en cuanto al origen prehispánico de las formas de propiedad de los pueblos indios de la Colonia, no sucedió lo mismo en cuanto a sus formas de gobierno.

Gonzalo Aguirre Beltrán en su estudio, "El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación" buscó demostrar que dichas formas de gobierno obedecían a patrones prehispánicos vaciados en formas institucionales hispánicas.¹⁷ Rechazando por "etnocéntricas" las descripciones que los cronistas españoles hicieran de la organización política prehispánica, retomó las teorías de Morgan y Bandelier, y afirmó que "el llamado Imperio Azteca no era sino una confederación de tribus" cuya base eran los calpulli, conceptualizados como linajes o clanes geográficos:

"El gobierno del calpulli era ejercido por un consejo en el que recaía la autoridad suprema. Se hallaba integrado por los ancianos del calpulli, es decir, por los hombres de mayor edad y sabiduría, cabezas de grupos de familias conyugales entre sí por herencia directa, patri o matrilineal".¹⁸

Y añadía:

"Los parientes mayores y los jefes militares de cada calpulli constituían el consejo tribal y era este consejo el que elegía por una vida al tlatoani, el que habla, en quien delegaban la ejecución de sus resoluciones".¹⁹

¹⁷ G. Aguirre Beltrán, "El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación", p. 293.

¹⁸ *Ibid.*, p. 275.

¹⁹ *Ibid.*, p. 275.

Aunque —según Aguirre Beltrán— al final del período prehispánico se estaba dando una mayor estratificación social, sin embargo esto no llegó a acabar con las formas democráticas que fueron resurgiendo cada vez con mayor fuerza a lo largo de los tres siglos de dominio español.²⁰

Charles Gibson en cambio, en su estudio sobre *Los aztecas bajo el dominio español*, hizo énfasis en los elementos de ruptura en detrimento de los de continuidad. El primer paso de lo que denominó "*hispanización política*" fue —según él— el desmantelamiento de todas las unidades políticas prehispánicas mayores, quedando sólo las relaciones cabecera-sujeto. El segundo paso iniciado a mediados del siglo XVI, fue la limitación del poder de los antiguos caciques y la implantación en los pueblos indios del modelo de gobierno municipal español.²¹

Aculturación y sincretismo.

A partir de estas dos posiciones la discusión, presa de una visión estrechamente difusionista, cayó en un callejón sin salida. Cada investigador se esforzó por distinguir los rasgos culturales de origen prehispánico de aquéllos de origen español y por cuantificar los unos y los otros para elaborar un "*índice de aculturación*" para los distintos grupos étnicos de Mesoamérica que permitiera establecer una jerarquía entre ellos partiendo del más puro —lugar que como hemos visto le fue concedido a los lacandones— hasta los más contaminados por la cultura española. Entre estos últimos se colocó a los tarascos, sospechosos de ser buenos católicos por haber participado en las luchas cristeras y en el movimiento sinarquista.²²

²⁰ *Ibid.*, p. 282.

²¹ C. Gibson. *Los aztecas bajo el dominio español*, p. 168.

²² S. Tax y miembros de The Viking Fund Seminar of Middle American Ethnology. "The Sixteenth Century and the Twentieth", pp. 262-265.

El método que se siguió en esta clasificación constituía un círculo vicioso. Como a menudo no se tenía información fidedigna sobre ciertos aspectos de la vida social prehispánica se deducían éstos de sus supuestas supervivencias en los pueblos indios del siglo XVI o incluso del XX. Este razonamiento, frecuente entre aquellos que seguían las teorías de Morgan y Bandelier, fue llevado —como ya hemos visto— a extremos caricaturescos por Evon Vogt.

Estos estudios —aún frecuentes hoy en día— acaban por reducir una cultura a sus orígenes y a no ver en ella sino una lista inconexa de rasgos culturales provenientes o del pasado o del Viejo Continente. Así estas investigaciones nos ayudan muy poco a comprender por qué algún rasgo cultural se ha conservado, desarrollado o alterado; menos aún cuál es la importancia que tiene en la actualidad.

La comunidad como creación colonial.

La única forma de salir de aquel atolladero teórico era reubicar a los pueblos indios en su contexto social, abordarlos como parte de una sociedad que los engloba. Uno de los primeros en adentrarse por esta vía fue Eric Wolf. A partir de su ya clásica definición de campesino —productor agrícola que forma parte de un sistema mayor, que ejerce cierto control sobre la tierra y que vive en una economía orientada principalmente hacia la subsistencia— se interrogó sobre las funciones económicas que desempeñaban los indios en tanto que campesinos en el seno de la sociedad colonial.

Los indios en los tiempos coloniales —en particular los de las tierras altas— construían y en buena medida mantenían las ciudades y villas españolas y proveían de la mano de obra necesaria a las empresas económicas de los colonos, en particular a la minería.²³ Sus comunidades fueron el resultado de un largo proceso

²³ E. Wolf, "Types of Latin American Peasantry", p. 456.

de reorganización fomentado por la Corona para que estas tareas pudiesen llevarse a cabo de la manera más provechosa para ella. La congregación de los indios en comunidades impedía además que los colonos pudiesen ejercer un dominio de tipo feudal sobre ellos que habría debilitado el poder real, permitía constituirlos en un estamento regido por leyes propias, y facilitaba en mucho la imposición y recolección de tributos en especie, dinero y trabajo.²⁴

A partir de un enfoque similar Angel Palerm analizó la articulación de la economía novohispana con el mercado mundial a través de la producción y exportación de plata, que orientaban las demás actividades económicas. Así por ejemplo, muchas de las haciendas del Bajío y del Norte no sólo funcionaban principalmente como abastecedoras de productos necesarios a los centros mineros, sino que al estar directamente controladas por los capitales mineros, permitían abatir los costos de producción de la plata. A su vez *"el éxito económico de la hacienda... dependía de su articulación con las comunidades indígenas"*.²⁵ Estas aportaban a las haciendas su conocimiento milenario sobre las plantas, la tierra y el agua, y mano de obra barata estacionaria que no tenía que ser mantenida todo el año sino tan sólo durante el tiempo en que se le requería. Las comunidades además pagaban tributos en dinero y especie, y construían los caminos que comunicaban a los centros mineros. Era tal la importancia de estas comunidades que ahí donde no las había, como en el Norte de la Nueva España, la Corona buscó —no siempre con éxito— establecerlas.²⁶

Johanna Broda en su artículo "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial" sintetizó los principales argumentos que se oponen a la concepción de la comunidad como supervivencia prehispánica poniendo en evidencia no sólo lo endeble del enfoque

²⁴ *Ibid.*, pp. 456-458.

