



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN
NICOLÁS DE HIDALGO**



**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
“Luis Villoro”**

**Programa institucional de
DOCTORADO EN FILOSOFÍA**



Jurhímbekua jingoni jurámukua

**Fundamentos de la normatividad social de la cultura *p’urhépecha*
Hacia una filosofía jurídica y política de la multiculturalidad**

**Tesis que para obtener el título de Doctor en Filosofía presenta el Maestro en Derechos
Fundamentales**

Celerino Felipe Cruz

Asesor

Dr. en Derecho Héctor Pérez Pintor

Comité Tutorial

Dr. Alfonso Villa Sánchez

Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo

Morelia, Michoacán; agosto de 2017.

ÍNDICE

	Páginas
Resumen.	6
Presentación preliminar.	7
Introducción.	22
Contenido de los capítulos.	28

CAPÍTULO PRIMERO

Filosofía, diversidad cultural y normativa

I. Filosofía y multiculturalidad

1.1 Filosofía y cultura.	47
1.2 Cultura y normatividad.	52
1.3 Identidad y reconocimiento.	59
1.4 Diálogo en la diversidad cultural.	66
1.5 El “otro” en la interculturalidad.	70

II. Pluralismo filosófico y normativo

2.1 La filosofía hegemónica del Derecho.	76
2.2 Individuo y colectivo en el Derecho dominante.	82
2.3 Pluralismo epistemológico.	87
2.4 Pluralismo normativo.	92
2.5 Retos teóricos y prácticos del pluralismo jurídico.	97

III. Filosofía jurídica y pueblos originarios

3.1 Prerrogativas jurídicas de las minorías.	104
3.2 Categorización de pueblos indígenas.	107
3.3 Pueblos originarios sujetos de derecho.	114
3.4 Campos de justificación de la libre determinación.	118
3.5 Titularidad y operatividad de la libre determinación.	121

CAPÍTULO SEGUNDO

Jurhimbekua

Principios y valores del pensamiento *p'urhépecha*

I. Hipótesis de las fuentes y fundamentos de la normatividad *p'urhépecha*

1.1 Consideraciones preliminares.	130
1.2 Hipótesis.	132
A) <i>Jurhímpekua</i> - Armonía comunitaria	
B) <i>Jurámukua</i> - Gobernanza	
C) <i>Jurámukata</i> - Normatividad	

a) <i>Jurámukatecha</i> - Prescripciones sustantivas	
b) <i>Jurámutspekuecha</i> - Reglas de procedimiento	
1.3 <i>Surukua</i> . La esfera ideológica de la tradición.	140
1.4 <i>Uandáskukua</i> . La esfera cognitiva.	151
II. <i>Uandáskukatecha</i>. Principios rectores del pensamiento <i>p'urhépecha</i>	
2.1 El concepto <i>Jakájkukua</i> – Espiritualidad.	155
a) <i>Jakájkukua</i> , como creencia (mitología y teogonía)	
b) <i>Jakájkukua</i> , como convicción (vida y espiritualidad)	
c) <i>Jakájkukua</i> , como aspiración (verdad / realidad)	
2.2 El concepto <i>Jánhaskakua</i> - Sabiduría.	169
a) <i>Jánhaskakua</i> , como saber conceptual	
b) <i>Jánhaskakua</i> , como saber técnico-productivo	
c) <i>Jánhaskakua</i> , como saber cultural (axiológico)	
2.3 El concepto <i>Kaxúmbekua</i> – Moralidad.	182
a) <i>Kaxúmbekua</i> , moralidad <i>p'urhépecha</i>	
b) Elementos sustantivos de <i>kaxúmbekua</i>	
c) Elementos procedimentales de <i>kaxúmbekua</i>	
2.4 El concepto <i>Jurhímbekua</i> – Armonía comunitaria.	193
a) <i>Jurhímbekua</i> , armonía de la vida política	
b) Elementos sustantivos de <i>jurhímbekua</i>	
c) Elementos procedimentales de <i>jurhímbekua</i>	
III. <i>Iréchekua</i>. El orden socio-político de la cultura <i>p'urhépecha</i>	
3.1 <i>Iréchekua</i> . Elementos conceptuales de “nación <i>p'urhépecha</i> ”.	205
3.2 <i>Kuerájpekua</i> . Creación, naturaleza y comunidad.	211
3.3 <i>Irétsikua</i> - Territorio.	216
3.4 <i>K'uirípuekua</i> . El concepto “ser” - persona.	224
a) <i>K'uirípuekua</i> . “Ser” biológico, espiritual e intelectual	
b) <i>Irétikua</i> . “Ser” en comunidad (político)	
c) <i>P'urhépechekua</i> . “Ser” <i>p'urhépecha</i> (cultural)	
3.5 <i>Irékua</i> – Vida en comunidad.	233
3.6 <i>Ireta</i> . Elementos de la comunidad.	235

CAPÍTULO TERCERO

Jurámukua

Concepción y praxis de la gobernanza comunitaria

I. *Jurámukua*. Aspectos ideológicos de la gobernanza comunitaria

1.1 Preliminares del concepto <i>jurámukua</i>	241
a) Contexto multicultural en que se postula	

b) El significado lingüístico del concepto	
1.2 Uso e interpretación intercultural del concepto <i>jurámukua</i> .	244
1.3 Valores ideológicos <i>jurámukua</i> .	247
1.4 <i>Sesi irekua</i> – <i>saber / buen vivir</i> . Propósito de <i>jurámukua</i> .	251
1.5 <i>Jurámukua</i> . Mecanismo para el filtro de los “usos y costumbres”.	255

II. *Jurámukua* - Gobernanza comunitaria

2.1 <i>Iréteri jurámukua</i> - Organización e instituciones.	260
a) <i>Jurámukua kantsákata</i> - Estructura de gobierno	
b) <i>K’eri tángurhikua</i> – Participación y democracia directa	
2.2 <i>Echériri ambe jurámukua</i> - Gobernanza de los bienes comunales.	267
a) Autoridad y representación	
b) Concepción, reglas y distribución	
2.3 <i>Iréticheri jurámukua</i> – Gobernanza ciudadana.	275
2.4 <i>Uapátsikuecheri jurámukua</i> – Representación de los barrios.	281
2.5 <i>Jakájkukuecheri jurámukua</i> – Representación religiosa.	286
2.6 <i>Jurámutsperakuecha</i> - Órganos de mediación de conflictos.	289

III. *Jurámukua*. Modelo para la libre determinación y autonomía

3.1. Exclusión de la autoridad y gobierno indígena.	298
3.2 <i>Jurámukurhikua</i> - Autogobierno.	304
3.3 <i>Ch’erani anapu jurámukua</i> . Proyecto de autogobierno de Cherán.	309
a) <i>Jurámukata</i> - Normatividad interna	
b) <i>Jurámukua xanhátakuecha</i> - Procedimientos	
c) <i>Janhánharhperakuecha</i> – Valores	
d) <i>Jurámukua kantsákata</i> - Estructura de gobierno	
3.4 <i>Iréchekuecha</i> - Las naciones originarias de Michoacán.	324
3.5 Autonomía comunal, regional y nacional indígena en Michoacán.	332

CAPÍTULO CUARTO

Jurámukata

La normatividad *p’urhépecha*

I. *Jurámukata* – normatividad de tradición oral y vivencial

1.1 Presuposición sobre el orden normativo.	341
1.2 <i>Jurámukata</i> . Sistema complementario de la gobernanza - <i>jurámukua</i> .	343
1.3. <i>Jurámukatecha</i> . Prescripciones generales y personales.	347
1.4. Recreación de las prescripciones sustantivas.	353
1.5. Contenidos de las prescripciones sustantivas.	356

- a) Sobre la tierra y la naturaleza
- b) De carácter civil y políticos
- c) De carácter correccional
- d) Diversidad de reglas

II. Jurámutspekua - El procedimiento de mediación de conflictos

2.1 La antigua justicia general <i>chichimeca</i>	378
2.2 <i>Jurámutspekuecha – Reglas de procedimiento</i>	381
2.3 <i>Jurámutspekua - El procedimiento de mediación</i>	387
a) <i>Eiánkpekurhikua – Queja / aviso del agravio / petición</i>	
b) <i>Uandánhiata – Exposición del problema y hechos</i>	
c) <i>Erójtakukua - Análisis del problema</i>	
d) <i>P’itarhkurhikua - Llamamiento para audiencia</i>	
d) <i>Arhínharhikperakua - Careo y acreditación</i>	
e) <i>K’amárhutakua – Conclusión / resolución</i>	
2.4 <i>Útatspekua. Responsabilidad y sanción</i>	396
a) <i>K’amánharhitperantskua - Determinación de responsabilidades</i>	
b) <i>Útatspekuecha - Sanciones</i>	
2.5 Caso. <i>Tsíjperakua – Engaño, promesa de matrimonio</i>	401

III. Jurhímpekua jingoni jurámukua. La otra filosofía normativa armónica

3.1 <i>Jurámukata. Sistema normativo p’urhépecha</i>	408
3.2 <i>Jurámukatecha. Las colindancias normativas</i>	417
3.3 Valores indígenas, fronteras del Derecho.	424
3.4 <i>Jurhímbekua. Su contribución al pluralismo</i>	433
3.5. La experiencia <i>p’urhépecha</i> en la sociedad multicultural.	437
a) <i>Erátsikurhikua - Conciencia de identidad</i>	
b) <i>Janhánharhperakua – Alteridad y reconocimiento</i>	
3.6 <i>Tséndansperakua - Engaño, imitación y antagonismo</i>	446

Conclusiones	452
-----------------------------	-----

Bibliografía	465
-----------------------------	-----

Resumen

Jurhimbekua jingoni jurámukua. Fundamentos de la normatividad social de la cultura p'urhépecha. Hacia una filosofía jurídica y política de la multiculturalidad.

El presente trabajo aborda algunos elementos de sabiduría sobre la gobernanza y la normatividad en la cultura *p'urhépecha* contemporánea. Estudia la forma de gobierno y el ejercicio de autoridad, bajo la premisa *Jurhimbekua jingoni jurámukua – Gobernanza con armonía comunitaria*. Un planteamiento que busca la posibilidad de diálogo y vinculación en las discusiones actuales del multiculturalismo, desde luego, a partir de la realidad política de Michoacán. Se analizan las comuniones y tensiones que se suscitan en los campos de la ética, el derecho y en las relaciones políticas de poder por la influencia de los “usos y costumbres indígenas”. Planteándose la posibilidad de que la pervivencia y experiencia de los gobiernos locales indígenas, deben ser consideradas dentro de las reformas políticas y jurídicas del Estado. Con nuevos juicios de valor de dimensiones pluriculturales. Tal es nuestra pretensión al postular desde la lengua y pensamiento *p'urhépecha* el principio rector *jurhimbekua – armonía comunitaria*.

Abstract

Jurhimbekua jingoni jurámukua. Foundations of the social norms of the p'urhépecha culture. Towards a legal and political philosophy of multiculturalism.

The present work addresses some elements of wisdom on governance and normativity in contemporary P'urhépecha culture. Study the form of government and the exercise of authority under the premise *Jurhimbekua Jingoni Jurámukua - Governance with community harmony*. An approach that seeks the possibility of dialogue and linkage in the current discussions of multiculturalism, of course, based on the political reality of Michoacán. There are analyzed the communions and tensions that are provoked in the fields of the ethics, the right and in the political relations of power for the influence of the "uses and indigenous customs". Considering the possibility that the survival and experience of the indigenous local governments, have to be considered inside the political and juridical reforms of the State. With new judgments of value of multicultural dimensions. Such is our aspiration when positing from the language and thought *p'urhépecha* the guiding principle *Jurhimbekua - Community harmony*.

Palabras claves – Keywords

Gobernanza - Governance

Normatividad - Normativity

Filosofía - Philosophy

Multiculturalismo - Multiculturalism

Cultura *p'urhépecha* - *P'urhépecha* culture

Presentación preliminar.

Atendiendo algunas de las diversas observaciones y recomendaciones que han realizado sobre este trabajo los integrantes del Comité Tutorial Dr. Juan Álvarez Cienfuegos, José Alfonso Villa Sánchez y Héctor Pérez Pintor; así como los lectores Dr. Agustín Jacinto Zavala, Moisés Franco Mendoza, Carmen Ventura Patiño y el Presbítero Francisco Martínez Gracián; me permito formular esta presentación preliminar del trabajo a manera de sinopsis y exposición general sobre lo que deseo probar y defender bajo la siguiente:

Hipótesis

Las fuentes y fundamentos filosóficos de la normatividad social y política de la cultura *p'urhépecha* contemporánea, se pueden estudiar, sistematizar y comprender bajo la presuposición *jurhímbekua jingoni jurámukua – gobernanza con armonía comunitaria*, una forma de organización y gobernación guiada con principios rectores y valores de carácter espiritual, cognitivo, moral y políticos, que ha contribuido en la sobrevivencia de la tradición *p'urhépecha* y representa la garantía para la prolongación de la unidad política y cultural de este pueblo originario.

Para desarrollar y comprobar lo anterior, sostenemos que:

A) *Jurhímbekua – armonía comunitaria.* En cuanto categoría conceptual es uno de los principios rectores que guían todos los aspectos de la vida política *p'urhépecha* cuyo objetivo es el de establecer y mantener la *armonía comunitaria*, regulando el orden socio-político cuya estructura de organización particular se concibe y ejerce bajo el concepto *jurámukua – gobernanza*; régimen que funciona con la vigencia y recreación de reglas sustantivas y procedimentales que se examinan bajo el término *jurámukata – normatividad*.

Para argumentar la parte general de la hipótesis, es decir sobre los fundamentos, se propone que bajo la idea de *jurhímbekua – armonía comunitaria*, yace un esquema de pensamiento político y normativo *p'urhépecha*. Esquema que se sustenta en cuatro esferas de comprensión: 1) *surukua*, la esfera ideológica de la tradición, 2) *Uandáskukua*, la esfera cognitiva de los principios rectores y valores; 3) *iréhekua*, la esfera del orden socio-político, y 4) *jurámukata*, la esfera del orden normativo.

Véase la siguiente estructura:

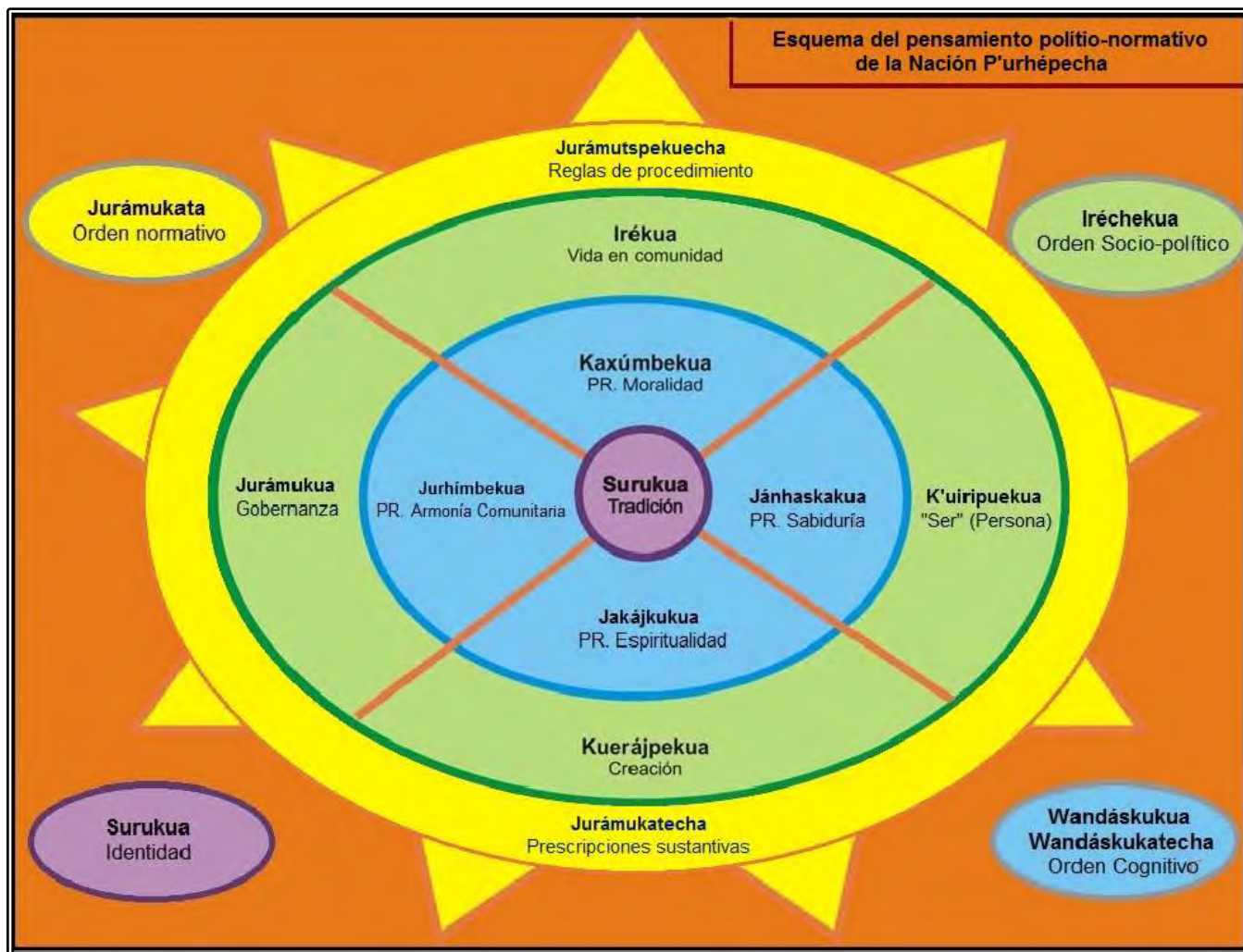


Ilustración 1.

Jurhímbekua. Esquema del pensamiento político-normativo p'urhépecha

B) Jurámukua – gobernanza. Para justificar el aspecto particular sobre la gobernanza según nuestra hipótesis, dentro de dicho esquema, específicamente en la tercera esfera sobre el orden socio-político (*iréchekua*), se ubica el concepto *jurámukua – gobernanza* como concepción y praxis de las reglas de organización, gobernación y ejercicio de autoridad en la comunidad *p'urhépecha*. En tanto régimen de idea y práctica, ocupa una posición intermedia entre los principios y valores del orden cognitivo (*wandáskukua*) que epistemológicamente la fundamentan y las reglas sustantivas y procedimentales del orden normativo (*jurámukata*) que la rigen. Es el espacio de interpretación, recreación y ejercicio de las prescripciones que rigen el ámbito social y político de la comunidad *p'urhépecha*. Uno de

los engranes que mantienen vigente la *surukua – tradición* en su aspecto específico de la vida organizativa.

C) *Jurámukata – normatividad.* Finalmente para justificar el aspecto específico sobre la normatividad acorde a la hipótesis, se postula el término *Jurámukata*, que en singular significa *idea o sentimiento prescrito a través de la palabra*, para estudiar la normatividad de tradición oral, la cual se conforma por dos tipos de reglas: 1) *jurámukatecha - prescripciones de carácter sustantivo* en atención a sus fuentes y contenidos desde las cuales se recrean y prescriben, y 2) *jurámutspekuecha – reglas de carácter procedimental*, que rigen los medios, formas, instancias y competencias para hacer valer las prescripciones sustantivas, así como para hacer cumplir las determinaciones que toman las autoridades comunitarias.

Con esta ilustración y su contenido, queremos explicar que el objetivo central que persiguen todos los elementos subjetivos y objetivos de la identidad *p'urhépecha* es el de preservar la *surukua – tradición de un linaje cultural*; al mismo tiempo, la *surukua* y sus elementos que la componen resultan el motor que impulsa la *prolongación o continuidad* de esta identidad cultural originaria. En este intento de revelación del pensamiento *p'urhépecha* podemos identificar que *jurhímpekua – armonía comunitaria* es uno de los principios rectores que en tanto concepción ideológica fundamenta las normas y todos los aspectos organizativos, institucionales y procedimentales de la *jurámukua – gobernanza* y, en consecuencia también de su *jurámukata – sistema normativo*.

Ha lugar entonces la formulación de nuestra primera afirmación: Toda regla de convivencia ya sea de carácter personal o general, toda institución de gobierno, toda forma de organización y ejercicio de autoridad, así como todos los procedimientos de participación comunitaria tienen sus fundamentos y justificaciones que las legitiman y por ende las hace ser funcionales, útiles y acatables; bajo la premisa de que deben contribuir en favor de la tradición (*surukua*). De lo contrario y mientras no sea así, a cualquier regla, mandato, determinación o práctica impuesta o consensada a modo se le puede llamar ambiguamente “usos y costumbres”. Así que en la teoría y práctica hay una gran diferencia entre la defensa y reivindicación de la auténtica *jurámukata – normatividad p'urhépecha* (que es la que queremos demostrar que existe y también reivindicarla), con la defensa, implementación y argumentación ambigua de los llamados “usos, costumbres y prácticas indígenas”.

Para sostener dicha afirmación, nace el deseo por describir y mostrar que existe una concepción y práctica propia de *jurámukua – gobernanza* en la sociedad *p'urhépecha*; con trabajo etnográfico en campo, logramos responder las preguntas ¿Cómo es la organización política actual? ¿Qué tipo de autoridades existen? ¿Cuáles son las competencias y funciones que tienen? ¿Cuál es el sistema de cargos en todos los ámbitos civil, político, religioso y económico? ¿Dónde y cómo funcionan? pensando en la posibilidad del autogobierno y la libre determinación en estos tiempos. Pero además como se trata de un trabajo de filosofía jurídica surgieron las preguntas y ¿Cuál es el sistema normativo que sostiene y rige esa gobernanza? ¿Cuántos tipos de reglas hay? ¿Dónde y cómo se aplican? ¿Quiénes las hacen valer? ¿Cuál es el procedimiento que se sigue? ¿Sirven para resolver los problemas, conflictos e intereses? ¿Prevén medidas y sanciones, de qué tipo? y ¿Se respetan? Entonces con un examen conceptual y de campo damos cuenta cómo detrás de dicho orden socio-político existen reglas de tradición oral que se invocan, aplican y obedecen y que hacen operativa a esa particular forma de gobernanza. Comprendimos pues que dicho sistema normativo yace bajo el conocimiento y ejercicio de la *jurámukata – normatividad*. Es aquí donde hacemos nuestra segunda afirmación: Las reglas de tradición oral se componen de normas sustantivas y normas de procedimiento; las hay de diversas materias; son de dominio público; se invocan e interpretan en las instituciones de autoridad; con ellas se resuelven y concilian intereses, conflictos y controversias personales o generales; la vigencia de las mismas atiende al binomio concepción y práctica en casos concretos donde ha lugar su recreación e incluso el surgimiento de nuevas reglas; por ende es un sistema normativo.

Hasta aquí ya implicó mucho trabajo y por ende cierta dificultad para la ordenación de ideas y explicación descriptiva de lo que es la *jurámukua - gobernanza* y la *jurámukata – normatividad*. Generalmente esta es la meta a la que llegan los trabajos de antropología jurídica enfocados a describir, explicar y mostrar cómo funciona un sistema de normatividad indígena, a veces sin que se entre a mayor profundidad, por la dificultad de la lengua, la falta de desarrollo conceptual, la falta de fuentes escritas de una normatividad de tradición oral y desconocimiento de las entrañas de una cultura indígena de estudio. Por ejemplo, libros vinculados al tema tenemos *Suk'b'anik Administración de Justicia Maya*, experiencias de

defensoría maya,¹ donde se anuncia revelar lo que es la cosmovisión y derecho maya, pero sólo es una descripción de los procedimientos que se siguen en la atención de los conflictos; *Pluralismo Jurídico y Administración de Justicia Indígena en Ecuador*,² en el cual se relatan los tipos de conflictos y casos, así como las formas en que se atienden, pero no se muestra cuál es el contenido cosmogónico de la justicia indígena Kichwa; *La fuerza de la costumbre, sistema de cargos en la mixteca oaxaqueña*,³ en esta obra se describen los tipos de cargos, funciones y problemas que atienden las autoridades indígenas, pero hace falta profundizar cuál es el pensamiento mixteco que le da fuerza a la costumbre; *La policía comunitaria un sistema de seguridad pública comunitaria indígena*,⁴ la investigación aborda aspectos de la conformación y funcionamiento de la policía comunitaria en el Estado de Guerrero, pero no sustenta lo que es un sistema de seguridad fundada desde el pensamiento disciplinario y particular de un pueblo originario y; entre otras diversas obras de antaño y recientes que sólo tienen este alcance, sin demeritar de ningún modo el gran valor que tienen.