²⁵ A. Palerm, "Sobre la formación del sistema colonial", p. 121.

²⁶ *Ibid.*, p. 122.

metodológico de ésta, sino también la falsedad de la reconstrucción de la sociedad prehispánica —ingenua extrapolación de los datos tomados de la realidad colonial— en la que se basaba.

Johanna Broda empezó preguntándose hasta qué punto:

"el carácter corporado de las comunidades indígenas basado en la tenencia común de la tierra, una organización política "democrática", una igualdad económica de sus miembros y sobre todo su autosuficiencia eran características típicas tanto de las comunidades coloniales como de las prehispánicas?".²⁷

Basándose en estudios recientes mostró que estas características no podían atribuirse a las comunidades prehispánicas. En la sociedad mexicana existía una compleja estratificación social que se manifestaba incluso al interior de los calpulli. Para empezar no todos los campesinos tenían tierra. En algunos casos incluso —como en el del área poblano-tlaxcalteca— "*prácticamente toda la tierra pertenecía a los señores y la gran mayoría de los campesinos se encontraba en la condición de terrazgueros*".²⁸ Los tecalli (casas señoriales) desempeñaban un papel de gran importancia como unidades sociales, políticas y económicas.

La conquista destruyó los sistemas de organización más amplios e inició un proceso de homogeneización entre los numerosos grupos étnicos entre sí y al interior de cada uno de ellos. Esta nivelación se acompañó de un desarrollo de las particularidades locales (a las que José Miranda les atribuía un origen prehispánico):

"Las diferencias lingüísticas y culturales se acentuaron... Las comunidades pertenecientes a un mismo grupo étnico se aislaron y se suprimió el sentimiento de identifica-

²⁷ J. Broda, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente", p. 55.

²⁸ *Ibid.*, p. 64.

ción colectiva que tuvieron los señoríos prehispánicos. Esta segmentación y aislamiento fueron instrumentos muy eficaces de la dominación colonial; también fueron fuerzas importantes en la creación de la comunidad indígena colonial".²⁹

La sociedad colonial asignó a los indios un lugar preciso en la estructura económica y social, usando a la antigua nobleza prehispánica como intermediaria entre las comunidades y los españoles. Si bien las formas de tributo no parecen haber variado demasiado antes de 1550-1560, su uso sí cambió radicalmente: de servir para un consumo suntuario pasó a invertirse en el comercio y en empresas productivas de tipo capitalista.³⁰ La obligación de tributación no recayó sobre los indios individualmente sino sobre la comunidad en su conjunto, siendo esta obligación una de las principales fuerzas que la conformaron.³¹

Todo esto llevó a Johanna Broda a concluir que:

"La comunidad indígena colonial fue resultado de la política colonial de la Corona y respondía a intereses económicos y políticos concretos. Los instrumentos de esta política fueron las congregaciones, la expedición de leyes para garantizar la separación de las poblaciones india y española, la dotación de tierras comunales a los nuevos poblados, el

²⁹ *Ibíd.*, p. 68.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 72-73; Véase también J. Miranda, *La función del encomendero en los orígenes del régimen colonial*.

³¹ J. Broda, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente", pp. 75-76. Esta idea manejada por bastantes autores de inspiración marxista fue también utilizada por M. Weber, *Historia económica general*, pp. 19-39 para poner en duda la tesis de Marx de que el comunismo primitivo es la forma inicial de toda evolución social.

establecimiento de gobiernos autónomos para resolver los problemas locales".³²

El enfoque de la comunidad indígena como creación de la política colonial a pesar de sus aciertos conlleva el peligro de negar a los indios toda capacidad de respuesta, de concebir los diversos intereses españoles como congruentes y armónicos entre sí, y de dar una imagen de la Corona como un poder sin límites.

Los investigadores franceses que, adoptando este enfoque, han realizado sobresalientes estudios históricos y antropológicos de regiones indias de México, al presentar en forma polémica sus argumentos, no siempre lograron sortear con éxito este peligro.

Una contribución especialmente importante de estos investigadores ha sido el mostrar, con abundante material empírico, que no existe continuidad entre las comunidades prehispánicas y las posteriores a la conquista en tanto unidades socio-espaciales. En efecto, no sólo las comunidades coloniales fueron el resultado de divisiones de unidades más amplias o de reagrupaciones en un mismo poblado de grupos distintos, sino que durante la Colonia y la Época Independiente, éstas se escindieron en múltiples y nuevas unidades.³³

A partir de esta constatación varios investigadores dedujeron, algo apresuradamente, que las comunidades eran el resultado casi exclusivo de fuerzas externas. Henri Favre, por ejemplo, en su libro *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique*, se propuso:

³² J. Broda, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente", pp. 76-77.

³³ H. Favre, *Changement et continuité chez les mayas du Mexique*, pp. 134-136; y D. Dehouve, *Producción marchande et organisation sociales dans une province indienne du Mexique*, pp 439-494, 571-611 y 697-726.

"Montrer de quelle manière la société tzotzil-tzeltal se remanie selon les pressions extérieures auxquelles elle est exposée; comment elle s'ajuste constamment à la société ladina qui l'investit et la domine; comment elle répond au système colonial et aux modifications de ce système en fonction de ses propres ressources et de sa propre dynamique".³⁴

Para él, la comunidad y la indianidad que de ella se deriva son antes que nada instrumentos que permiten la explotación de los indios:

(La culture indienne) représente un ensemble d'automatismes originaux qui adaptent l'individu à la situation coloniale. Mais en l'adaptant à cette situation, elle l'y piège aussi. Elle l'enferme dans un univers artificiel de plus en plus déconnecté de la réalité, dans un monde presque pathologique à force d'être la caricature de plus en plus grossière du monde réel. Elle le rend ainsi plus dépendant et donc plus exploitable. Elle l'aliène au point de le faire participer à sa propre oppression".³⁵

La liberación de los indios, concluyó Favre, debe acompañarse necesariamente de la desaparición de sus comunidades y de su indianidad.

Jean Piel en su artículo "Communauté indigène et fiscalité coloniale sur les Hautes Terres guatémaltèques, San Andrés Sajcabajá du XVIe au XIXe siècle" afirma que:

"En tant qu'institution, la communauté indigène existe par et pour l'Etat, qui l'explique au plan historique et qui l'exploite au plan fiscal pour prix de la stabilité qu'il assure à

³⁴ H. Favre, *Changement et continuité chez les mayas du Mexique*, p. 116.

³⁵ *Ibid.*, p. 342.

ses conditions de production et de reproduction... En tant que microsociété, la communauté indigène existe par et pour l'État et le Marché, du moins pendant la période coloniale. Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle au moins, il n'est en effet aucune forme de participation des communautés rurales de la région d'Utatlán —San Andrés Sajcabajá— à la vie interrégionale et au marché qui ne soit contrôlée, comptabilisée ou contrainte par l'intermédiaire fiscal. Cela a des incidences non seulement administratives, mais agronomiques, techniques, monétaires. Cela modifie les systèmes de culture et d'échange, le calendrier, l'habitat, mais aussi les solidarités humaines, la structure de la parenté, le fonctionnement du gouvernement indigène traditionnel... Donc la communauté indigène de San Andrés Sajcabajá est conditionnée par l'État, l'Église et le marché colonial mercantiliste non seulement quant à sa place globale dans la société guatémaltèque mais quant à ses mécanismes internes de fonctionnement structurel".³⁶

Danièle Dehouve concibió su monumental estudio sobre la región de Tlapa, Guerrero, "Production marchande et organisation sociale dans une province indienne du Mexique XVIe-XXe siècle" como la historia de las transformaciones y adaptaciones de esa región a etapas sucesivas del desarrollo del sistema capitalista mundial.³⁷ La autora negó no sólo el que la comunidad colonial hubiese podido tener un contenido anticapitalista,³⁸ sino incluso el que hubiese podido ser un mecanismo de defensa de los indios contra la explotación y la dominación españolas:

³⁶ J. Piel, "Communauté indigène et fiscalité coloniale sur les Hautes Terres guatémaltèques, p. 64. En cambio en su libro *Sajcabajá* expone una posición más compleja y mucho más matizada.

³⁷ D. Dehouve, *Producción marchande et organisation sociales dans une province indienne du Mexique*, p. 737.

³⁸ *Ibid.*, pp. 34-45.

"Je ne partage pas le point de vue qui consisterait à voir dans toute institution communautaire, l'expression de cette autonomie: les pressions fiscales étaient trop importantes, la surveillance royale et ecclésiastique s'exerçait de façon trop rigoureuse sur les institutions qu'avaient mises en place les fonctionnaires royaux et les prêtres pour que l'on puisse penser que la communauté constituait, en tant que telle, un acte de résistance indienne".³⁹

La comunidad, institución multifacética.

Los pioneros del estudio de las comunidades concebidas en su articulación con un sistema económico mayor, en cambio, no dejaban de destacar el papel de los indios en la constitución y el funcionamiento de las comunidades. Eric Wolf, por ejemplo, señalaba que la comunidad no sólo era el resultado de una política de la Corona española cuyos fines eran disminuir el poder de los encomenderos sobre los indios y limitar la libertad de éstos, sino que respondía también a necesidades de los indios, permitiéndoles paliar en algo la explotación de que eran objeto, de tal forma que estos llegaron a aceptar e incluso a considerar como propia esta nueva forma de vida.⁴⁰

Angel Palerm a su vez señalaba que la comunidad había sido diseñada para cumplir ciertos objetivos económicos distintos de aquéllos a los que de hecho acabó sirviendo. Así aunque fue estructurada para asegurar el control de la población y la satisfacción de los tributos y servicios impuestos, permitió mantener una alta eficiencia de las haciendas proveyéndolas de mano de obra barata.⁴¹

³⁹ *Ibid.*, pp. 539-560.

⁴⁰ E. Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, pp. 191-192.

⁴¹ A. Palerm, "Sobre la formación del sistema colonial", p. 122.

Estos investigadores no olvidaban que no existe fuerza económica o política capaz de moldear a su antojo, unívocamente, la realidad social, que ninguna clase dominante carece de conflictos internos, que toda dominación genera una resistencia. Un ejemplo nos servirá para señalar algunas de las contradicciones internas de la dominación española, tan a menudo pasadas por alto.

J. Israel ha mostrado que los violentos enfrentamientos que se dieron en el siglo XVII al interior de las clases dominantes de la Nueva España se debían en buena medida a sus discrepancias sobre la permanencia de las comunidades indígenas. Mientras que los funcionarios de la Corona y los frailes se esforzaban por mantenerlas, los hacendados, los clérigos y los jesuitas luchaban por hacerlas desaparecer.⁴²

Por otra parte los mismos autores que vieron en la comunidad colonial tan sólo un instrumento de dominación y explotación reconocieron —como fue el caso de Danièle Dehouve— que a partir del siglo XIX ésta se transforma en:

"l'expression d'intérêts propres à un groupe local, qui s'opposent parfois dans des conditions désespérées, aux intérêts divergents des colonisateurs"⁴³.