Igual en esta investigación la hipótesis nos exige más que la sola descripción de lo que es la gobernanza y la normatividad *p'urhépecha*; ahora el problema es buscar y revelar sus fundamentos filosóficos; tarea nada sencilla y para lograr ese objetivo es que postulamos como principio rector el concepto *jurhímpekua – armonía comunitaria*, entendiendo por principio rector la aproximación que señala José Luis Cuevas Gayosso sobre los principios rectores del “derecho indígena”:

¿Qué entiendo por principios rectores? Toda civilización, atendiendo a factores tales como: antecedentes generacionales, época histórica, lugar geográfico en el que se sitúa, modos de satisfacción de sus necesidades, grados y formas de espiritualidad e interrelación con otros pueblos; establecen determinadas categorías fundamentales que consideran de aplicación general necesaria y por tanto obligatoria para tal comunidad. Tales obligaciones son cumplidas por los miembros de la comunidad porque son entendidas como útiles para el grupo y su observancia, por regla general, no requiere, en principio, de coactividad. A dicha conducta

¹ Véase, Juan León Alvarado (Maya K'iche') y otros; *Suk'b'anik Administración de Justicia Maya*. Tzujnel; Tob'nel, K'astajnel Defensoría Maya, Nawal Wuj S.A. Guatemala, Guatemala C.A., Abril 2001.

² Véase, Raúl Ilaquiche Licta (Kichwa); *Pluralismo Jurídico y Administración de Justicia Indígena en Ecuador*. Ecuatorunari, INDESIC, Quito Ecuador 2004.

³ Véase, Abigail Hernández Núñez y otros; *La fuerza de la costumbre, sistema de cargos en la mixteca oaxaqueña*. Red_Es, Tejiendo la Utopía y COAPI A.C. Primera edición, México D.F. 2004.

⁴ Véase Esteban Martínez Sifuentes; *La policía comunitaria un sistema de seguridad pública comunitaria indígena*. INI Colección de Derechos Indígenas; México, D.F. 2001.

social corresponde el surgimiento de lo que denomino como principios rectores de una comunidad. Otros autores los llaman elementos fundamentales de la cultura jurídica humana.⁵

Ahora bien, no ha sido fácil identificar y postular algunos principios rectores del pensamiento político y normativo *p'urhépecha*, para llegar a través de ellos, a descubrir o por lo menos configurar cuáles son los fundamentos que institucionalizan y guían a dicha gobernanza y normatividad; de esta manera hemos encontrado que detrás de la estructura citada a través de la ilustración no. 1, existe el siguiente contenido soportado por cuatro grandes principios rectores, en tanto categorías conceptuales a estudiar a) *Jurhímpekua* principio rector que guía todos los aspectos hacia la *armonía comunitaria* y que rigen en el orden socio-político la *gobernanza y la normatividad* de la vida política (*Jurámukua*); b) *Jakájkukua* principio rector de las concepciones y ejercicio de *espiritualidad* que en el plano socio-político rige la *vida de la persona y la comunidad ante el orden de la creación* (*Kuerájpékua*); c) *Jánhaskakua* principio rector de todos los elementos de la *sabiduría* que en el orden socio-político rige toda la *creatividad cultural en el "ser humanos"* (*K'uiripuekua*) y; c) *Kaxúmbekua* el principio rector de todos los elementos de la *moralidad* que en el orden socio-político rige todos los *aspectos convencionales de la vida en comunidad* (*Irekua*). He aquí una tercera y última afirmación, estos principios son los que consagran los fundamentos de carácter filosófico de la tradición oral de la normatividad social y política de la cultura *p'urhépecha*.

Deseo precisar que en este trabajo de tesis hemos abordado de una manera general cada principio rector y sus extensiones de interpretación, excepto el inciso a) *jurhímpekua*, que sí hemos estudiado minuciosamente, pues representa el contenido principal del trabajo para confirmar la hipótesis.

Por sugerencia de los integrantes del comité tutorial y los lectores, hemos elaborado los siguientes mapas conceptuales por cada principio rector, para efectos de que tengamos una mayor claridad sobre el orden y contenido de este trabajo y para mejor comprensión sobre la estructura y categorías conceptuales del pensamiento *p'urhépecha*. Comenzamos con *jurhímpekua*:

⁵ José Luis Cuevas Gayosso, *Costumbre Jurídica*; Facultad de Derecho de la Universidad Veracruzana, primera edición 2013. Pág. 37.

Jurhímpekua / Armonía Comunitaria: Contenido, estructura y terminología



<p>Prescripciones sustantivas</p> <p>Iretícheri Personales</p> <p>Jurámutsperakuecha Instituciones</p> <p>Jurámutiicha Autoridades y áreas de competencia</p> <p>Jurámutspekuecha Reglas de procedimiento</p> <p>Jurámutspekua Proceso de mediación</p> <p>Útatspekuecha Medidas y sanciones</p>	<p>Uandóntskurhikatecha Reglas dialogadas</p> <p>K'amanharhinskuecha Responsabilidades (obligaciones)</p> <p>Sésikuecha Merecimientos (derechos)</p> <p>Son todas las instituciones de gobierno comunal que se citan en el punto 1. Gobernanza</p> <p>Son todas las autoridades de gobierno comunal que se citan en el punto 1. Gobernanza</p> <p>Hacer recordar los principios rectores, las prescripciones ancestrales y las reglas vigentes para que se asuman las responsabilidades y merecimientos en la vida cotidiana.</p> <p>Abogar y gestionar la petición de una o varias personas.</p> <p>Conciliar los intereses personales en controversia</p> <p>Rectificar y armonizar los intereses generales en conflicto</p> <p>Hacer reflexionar y reorientar a las personas sobre su vida</p> <p>Hacer reflexionar, reconducir la conducta y responsabilidades de las personas</p> <p>Ilustrar a las personas sobre el saber buen vivir en la tradición.</p> <p>Queja / aviso del agravio / petición.</p> <p>Exposición del problema y hechos</p> <p>Análisis del problema</p> <p>Llamamiento para audiencia</p> <p>Careo y acreditación</p> <p>Conclusión / resolución</p> <p>Determinación de responsabilidades en el ámbito civil. agrario, laboral, comercial (hacer, entregar, pagar, reconocer, indemnizar etc.)</p> <p>Sanción en el ámbito penal (consignación, privación de la libertad, reparación del daño material y moral, faena comunitaria etc.).</p>	<p>Útatspekueri ampe Sobre la disciplina y lo correccional.</p> <p>*Mataru Jurámukatecha Otras diversas reglas.</p> <p>Jurámukua Interpretación y regulación desde la "gobernanza"</p> <p>Orden socio-político</p>
---	---	--

Irétecha Comunidades / localidades. Aproximadamente 310 en 28 municipios de Michoacán, que se autoadscriben parte de la cultura p'urhépecha. Mapas de ubicación geográfica, en el capítulo tercero, apartado III.

Iretícha Población. Aproximadamente 180 mil habitantes por autodefinición de pertenencia a la cultura p'urhépecha.

P'urhé Uandaricha Hablantes de la lengua. Aproximadamente 117.222, INGI 2010. Otros estudios deben arrojar más.

Jakájkukurhíticha Población con conciencia de identidad cultural P'urhépecha.

<p>3. Iréchekea Unidad política</p> <p>Ireti mótsitiicha Familias migrantes</p> <p>Iretiikua Ciudadanía (estatus y roles)</p>	<p>Tataka ka nanaka sapichuekua Responsabilidades y merecimientos de los niños / niñas.</p> <p>Yurhítskiriikua Responsabilidades y merecimientos de las mujeres adolescentes.</p> <p>Tumbiikua Responsabilidades y merecimientos de los varones adolescentes.</p> <p>Tatachiikua ka nanachiikua Responsabilidades y merecimientos de los varones y mujeres recién casados.</p> <p>Tateekua ka naneekua Responsabilidades y merecimientos de los hombres y mujeres jefes de familia.</p> <p>Tatá ka naná k'erikua Responsabilidades y merecimientos de los hombres y mujeres mayores de edad.</p> <p>K'eri Jánhastiiikua Responsabilidades y merecimientos de los hombres y mujeres sabios.</p>
<p>4. Irétsikua Integridad territorial</p>	<p>Irétecheri iretsikua Territorios comunales de aproximadamente 310 localidades en 28 municipios de Michoacán.</p> <p>Juararhu Región sierra (la más grande en territorio y población)</p> <p>Eráxamani Región Cañada</p> <p>Japundarhu Región lacustre</p> <p>Tzakapindu Región Ciénega de Zacapu</p> <p>Iretsikua p'urhépecha Territorio P'urhépecha En proceso de recuperación y reconstitución.</p>

Ilustración: Jurhímpekua. Las cuatro extensiones de la organización y vida política de la cultura p'urhépecha. Elaboración propia.