Efectivamente, las numerosísimas luchas violentas de los indios por defender sus tierras y su autonomía política y cultural —sus comunidades, pues— de las Leyes de Reforma y de las ambiciones de los hacendados impiden por completo sostener para el siglo XIX, la afirmación de que la comunidad era tan sólo el mecanismo más idóneo para explotar y dominar a los indios.

⁴² J. I. Israel, "México y la crisis general del siglo XVII", pp. 141-148.

⁴³ D. Dehouve, *Producción marchande et organisation sociales dans une province indienne du Mexique*, pp. 559-560: Véase también J. Piel, "Communauté indigène et fiscalité coloniale sur les Hautes Terres guatémaltèques", pp. 64-65.

Sin duda, resulta más fructífero concebir a la comunidad india como el resultado histórico de fuerzas sociales contrapuestas y aceptar que ésta puede —sin que esto suponga contrasentido alguno— conjugar elementos prehispánicos e hispánicos, ser el resultado de la política de la Corona Española, funcionar en provecho de los hacendados al mismo tiempo que limitar su expansión, convenir a las ambiciones —no sólo evangelizadoras— de los frailes, permitir a los caciques indios salvaguardar parte de su antiguo poder, constituir un arma irremplazable de los indios para preservar sus medios de vida y mantener cierta autonomía política y cultural, y ser incluso muchas otras cosas más. El trabajo del historiador debe ser el de dar cuenta del complejo entramado de todas estas fuerzas evitando reducir toda la realidad a uno de sus elementos, por más importante que sea alguno de ellos.

La comunidad indígena: ¿homogénea y armónica?

Como hemos visto, dos concepciones se han enfrentado en cuanto a la manera de abordar el estudio de las comunidades indias —¿supervivencia prehispánica o creación colonial?—, sin embargo entre ellas existe un punto de gran relevancia sobre el que hay consenso: la homogeneidad y la armonía social que supuestamente reinan en el seno de la comunidad.

Los investigadores por lo general han afirmado que en "las repúblicas de indios" se daba una gran igualdad que limitaba los conflictos internos. Se llegó incluso a concluir que estos rasgos —igualdad económica y ausencia de conflictos— eran las características esenciales de la comunidad, aquéllas que la definían como tal.

El sistema de cargos y la homogeneidad de la comunidad.

Los antropólogos por lo general aceptaron que el mecanismo que permitía nivelar económicamente a los indios y establecer las vías legítimas para alcanzar prestigio social y poder, sin provocar conflictos que minaran la unidad comunal, era el sistema jerárquico de cargos cívico-religiosos. Este sistema fue observado y

descrito por primera vez por Sol Tax en 1937 al estudiar pueblos indios de las tierras altas de Guatemala:

"In brief summary, there is a hierarchy of secular officials in each municipio with functions ranging from those of a combined mayor and justice of the peace to those of janitors and messengers there is a parallel hierarchy of sacred officials in charge of the important santos of the municipio. The officers are theoretically "elected" but actually they take turns, starting with the lower offices and gradually moving higher and higher: in the progression there is an alternation between the secular and sacred hierarchies, through all of the offices, the individual becomes a principal an elder in the community exempt from further service to the town".⁴⁴

Las investigaciones llevadas a cabo en los años 1941-1944 bajo la dirección del mismo Sol Tax en los Altos de Chiapas —región muy similar a la de las tierras altas de Guatemala— permitieron ahondar en el estudio de esta institución. Así, Ricardo Pozas en su trabajo sobre Chamula afirmó que la igualdad era uno de los valores fundamentales de los chamulas, permitiéndoles, en condiciones de extrema pobreza, mantener la cohesión social de la familia y del pueblo. Dos mecanismos ayudaban a mantener esta igualdad: al interior de la familia, era el reparto equitativo de las tierras del padre, a la muerte de éste entre sus hijos; en el pueblo, era el sistema de cargos.

Este se basaba en exigir a los individuos que lograban acumular alguna riqueza el desempeñar alguno de los cargos civiles o religiosos. Como éstos implicaban el desembolso de importantes cantidades de dinero para financiar las fiestas del pueblo, quienes los ocupaban se veían obligados a dilapidar sus

⁴⁴ S. Tax, "The Municipios of Midwestern Highlands of Guatemala", pp. 442-443.

ahorros e incluso muy a menudo a endeudarse. Ricardo Pozas afirmaba que no existía en Chamula un escalafón de cargos por el cual los individuos ascendiesen, sino que tan sólo había unos cargos más costosos que otros repartiéndose de acuerdo a las posibilidades económicas de los "candidatos".

Ponía también en duda el que fuese la búsqueda de prestigio social lo que impulsara a los indios a ocupar tales cargos, ya que a menudo al terminar su período quedaban tan arruinados que se veían marginados de la comunidad. Sólo la extrema presión social por mantener la igualdad y la integración del grupo explicaban que sus miembros accediesen a ocupar estos cargos.⁴⁵

A partir de las investigaciones realizadas en Guatemala y en Chiapas se llegó a la conclusión algo apresurada de que este sistema de cargos había existido en todos los pueblos indios de Mesoamérica y de que si en algunas comunidades los antropólogos no lo habían hallado, tal y como se le describía, era porque fenómenos de aculturación lo habían hecho desaparecer. Así en 1951, la jerarquía cívico-religiosa de cargos fue incluida por Robert Redfield y Sol Tax entre las características esenciales de las actuales sociedades indias mesoamericanas.⁴⁶

Fernando Cámara sintetizó la teoría del sistema de cargos basándose en sus trabajos de campo en Chiapas y en los estudios monográficos del equipo de Sol Tax del que formaba parte. Según él en las comunidades mesoamericanas centrípedas —aquéllas que se basaban en un orden tradicional, homogeneizador, colectivista, integrador y obligatorio— las organizaciones religiosa y política estaban integradas en un solo sistema, en el que los cargos estaban jerarquizados. La duración de estos cargos era de un año, y los titulares designaban a sus sucesores tomando en

⁴⁵ R. Pozas, *Chamula*, pp. 67-71 y 136.