Este mapa conceptual de *jurhimbekua* consagra el estudio principal de la tesis. Su explicación parte desde la ilustración número 1 sobre la estructura del pensamiento político y normativo de la cultura *p'urhépecha*. La idea consiste en que todos los elementos que configuran el régimen particular de gobernanza *p'urhépecha* que es la *jurámukua*, tienen su base en la *surukua – tradición*; todos los ámbitos de organización, instituciones de gobierno, reglas de convivencia, sistema de cargos y ejercicio de autoridad, la unidad política y territorial existen por ella y deben servir a ella, así que lo propio y lo ajeno se debe adaptar a ella (a la esfera ideológica de la tradición).

Y dentro de la tradición el motor cognitivo que hace operativo dicha idea y práctica es el principio rector *jurhimbekua* que tiene el objetivo de perseguir y guiar a la sociedad *p'urhépecha* hacia una *armonía comunitaria* (se apoya con los otros tres principios rectores de la esfera cognitiva *Jakájkukua*, *Jánhaskakua* y *Kaxúmbekua*), por lo tanto, éste principio sustenta las cuatro extensiones de la vida política que son: 1. *Jurámukua* como *ámbitos de organización*, 2. *Jurámukata – el sistema normativo* (esfera del orden normativo), 3 *Iréchekua – la unidad política* y, 4 *Irétsikua - la integridad territorial*; todo ello fundamenta el régimen de la *jurámukua – gobernanza* como la unidad total de las particularidades que conforman la esfera del orden socio-político de la cultura *p'urhépecha*.

El esquema muestra también que efectivamente hay elementos objetivos de una esfera socio-política del mundo indígena (extensiones 1, 3 y 4 marcados en color verde), los cuales se estudian detenidamente en el capítulo tercero y; que también existe una esfera normativa, todo un sistema de regulación (extensión 2 marcado en color amarillo) cuyo estudio se aborda en el capítulo cuarto; pero dichas esferas son imposibles de explicar, comprender y analizar si se omiten los elementos subjetivos que las justifica, es decir los argumentos filosóficos, con el riesgo de quedar como ya lo hemos dicho en la simple descripción.

Luego de mucho esfuerzo en la búsqueda de los elementos subjetivos, logramos identificar tal como se ilustra en el mapa conceptual, cómo el sistema normativo *p'urhépecha* (*jurámukata*) que regula a todo el régimen de la gobernanza (*jurámukua*) comienza justificándose con principios rectores (*uandáskukatecha*, cuatro conceptos marcados en color azul *Jurhimbekua*, *Jakájkukua*, *Jánhaskakua* y *Kaxúmbekua*), con ello demostramos que existe un orden epistémico a partir del cual se encuentra el cimiento ideológico del

pensamiento político y normativo *p'urhépecha* y, comprendimos algo más, este orden cognitivo de cuatro conceptos no sólo constituye la base epistemológica para esta materia que nos ocupa, sino para estudiar diversos temas del mundo *p'urhépecha*.

Ahora bien, centrados únicamente al ramo político y normativo, en el apartado II del capítulo segundo, se revela cómo estos principios constituyen la fuente histórica, mitológica, espiritual, social, moral y política de las normas entre otros varios aspectos que contienen y; cómo dichos aspectos permiten en la oralidad y en los casos concretos la interpretación de las prescripciones sustantivas ya generales y personales, así como la recreación de las normas de carácter ancestral, como el surgimiento de nuevas reglas que determinan responsabilidades y merecimientos dentro de la comunidad. Estos elementos ayudan a responder las preguntas ¿Por qué se obedecen y respetan unas reglas de tradición oral? ¿Por qué no se requiere necesariamente de la acción coercitiva (fuerza) para hacerlas acatar? Porque además de todo lo anterior y tal como lo veremos adelante, cada principio rector está conformado por valores que se adquieren y se transmiten de manera vivencial y dialógica, son parte de la formación ciudadana que a través de la participación y desempeños de roles, las personas al adquirir un estatus social también acumulan todo el acervo cultural que determina la conciencia de pertenencia, por ende la convicción y voluntad de seguir siendo parte de la tradición.

Finalmente brota aquí la importancia de la *surukua* – tradición y resulta ser el primer fundamento. Los principios rectores y todas las demás esferas no tendrían razón de ser sin el origen y causa fundamental que es “por la pervivencia de una tradición cultural”. Sobre la *surukua* nos ocupamos en el apartado I del capítulo segundo, allí se explica que por tradición entendemos entre otros aspectos importantes, aquella dimensión mística y desconocida del origen de los antiguos *p'urhépecha*, pero también aquel porvenir incierto que recae en la responsabilidad de sus actuales descendientes, pasado y porvenir que exigen no abandonar las concepciones y prácticas del ser, pensar, pertenecer y contribuir en la cultura. Aquella responsabilidad heredada por generaciones cuyas palabras enraizadas se encuentran consagradas en los principios rectores, ideas que generan convicción y por ende exigen una acción de prolongación en memoria del pasado glorioso y también de las desventuradas experiencias históricas vividas por este pueblo originario.