⁴⁶ R. Redfield y S. Tax, "General Characteristics of Present-day Indian Society", p. 34.

cuenta sus capacidades económicas y personales. El desempeño de los cargos implicaba gastos a menudo considerables. El prestigio que recaía sobre quienes lo desempeñaban aumentaba con la importancia jerárquica del cargo. Los más importantes suponían un trato con lo sagrado y mayores gastos. Los individuos ascendían a lo largo de su vida por la escala del prestigio ocupando diversos cargos, según sus posibilidades. De tal forma que quienes llegaban hasta lo alto de la jerarquía de cargos, los denominados principales, pasados o cabildos, constituían una verdadera gerontocracia.⁴⁷ Fernando Cámara no sólo llegó a afirmar que este sistema había existido desde el siglo XVI, sino incluso llegó a sugerir que tenía un origen prehispánico.⁴⁸

Eric Wolf, quien por lo general discrepaba de los planteamientos de estos antropólogos, aceptó sin embargo la existencia generalizada del sistema de cargos en las comunidades indias, le atribuyó orígenes tanto españoles —las cofradías religiosas— como prehispánicos e hizo énfasis en su importancia como mecanismo nivelador.⁴⁹ No obstante ya antes había precisado que:

"The existence of such leveling mechanisms does not mean that class divisions within the corporate community do not exist. But it does mean that the class structure must find expression within the boundaries set by the community".⁵⁰

Pedro Carrasco se esforzó por rastrear los supuestos orígenes prehispánicos del sistema de cargos, sin negar que muchos de sus

⁴⁷ F. Cámara, "Religious and political organization", pp. 146-151.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 162-163.

⁴⁹ E. Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, pp. 192-194.

⁵⁰ E. Wolf, "Types of Latin American Peasantry", p. 458.

elementos provenían de la cultura española.⁵¹ Los argumentos que utilizó para probar estos orígenes prehispánicos no resultaron sin embargo demasiado convincentes. Las características de los rasgos culturales prehispánicos que ponía en paralelo con las del sistema de cargos eran casi todas comunes a muchas sociedades tradicionales —formas de ascenso social limitadas a ciertos grupos, jerarquías religiosas, importancia de los ancianos— y la forma en que se conjugaban en aquéllas sociedades marcadamente clasistas, difería demasiado de cómo, según los antropólogos, características similares, se combinaban en la actualidad.

Frank Cancian, quien estudió el sistema de cargos en Zinacantán puso en duda la función niveladora que en teoría debiera cumplir el sistema de cargos. Mostró que los gastos que implicaban los cargos más altos, si bien eran suficientemente grandes para que sólo los zinacantecos más ricos pudiesen aspirar a ellos, no lo eran tanto como para empobrecerlos.⁵² De tal forma que el sistema de cargos aunque limitaba en algo las diferencias económicas, servía sobre todo para legitimarlas, distribuyendo el prestigio que emanaba de los cargos en forma diferenciada, otorgándole más a los ricos y menos a los pobres:

"La estratificación económica que existe es justificada e incluso alentada por el hecho de que se den mayores recompensas sociales a los ricos".⁵³

⁵¹ P. Carrasco, "The Civil-religious Hierarchy in Mesoamerica Communities", p. 485. Recientemente el autor ha publicado un estudio en el que retoma este problema y en el que aclara y matiza muchas de sus afirmaciones anteriores: P. Carrasco, "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial...".

⁵² F. Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, pp. 138-147.

⁵³ *Ibid*, pp. 176-177.

Cancian no ponía en duda, sin embargo, la función integradora del sistema, tan sólo pensaba que lo que hace la fortaleza de una comunidad no es la absoluta igualdad de sus miembros, sino por el contrario, la existencia de una clara jerarquía legitimada y aceptada por todos.

A pesar de estas importantes discrepancias en la descripción y análisis del sistema de cargos, la teoría que afirmaba su existencia generalizada desde la Colonia y aún desde antes, se impuso hasta volverse casi un dogma. Así por ejemplo Herbert S. Klein, al estudiar la rebelión tzeltal de 1712 se propuso interpretarla a través de la teoría del sistema de cargos, a pesar de que sus datos contradecían esta teoría. No sólo no aparecía en ellos ningún indicio de un sistema integrado de cargos civiles y religiosos, sino que mostraban que quienes detentaban el mayor poder en las comunidades eran los fiscales quienes no eran designados por la comunidad, sino por los párrocos que los escogían entre la élite de indios letrados, dándoles el oficio por largos años.⁵⁴

De hecho, como lo señaló muy bien Danièle Dehouve, hasta ahora nadie ha podido aportar prueba alguna de que este sistema haya existido en la Colonia. Por el contrario, todo lo que se sabe de los cargos al interior de las cofradías indias nos indica que éstos no eran rotativos y que no eran individuos aislados quienes financiaban las fiestas, ritos y cultos religiosos, sino amplios grupos e incluso el pueblo en su conjunto a través de las cajas de comunidad.⁵⁵

Por otra parte, Robert Wasserstrom mostró que el tan estudiado sistema de cargos de Zinacantán apareció tan sólo en el siglo XIX y su creación estuvo ligada a las fuertes migraciones temporales de los indios que dejaban sus comunidades para ir a trabajar a haciendas y plantaciones.⁵⁶

⁵⁴ H. S. Klein, "Rebeliones de las comunidades campesinas: La república tzeltal de 1712", pp. 150-152 y 156-170.