Jakájkukua / Espiritualidad: Contenido, estructura y terminología

ción /
gación

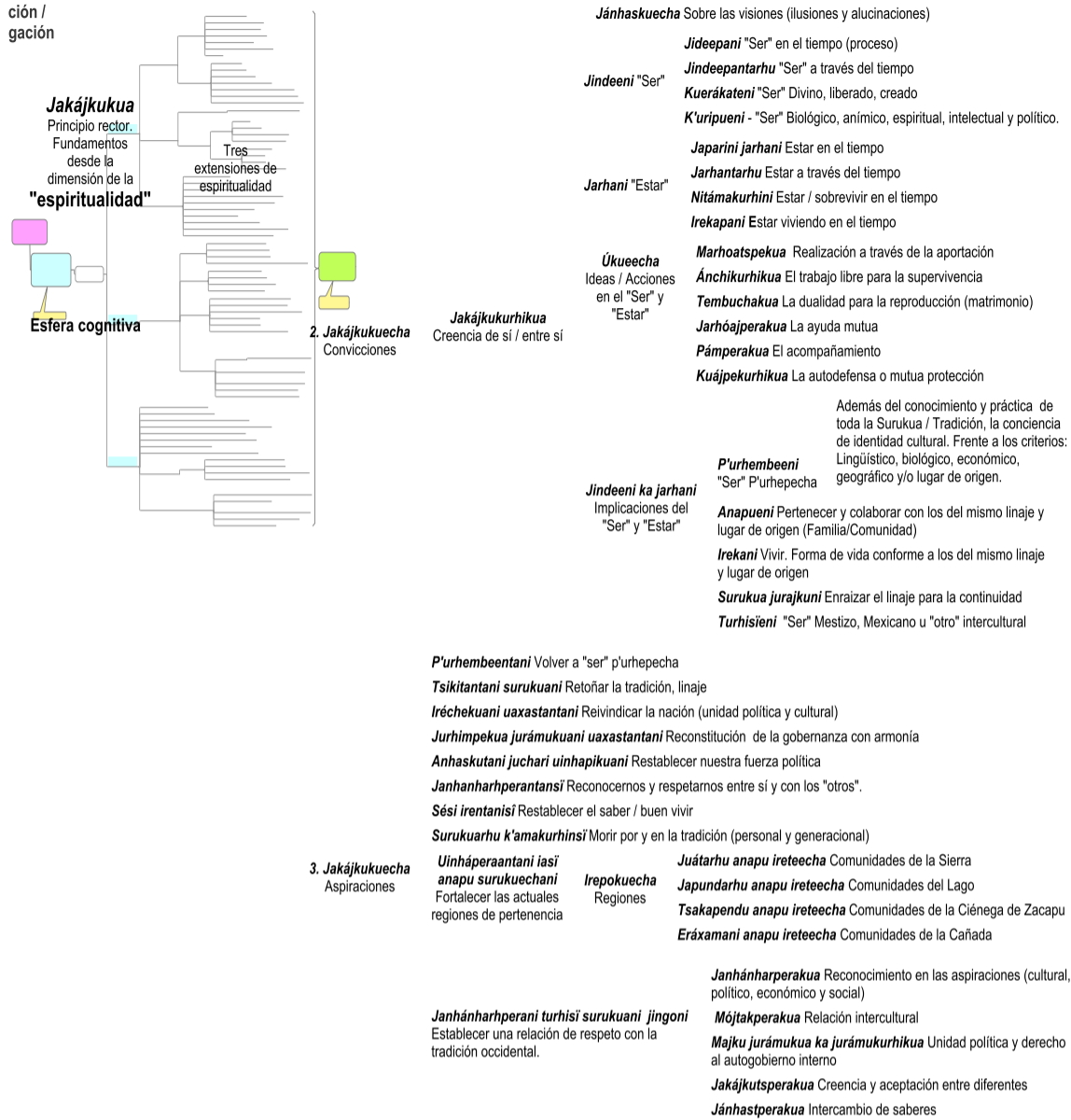


Ilustración: Jakájkukua. Las tres extensiones de concepción y ejercicio de la espiritualidad. Elaboración propia.

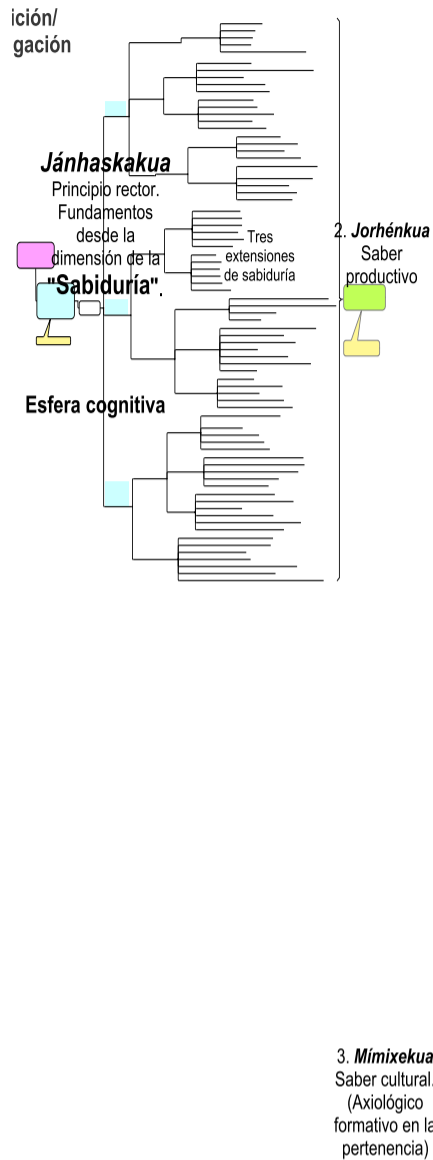
Jakájkukua es el principio rector de las concepciones y ejercicio de *espiritualidad* que en el plano socio-político rige la *vida de la persona y la comunidad ante el orden de la creación (kuerájpekua)*, es decir, la conducta y obra personal como grupal obedece a una concepción del “ser en la creación”. El *p’urhépecha* aún busca y justifica el espacio que ocupa en la creación (universo), reflexiona sobre la razón de ser, de existir y el por qué prolongarse y pensarse en el tiempo. *Jakájkukua* a través de sus tres extensiones de la espiritualidad: creencias, convicciones y aspiraciones, nos ayudan a ilustrar sobre el tema.

Las antiguas creencias sirvieron para cada linaje diferente como auténticos fundamentos para responder las reflexiones filosóficas antes citadas. Para los *uakusecha* – *águilas* con la concepción de *kurhíkaueri* – *el o lo que es fuego* (deidad) se justificaba el origen divino de su *surukua* – *linaje*; fue argumento para consolidar un señorío, la unidad política, territorial, económica y militar. Así para cada *surukueecha* – *linajes* sus “deidades” eran pensamientos para explicar su propia realidad dentro de la multiétnicidad. Fundamentos desplazados con la invasión europea y por las nuevas religiones implantadas. Generaciones enteras han sucumbido dudando entre lo propio y lo ajeno de las creencias en cuanto fundamentos. Aquí la interrogante es ¿En qué cree la comunidad *p’urhépecha* de hoy? Parte en las reminiscencias de las antiguas creencias y también en las actuales doctrinas religiosas, sincretismo que parece ser útil a la tradición, pero más importante será si responde las preguntas filosóficas que se inscriben sobre el “ser en la creación”.

Así afortunadamente prevalecen creencias no propiamente comprimidas en las doctrinas religiosas, creencias libres que comienzan a reivindicarse (renovación del fuego) y los llamados “mitos” y “leyendas”, que en el fondo consagran genuinos fundamentos (sobre la muerte, la conducta, la salud mental, la abundancia, las representaciones etc.).

Pero también sobreviven las convicciones en tanto creencias de sí y entre sí (*jakájkukurhikua*), en ellas se generan las ideas y se realizan las acciones así como las implicaciones del “ser” y “estar” en la creación - *jindeeni ka jarhani kuerájpekuarhu*. Dichas convicciones conllevan a creencias que generan y sustentan ciertas aspiraciones, aunque éstas están limitadas únicamente a lo posible ante la exclusión, son elementos que otorgan certeza de que se puede seguir siendo *p’urhépecha*, para otros volver a serlo y para otros por lo menos defenderse y pervivir, aspiraciones de cuyos logros justifiquen la existencia en el espacio y tiempo. Así de importante es *jakájkukua*.

Jánhaskakua / Espiritualidad: Contenido, estructura y terminología



	Úptsikuecha Artísticos	Kúskakua Música Uarhakua Danza Uénhikua Poesía Karakua Literatura Pirírakua Obras de arte	
		Ánchikurhikua Desempeño de un oficio productivo o artístico (El trabajo sin subordinación)	Kánkurhikua ambe Obtención y diseño propio de herramientas Jatsikurhikua ambe Posesión de bienes comunales y materia prima Atarakurhikua Autoconsumo Atarantskua Venta
		Jorhétperakuecha Enseñanzas para la subsistencia (económica)	Mójtakukua El intercambio de productos y servicios (trueque) P'itsitperakua El préstamo sin intereses Kújperakua La aportación en especie o efectivo Kúpandakua La tanda Jatsinharhikua La cooperación en efectivo Jarhoajpikua La aportación en trabajo (faenas y convites) Intsimperakua Dádiva Juatarhu En el campo Jorhentperakuarhu En el taller, escuela Kéjpakuarhu En la tienda Nitámakurhikuecha En diversos empleos Jántsperakua Idea equivalente a "servidumbre"
		Ánchijperata El trabajo subordinado	Kúndanskuecha Concentración de familias-linajes Ireta uaxástakuecha Fundación de localidades Séserakpekua Asignación de tierras Kúperakuecha Enfrentamientos bélicos Túa anapu jurámukua Antigua gobernanza Jurámuti jatsintska Sucesión y nombramiento de autoridades Echeri arhukukua Distribución y usufructo de bienes comunales K'eri tánhurhikuecha Función y participación en asambleas Pakátperakuecha Acuerdos y reglas generales Nitátarekua Función en los cargos civiles
	Uandantskuecha Sobre sucesos históricos	Jurámukueri ambe Sobre actividades políticas	K'uinchikuecha Fiestas y celebraciones religiosas Mindakuecha Actos de culto y conmemoraciones tradicionales Uanópikuecha Actos cívicos T'erunchikua Función en los cargos tradicionales P'urhemperakua Intercambio entre comunidades (peregrinaciones) Pámperakua El acompañamiento en acciones y eventos
	Iréteri Mitikuecha Saberes de construcción colectiva	Jurámukueri ambe Sobre actividades políticas	Janhánharhperakuecha Valores (respeto y reconocimiento) K'amanharhintsuecha Responsabilidades en el rol social Sésikuecha Merecimientos en el rol social Irékurhikua Vivencias personales y familiares P'urejkukua Distinción por el oficio y la aportación (a la familia y comunidad) Sési irekurhikua Opción y beneficios por el "saber - bien vivir" Isku jandikua Opción y consecuencias por el "mal vivir" (sin fundamentos y objetivos claros)
	3. Mimixekua Saber cultural. (Axiológico formativo en la pertenencia)	K'uiripukueri Mitikuecha Saberes de construcción personal	

Ilustración: Jánhaskakua. Las tres extensiones de sabiduría en la cultura p'urhépecha. Elaboración propia.