⁵⁵ D. Dehouve, "Les échelles de coût et de prestige, réalité ou erreur de méthode?", pp. 105-106.

⁵⁶ R. Wasserstrom, *White Fathers and Red Souls*, pp. 197-202.

Danièle Dehouve en sus minuciosas investigaciones ha probado que el clásico sistema de cargos ni existe en la actualidad en la sierra de Guerrero, ni había existido en el pasado.⁵⁷

Ante estos estudios recientes la teoría de la existencia generalizada del sistema de cargos desde la época colonial se ha venido abajo, quedando de paso en entredicho la afirmación de que las diferencias económicas internas de los pueblos indios eran o bien poco importantes o bien al estar legitimadas perdían su carácter conflictivo.

La cohesión de la comunidad.

Por su parte, los historiadores no pudieron nunca negar la existencia de los conflictos internos en los pueblos indios ya que todo lo que saben del funcionamiento real de su organización política, lo saben a través de expedientes que tienen su origen en enfrentamientos entre facciones opuestas de dichos pueblos.

Así en el estudio pionero de Luis Chávez Orozco, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, aparecen indios aculturados —a menudo artesanos— luchando por el poder político contra los indios defensores de las tradiciones, macehuales enfrentados con principales, indios enriquecidos buscando monopolizar los cabildos, jóvenes rebelándose contra los ancianos, y corregidores, alcaldes mayores españoles, hacendados y clérigos provocando o atizando estas luchas, buscando sacar algún provecho de ellas.⁵⁸

A su vez Silvio Zavala y José Miranda en su trabajo "Instituciones indígenas en la Colonia", señalaron que los corregidores y

⁵⁷ D. Dehouve, "Les échelles de cout et de prestige, réalité ou erreur de méthode?", pp. 101-106; y *Producción marchande et organisation sociales dans une province indienne du Mexique*, pp. 538-552.

⁵⁸ L. Chávez Orozco, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, pp. 5-22.

alcaldes mayores intervenían para quitar y poner oficiales de república y hacer aprobar, por los cabildos las medidas que les beneficiaban —a pesar de estarles expresamente prohibido—, aprovechándose de las diferencias y banderías que nunca faltaban en los pueblos.⁵⁹

Los antropólogos, buscando minimizar estos hechos que daban al traste con la teoría del consenso comunal, recurrieron a diversas teorías para explicarlos. Algunos como Gonzalo Aguirre Beltrán afirmaron que en las comunidades se daba una dualidad de poderes. Uno de ellos regulaba las relaciones internas, mientras que el otro servía de intermediario con el exterior. El primero era aceptado sin disputa, pero el segundo gozaba de poca estima y autoridad.⁶⁰ Otros como Eric Wolf dijeron que estos conflictos permitían erradicar o por lo menos limitar las conductas no tradicionales, obligando a los individuos a mantener un cierto equilibrio con sus vecinos y a reducir las influencias disgregadoras del mundo exterior.⁶¹

Sin embargo estas teorías resultaron de lo más endebles ya que los historiadores mostraban que los conflictos afectaban también a los órganos de poder internos y que no sólo no ayudaban a mantener a la comunidad a salvo de ingerencias externas, sino que por el contrario eran una de las vías más importantes a través de las cuáles penetraban en su interior.

Otras conceptualizaciones de la comunidad.

Hemos visto que no se puede hablar de continuidad de las comunidades desde el prehispánico hasta nuestros días ya que éstas, como poseedoras de tierra, dotadas de cierta autonomía

⁵⁹ S. Zavala y J. Miranda, "Instituciones indígenas en la colonia", p. 140.

⁶⁰ G. Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, pp. 190-191.

⁶¹ E. Wolf, "Types of Latin American Peasantry", p. 460.

política, son creaciones coloniales que integraron grupos humanos que anteriormente habían formado parte de unidades socio-espaciales distintas. El sistema de cargos que según algunos autores tiene por función mantener la cohesión de la comunidad no parece haber existido en la Colonia, ni haberse desarrollado a partir del siglo XIX fuera de regiones bien precisas. Esto hace suponer que la supuesta homogeneidad de los miembros de la comunidad que dicho sistema supuestamente garantizaba no es más que un mito. Finalmente la existencia de abundantes pruebas, tanto históricas como actuales, de conflictos internos en los pueblos indios nos llevan a abandonar la idea simplista de que en éstos se daba un consenso derivado de las tradiciones y de la religión.

No obstante a pesar de todo, las críticas que se puedan formular al concepto de comunidad, es necesario reconocer que a través de él, los investigadores intentaron dar cuenta de un fenómeno de gran importancia: el de la identidad de los pueblos indios. La comunidad, el pueblo o el ayuntamiento, según sea el caso, es para los indios actuales el principal grupo de adscripción y de identificación, grupo mucho más importante que el formado por el conjunto de los hablantes de una misma lengua.

Las ciencias sociales no están sin embargo desprovistas de teorías que permitan abordar este problema, sin necesidad de recurrir al mito de la comunidad homogénea, igualitaria y armónica.

Veamos rápidamente algunas de ellas.

Sentimiento de pertenencia comunal y sistemas de ayuda mutua.

Emile Durkheim en su obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse* hizo énfasis en la importancia que tiene para los individuos el identificarse a un grupo social, regirse por sus reglas y compartir sus valores:

"L'homme qui fait son devoir trouve dans les manifestations de toute sorte par lesquelles s'expriment la sympathie, l'estime, l'affection que ses semblables ont pour

lui, une impression de réconfort, dont il ne se rend pas compte le plus souvent, mais qui le soutient. Le sentiment que la société a de lui rehausse le sentiment qu'il a de lui même. Parce qu'il est en harmonie morale avec ses contemporains, il a plus de confiance, de courage, de hardiesse dans l'action...".⁶²

Y al analizar las características esenciales de los clanes —que no son sino una forma muy particular de comunidad— le concedió especial importancia al sentimiento de sus miembros de formar parte de una familia, reconociéndose obligaciones similares a las que unen a los parientes: "*Devoirs d'assistance, de vendetta, de deuil, obligation de ne pas se marier entre eux, etc.*"⁶³

Muchos antropólogos partiendo de estas ideas de Durkheim han afirmado que el sentimiento de pertenencia a una comunidad conlleva la aceptación de unas normas éticas de conducta que identifican al grupo y lo diferencian de otros. Esto supone no sólo el reconocimiento de que las normas que rigen al grupo propio son distintas de las que rigen a los otros, sino también que los individuos deben comportarse de acuerdo a normas distintas según si interactúan con miembros de su comunidad o si lo hacen con miembros externos a ella.⁶⁴

Max Weber por su parte definió a la comunidad (*Vergemeinschaftung*) como aquella relación social basada en el sentimiento subjetivo (tradicional o afectivo) de los participantes de constituir un todo.⁶⁵

El interés de esta definición radica en no postular de entrada una igualdad u homogeneidad de los miembros que componen la comunidad. Tampoco presupone una armonía, un consenso total en su interior. El mismo Max Weber escribía líneas más adelante:

⁶² E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 302.

⁶³ *ibid.*, pp. 142-143.

⁶⁴ F. Barth, "Introducción", pp. 10-11 y 21.

⁶⁵ M. Weber, *Economía y sociedad*, I, p. 33.

"La comunidad es normalmente por su sentido la contraposición radical de la "lucha". Esto no debe, sin embargo, engañarnos sobre el hecho completamente normal de que aun en las comunidades más íntimas haya presiones violentas de toda suerte con respecto de las personas más maleables o transigentes; y tampoco sobre que la "selección" de los tipos y las diferencias en las probabilidades de vida y supervivencia creadas por ella ocurran lo mismo en la "comunidad" que en otra parte cualquiera".⁶⁶

Como es usual en Weber, su definición es puramente descriptiva, no aporta ningún elemento que nos indique cuáles son los fenómenos que sustentan esta "comunidad". Sin embargo, sería mal interpretar su pensamiento el suponer que ésta nace de un simple sentimiento subjetivo de pertenencia, cuyo origen sería tradicional o afectivo. Por el contrario Weber piensa que la comunidad de vecindario en los lugares con medios de comunicación rudimentarios nace del hecho de que las ayudas, los socorros, deben provenir en primer lugar de los vecinos, estableciéndose entre ellos una relación de ayuda mutua, de "fraternidad" como la denomina él.⁶⁷

Los sistemas de ayuda mutua no implican de manera alguna una igualdad económica entre las personas que participan en ellos. A veces incluso dan lugar a intercambios de favores diferenciados —productos contra protección espiritual o política, por ejemplo— que no sólo pueden llegar a crear diferencias sociales, sino incluso a legitimarlas.⁶⁸

A esto Weber añadía que:

⁶⁶ *Ibíd.*, I, p. 33.

⁶⁷ *Ibíd.*, I, p. 294.

⁶⁸ *Ibidem.*

"La comunidad de vecinos constituye la base primaria del "ayuntamiento"; institución que, como veremos más adelante, sólo llega a constituirse en su pleno sentido en relación con una actividad política comunitaria que abarque una pluralidad de vecindades".⁶⁹

El sentimiento de pertenencia étnica resulta en cambio, según Weber, mucho más subjetivo, lo que dificulta el precisarlo a través de la observación de rasgos objetivos. Sin embargo la creencia en la pertenencia a un grupo de parentesco clánico —a menudo mítico— basada en semejanzas de formas de vida y de costumbres, aunque no es por sí misma una forma de comunidad, mantiene estrechas relaciones con ella. A veces favorece la formación de una comunidad política, otras veces se deriva de ella.⁷⁰

Por otra parte, la actividad política comunal no excluye ni las jerarquías ni las rivalidades por el prestigio y el poder, por el contrario las presupone. Ni siquiera los peligros y las agresiones externas son capaces de reforzar la unidad de la comunidad a un nivel tal que termine con los conflictos internos.

Conclusiones.

El concepto de comunidad tal como lo plasmó Tönnies y como lo han usado antropólogos e historiadores debe ser revisado por completo. La comunidad aislada, portadora de realidades pasadas, igualitaria y armónica no corresponde a la compleja situación de los pueblos indios de México. Los mismos estudios que partiendo de esta conceptualización han develado algunas de las complejidades de la vida social de los pueblos indios que contradicen sus supuestos teóricos han obligado a intentar nuevos

⁶⁹ *Ibid.*, I, p. 295.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 318-319.

acercamientos. De hecho cada vez más, historiadores y antropólogos recurren a la región como marco de análisis de la realidad india pasada y presente de México.⁷¹

Pero a pesar de los grandes avances que estos enfoques han propiciado, sigue siendo necesario estudiar en múltiples y variados casos concretos cuáles son las fronteras que los mismos indios le atribuyen a sus distintos grupos de pertenencia —quiénes constituyen para ellos el "nosotros" y quiénes son "los otros"—, y ver qué papel juega en ello la lengua, las formas de integración regional y la historia. Se requiere también describir y analizar los valores que orientan las interacciones al interior de los grupos de pertenencia de los indios y entre miembros de éstos con el exterior.

Las redes de ayuda mutua, los sistemas de redistribución de los bienes y la compleja jerarquía de obligaciones y derechos, de dones y contra dones no han recibido la atención que se merecen en las investigaciones recientes, a pesar de que estas prácticas constituyen sin duda alguna la base misma de la cohesión social de los pueblos indios.