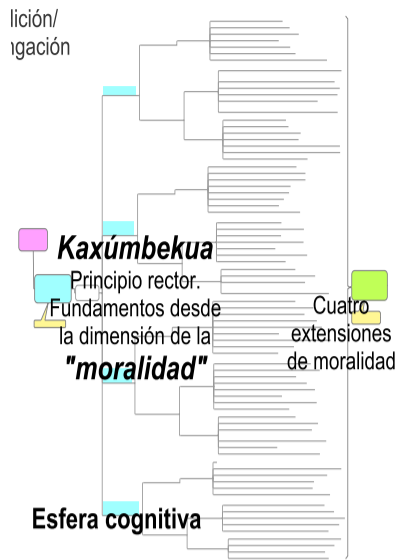
Jánhaskakua principio rector de todos los elementos de la *sabiduría* que en el orden socio-político rige toda *la creatividad cultural en el “ser humanos” (k’uiripuekua)*. A través de sus tres extensiones de saber: conceptual, técnico productivo y cultural nos enseña que de acuerdo a la virtud creativa que tiene el “ser humanos” plural, la persona como el grupo asume un comportamiento y una responsabilidad dentro de la comunidad, con *jánhaskakua* se siembra y sostiene una unidad cultural con base al saber.

La tradición (*surukua*) se recrea y alimenta del saber conceptual (*erátsikua*), son muy importantes las reflexiones que con base a la propia cosmogonía se fundamentan las cuestiones filosóficas sobre el origen, mundo, tiempo, fin etc. También la concepción particular sobre los fenómenos naturales y sociales, así como la interpretación de nuevos fenómenos y la construcción de nuevas ideas. No hay una universidad para sistematizar y recrear el saber intelectual del mundo *p’urhépecha*, pero yace en cada comunero hombre y mujer, en cada taller, fogón, lugar de trabajo y espacios públicos.

El saber intelectual también compromete el saber “hacer” – “crear” (*jorhenakuecha*), de ahí los conocimientos tradicionales de carácter artístico como los de carácter productivo son parte de la interpretación del mundo y, es una obligación saber revelar una obra o producto tangible o intangible, así como brindar un servicio que contribuya a la tradición. Vinculada a esa concepción está el trabajo sin subordinación, “el oficio” que se desempeña y que sirve además para mostrar la capacidad creativa otorgada por *kueráuajperi-deidad*, para lograr la subsistencia material (*jorhentperakuecha*), también la pervivencia de algunas prácticas de ayuda mutua sustentadas en el buen pensamiento solidario. Está presente a su vez el trabajo subordinado incluso ya es el imperante, la explotación del hombre por el hombre con sus reglas y consecuencias avanza y amenaza los buenos principios de la tradición y la vida solidaria.

En la tradición prevalece también el saber cultural (*mimixekua*), con todos los valores derivados de la acumulación de experiencias históricas, políticas y las costumbres que sirven de base para la formación, son saberes de construcción colectiva productos de la prolongación. Estos determinan la conciencia de la persona, la cual también se forja un acervo cultural a partir de la pertenencia. Por eso un comunero hombre o mujer sabe asumir una conducta, responsabilidad y cuándo es acreedor de un merecimiento a partir de toda esta sabiduría.

Kaxúmbekua / Moralidad: Contenido, estructura y terminología



3. Kaxúmbeni Ámbito comunitario (interno y externo)

<p>Kaxúmbekuecha Elementos procedimentales (Conductas)</p>	<p>Tembuchani Matrimoniar o unirse K'uiriperajpini Criar y formar a los Mintsinharperani Apoyar en las t K'umanchikua uaxastani Instaurar</p>
<p>No kurhánderekuecha Tendencias de mal comportamiento</p>	<p>No ambe úni No hacer nada de Ikichakua úni ambe Hacer todo No ambe sési úni No hacer bie Jandiajkueraurhini "Actuar só Individualismo / egoísmo.</p>
<p>Kaxíkurhikuecha Elementos sustantivos (Justificaciones)</p>	<p>Erátsikurhikuecha Juicios de valor. Además de los personales e interpersonales.</p>
<p>Kaxúmbekuecha Elementos procedimentales (Conductas)</p>	<p>P'urhembeekua Conciencia de perter Anapueekua Conciencia de ser origin Surukueekua Conciencia de ser desc Pakárateekua Conciencia de ser sobr Míndakateekua Conciencia de sucesi Jántspetiikua Conciencia de ser suby P'urhéjkutiikua Conciencia de ser cor Májkuentekua Conciencia de unidad Uinhápintekua Conciencia de reivindi</p>

3. Kaxúmbeni Ámbito comunitario (interno y externo)

<p>Kaxúmbekuecha Elementos procedimentales (Conductas)</p>	<p>Kurhánderekuecha Directrices de buen comportamiento</p>
<p>No kurhánderekuecha Tendencias de mal comportamiento</p>	<p>P'urhembitiini Asumir la forma de vic Iretiini Ser comunero cumpliendo cor K'umanchikuarhini Formar / instituci Marhóatspeni Fungir los cargos sin r K'urhájchpini Aceptar la formación y Jánkuarhini Buscar la autosolvencia P'urhejkutiini Ejercer las creencias, s Májkueeni Participar en la unidad pol</p>
<p>Kaxíkurhikuecha Elementos sustantivos (Justificaciones)</p>	<p>Erátsikurhikuecha Juicios de valor</p>
<p>Kaxúmbekuecha Elementos procedimentales (de respeto a la naturaleza)</p>	<p>No ambe úni No aportar nada de Ikichakua úni ambe Hacer todo lo No ambe sési úni No hacer bien Jandiajkueraurhini "Actuar sólo Individualismo / egoísmo. Kéjtakukuarhini Abandonar la tra Turhisi úkuarhini Asumir y erigir</p>

4. Kaxumbemakua Ámbito con la naturaleza (Irétsikua)

<p>Kaxúmbekuecha Elementos procedimentales (de respeto a la naturaleza)</p>	<p>Kurhánderekuecha Directrices de respeto</p>
<p>No kurhánderekuecha Tendencias de no respeto</p>	<p>Irétsikuani mindakuni Guarda Kuani ka patsani Proteger y c Sési marhoatani ambe Aprove No minkuarhini ambe No adju No atarantani echerini No neg</p>
<p>Kaxíkurhikuecha Elementos sustantivos (Justificaciones)</p>	<p>Erátsikurhikuecha Juicios de valor</p>
<p>Kaxúmbekuecha Elementos procedimentales (de respeto a la naturaleza)</p>	<p>Irétsikuani mindakuni Guarda Kuani ka patsani Proteger y c Sési marhoatani ambe Aprove No minkuarhini ambe No adju No atarantani echerini No neg No ambe jakajkuni Ausen No ambe mítini Desconoci K'amantskani ambe Destr Atarantani ambe negociac</p>

Ilustración: Kaxúmbekua. Las cuatro extensiones de concepción y ejercicio de la moralidad. Elaboración propia.

Kaxúmbekua es el principio rector de todos los elementos de la *moralidad* que en el orden socio-político rige todos los *aspectos convencionales de la vida en comunidad (irekua)*. Para las cuestiones normativas y de la vida política este es uno de los principios rectores básicos para entender por qué el acatamiento de las normas sin coacción alguna.

Como se observa en su primera extensión, desde la dimensión subjetiva que es parte de la formación personal se asume una concepción y acatamiento de la regla convencional, el sistema normativo *p'urhépecha* tiene un aspecto más intrínseco que heterogéneo, porque sus principios rectores son auténtica filosofía que responden a la necesidad intelectual, espiritual, política y cultural que determinan una moralidad muy integral y sólida. Los juicios de valor personales definen claramente los aspectos sustantivos y por ende los de procedimiento para optar por un buen o mal comportamiento consigo mismo (*kaxúmbekuarhekua*). De igual modo la tradición provee valores muy prístinos para conducir las relaciones interpersonales y para tener el albedrío por lo bueno o malo, así como sus consecuencias (*kaxúmbetspekua*).