Finalmente toda actividad política colectiva crea diferencias, jerarquías y luchas por el poder, el prestigio y la riqueza. A pesar de esta realidad tan evidente, la idealización de la vida comunal india ha inhibido el estudio de los conflictos internos de los pueblos indios y de su articulación con las luchas políticas de la sociedad mayor que los engloba. El analizar la historia de estos conflictos permitiría sin duda ver las divisiones y enfrentamientos actuales no como síntomas de la descomposición de las comunidades indias, sino como una consecuencia lógica de la vida colectiva inmersa

⁷¹ Por ejemplo las obras M. Carmagnani, *El regreso de los dioses*; N. M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rules*; B. García Martínez, *Los pueblos de la sierra*; R. Pastor, *Campesinos y reformas*; y W. B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión*. Sobre la importancia que han adquirido los estudios regionales en la antropología mexicana véase G. de la Peña, "Los estudios regionales y la antropología social en México".

en una sociedad siempre cambiante. Permitiría sobre todo entender que el reto actual de los pueblos indios no es, al amparo del mito de la comunidad armónica, acabar con esas divisiones y esos conflictos internos, lo cual inhibiría la capacidad de adaptación y renovación de su cultura, sino el crear los mecanismos democráticos que permitan que esas divisiones y esos conflictos puedan expresarse y dirimirse en el ámbito colectivo de una manera digna y pacífica. Sólo así los pueblos indios lograrán mantener una cultura viva y cambiante capaz de dar una respuesta libre y creadora a los retos del futuro.

Bibliografía citada

- Aguirre Beltrán, Gonzalo**, "El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación", *América Indígena*, XII: 4, 1952, pp. 271-297.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo**, *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.
- Barth, Frederick**, "Introducción", *Los grupos étnicos y sus fronteras*, editado por Frederick Barth, México, FCE, 1976.
- Broda, Johanna**, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial", *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, compilado por Enrique Florescano, México, FCE, 1979, pp. 54-92.
- Cámara, Fernando**, "Religious and political organization", *Heritage of Conquest*, editado por Sol Tax, New York, Cooper Square Publishers, 1968, pp. 142-173.
- Cancian, Frank**, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, México, INI, 1976.
- Carmagnani, Marcello**, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.
- Carrasco, Pedro**, "The Civil-religious Hierarchy in Mesoamerica Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development", *American Anthropologist*, 63: 3, 1961, pp. 483-497.
- Carrasco, Pedro**, "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", *Historia, antropología y política. Homenaje a Angel Palerm*, 2 Vols., Compilado por la Universidad Iberoamericana, Coordinado por Modesto Suárez, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, Vol I, pp. 306-326.
- Chávez Orozco**, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1943.
- Dehouve, Danièle**, "Les échelles de coût et de prestige, réalité ou

erreur de méthode? La hiérarchie des charges dans le communautés indiennes meso-américaines", *Etudes Rurales*, 69, 1978, pp. 101-108.

- Dehouve, Danièle**, Production marchande et organisation sociales dans une province indienne du Mexique XVIe-XXe siècle, 2 Vols., Tesis de doctorado de estado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1985.
- Durkheim, Emile**, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- Farriss, Nancy M.**, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Favre, Henri**, *Changement et continuité chez les mayas du Mexique. Contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique Latine*, Paris, Editions Anthropos, 1971.
- García Martínez, Bernardo**, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987.
- Gibson, Charles**, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967.
- Israel, J. I.**, "México y la crisis general del siglo XVII", *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, compilado por Enrique Florescano, México, FCE, 1979, pp. 128-153.
- Klein, Herbert S.**, "Rebeliones de las comunidades campesinas: La república tzeltal de 1712", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Editado por Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers, México, INI, 1970, pp. 149-170.
- McCutchen McBride, George**, "Los sistemas de propiedad rural en México", *Problemas agrícolas e industriales de México*, III: 3, 1951, pp. 11-114.
- Miranda, José**, *La función del encomendero en los orígenes del régimen colonial (Nueva España, 1525-1531)*, México, UNAM, 1965.
- Miranda, José**, "La propiedad comunal de la tierra y la cohesión social de los pueblos indígenas mexicanos", *Vida colonial*

y albores de la Independencia, México, Sep-Setentas (56), 1972, pp. 54-73.

- Palerm, Angel**, "Sobre la formación del sistema colonial: apuntes para una discusión", *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, compilado por Enrique Florescano, México, FCE, 1979, pp. 93-127.
- Pastor, Rodolfo**, *Campesinos y reformas: La mixteca, 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987.
- Peña, Guillermo de la**, "Los estudios regionales y la antropología social en México", *Relaciones* (El Colegio de Michoacán), 8, Otoño de 1981, pp. 43-93.
- Piel, Jean**, "Communauté indigène et fiscalité coloniale sur les Hautes Yerres guatémaltèques, San Andrés Sajcabajá, du XVIe au XIXe siècle", *San Andrés Sajcabajá*, editado por Henri Lehmann, Paris, CEMCA, 1983, pp. 41-65.
- Piel, Jean**, *Sajcabajá. Muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala. 1500-1970*, México, Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines-Seminario de Integración Social de Guatemala, 1989.
- Pozas, Ricardo**, *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, INI, 1959.
- Redfield, Robert**, *The Folk Culture of Yucatán*, Chicago, The University of Chicago Press, 1941.
- Redfield, Robert y Sol Tax**, "General Characteristics of Present-day Indian Society", *Heritage of Conquest*, editado por Sol Tax, New York, Cooper Square Publishers, 1968, pp. 31-39.
- Reed, Nelson**, *La guerra de castas en Yucatán*, México, Era, 1971.
- Tax, Sol**, "The Municipios of Midwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist*, 39: 3, 1937, pp. 423-444.
- Tax, Sol y miembros de The Viking Fund Seminar of Middle American Ethnology**, "The Sixteenth Century and the Twentieth: A comparison of Culture Types and of Culture Areas", *Heritage of Conquest*, editado por Sol Tax, New York, Cooper Square Publishers, 1968, pp. 262-281.
- Taylor, William B.**, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, FCE, 1987.