Ambas extensiones constituyen la base para una moralidad del ámbito comunitario, sus juicios de valor están basados en todos los elementos que pueden integrar lo que llamamos “conciencia de identidad cultural *p'urhépecha*” y esta implica pensar y actuar. La suma de las tres extensiones y sus juicios de valor determinan fuertemente lo que implica en el procedimiento el ser, actuar y vivir como *p'urhépecha*; por lo que la opción por el buen o mal comportamiento, desde este punto de vista se entiende por la primera como la voluntad y la sí aportación con hechos a favor de la tradición (*surukua*), y la segunda como la ausencia de voluntad y la no contribución a la tradición. Por supuesto que ambas tienen sus consecuencias, los mismas permiten valorar si efectivamente la tradición brinda todos los aspectos necesarios para la realización de las personas o no. Como todo esto es convencional, esta moralidad sin coacción alguna finalmente revela la idea de lo bueno y lo malo de su mundo indígena y hasta permite comparar y ponderar lo mismo con el mundo externo (occidental), así que pertenecer, ser y contribuir a la tradición es un asunto de moralidad que fundamenta la identidad *p'urhépecha* y por ende su normatividad y vida política. Una moralidad que también se extiende hasta el ámbito con la naturaleza y los otros “seres”, por la creencia *jakájkukua* y por el conjunto de la sabiduría *jánhaskakua*.

Introducción

Con el propósito de aportar ideas para el diálogo intercultural sobre determinados aspectos de la filosofía jurídica y política argüida desde la sociedad multicultural, se postula este esfuerzo de análisis de principios y valores filosóficos desde una perspectiva intercultural, el cual se hace en los linderos de las dos tradiciones filosofía occidental y pensamiento *p'urhépecha*, donde están las tensiones, ausencia de relación y la posible comunión de ideas y aspiraciones de ambas culturas históricamente diferentes. Esto se precisa porque se trata de compartir significados y contenidos de conceptos en lengua y pensamiento *p'urhépecha*, donde se procura revelar el significado más leal de los mismos al traducir y explicarlos en idioma español, evitando a la vez, no interpretarlos en igual sentido que los de la filosofía jurídica y política del pensamiento occidental. Ejercicio nada fácil y que representa un aspecto de originalidad del trabajo por su característica bilingüe.

Como ejemplo de ello encontramos *jurhimbekua – armonía comunitaria* (sustantivo, idea experimentada en la práctica), *jingoni - con* (adverbio de característica o esencia) y *jurámukua – mandamiento de organización* (sustantivo que conceptualiza y mandata la observancia de reglas de organización que garantizan la unidad política y cultural), es decir, una forma de gobierno. Por lo que, *jurhimbekua jingoni jurámukua* es la idea de *gobernanza con armonía comunitaria*. El propio título nos insta conocer cuáles son las concepciones, fundamentos, reglas y prácticas que dirigen la forma armónica de gobernanza de la comunidad *p'urhépecha* en cuanto unidad política y cultural. Ejercicio que no se limita describir los aspectos procedimentales, sino también interpretar su contenido de carácter subjetivo. De ahí la importancia de esta investigación y sistematización de conceptos, para aportar elementos desde esta cosmogonía de herencia no occidental, hacia una filosofía jurídica y política de la multiculturalidad.

Como gran parte de este trabajo se ventila en el análisis de conceptos en lengua y pensamiento *p'urhépecha*, es necesario aclarar que las reflexiones y argumentos al ser explicados en español, se hace a manera de aproximaciones y equivalencias a los conceptos de la filosofía jurídica y política de tradición occidental. A su vez, se usa cierta terminología de dicha tradición, que tiene vinculación con los intereses y aspiraciones de la comunidad *p'urhépecha*, dada la convivencia histórica que se ha mantenido en la multiculturalidad; por

ejemplo, derecho, filosofía, libre determinación, autonomía, justicia, democracia, etc.; conceptos que también se interpretan y recrean desde la perspectiva indígena, cuyas comuniones y distopías aparecen cuando se pretenden interpretar y aplicar de manera unilateral los valores culturalmente diferentes que contienen dichos conceptos (occidentales e indígenas). Este ejercicio, permite el intercambio y comparación de ideas y fundamentos.

También es posible realizar una disertación y argumentación exclusivamente pensada, dialogada y escrita en idioma *p'urhépecha*; faena viable y legítima, pero que exige otro esfuerzo enorme para identificar, codificar y extraer los elementos, puntos y problemas de discusión convergentes en el diálogo sobre filosofía jurídica y política. Por ahora, sólo se comienza por el desarrollo de conceptos que previa selección se vinculan con la hipótesis planteada. De esta manera, el punto de partida está en los linderos ya señalados, procurando evitar las posiciones etnocéntricas y contrarias a los buenos objetivos de la multiculturalidad.

El problema general consiste que la diversidad cultural sigue siendo uno de los fenómenos trascendentales de estudio y comprensión por las diversas disciplinas de las ciencias sociales. Para la filosofía mexicana-latinoamericana, en su interés por argumentar una filosofía de la cultura, le asiste el compromiso de reconocer los pensamientos no occidentales de las comunidades descendientes de culturas originarias, a fin de revalorar sus realidades –verdades-, sus pensamientos –filosofías- y sus aspiraciones –pervivencia- dentro del diálogo filosófico e intercultural; así como, considerar la poca o nula participación que han tenido en el proyecto de construcción del “estado-nación” mexicano. Posiblemente esto implique como lo sugiere Mario Teodoro Ramírez repensar el tema general “filosofía de la cultura” por “filosofías de las culturas” o en su caso, un enfoque multicultural de “filosofía y cultura”; que por ahora no es el objetivo a perseguir, pero se advierte dicha aspiración, un pluralismo epistemológico con participación de pensamientos originarios.

Por ahora, el presente trabajo aborda una temática más sencilla y particular que no está libre de dificultades teóricas y metodológicas. Consiste en proponer dentro de las reflexiones de la filosofía jurídica y política, la consideración epistémica conceptual de los fundamentos de la normatividad, organización y gobernanza de los pueblos originarios; en este el caso de la nación *p'urhépecha*. Lo anterior, con la finalidad de revalorar los diversos sistemas de normatividad interna que conservan las naciones históricas frente al Derecho

estatal hegemónico, para que se respeten también las diversas formas de organización política no estatalistas, y para que se conozcan y comprendan los elementos cosmogónicos en que se sustentan estos sistemas normativos que guían el mandamiento y organización con armonía comunitaria.

Dentro de la filosofía jurídica y política se han ido insertado poco a poco elementos de reflexión de enfoques multiculturalistas; por ejemplo, en el área del Derecho, los argumentos del pluralismo jurídico, la antropología jurídica y derechos humanos, principalmente los derechos de carácter colectivo y culturales; mientras que en el área de la filosofía, se encuentran los argumentos por una filosofía de la cultura, las políticas de reconocimiento y el pluralismo filosófico, entre otros enfoques que buscan reconsiderar la diversidad cultural y epistémica.⁶ Estas posiciones doctrinarias bastante desarrolladas, ciertamente ya influyen en las reflexiones de la filosofía jurídica y política.

En este sentido, esta influencia puede ser de mayor impacto si se acompaña también con los pensamientos cosmogónicos particulares de las culturas no occidentales. Estas corrientes jurídicas, antropológicas y filosóficas ya han argumentado abundantemente sobre la importancia del reconocimiento de la diversidad cultural, y en ella, por ejemplo, la necesaria consideración de la alteridad cultural, del otro humano, el “indígena”; a partir de una filosofía de la otredad.⁷ Entonces, lo que corresponde hacer es el trabajo de argumentación desde aquel otro sujeto originario, tal como lo señaló Luis Villoro, a partir de su auto-revelación en la que exponga sus experiencias, pensamientos y aspiraciones.

En esta perspectiva, la filosofía jurídica y política de tradición occidental tiene una tarea pendiente a considerar, que consiste en conocer, comprender y respetar los fundamentos de la normatividad y organización política de las naciones originarias. Aquellos sistemas normativos que también armonizan intereses de carácter personal y comunitarios, que dirimen controversias, sustentan instituciones, establecen y desarrollan procedimientos de organización, emiten valoraciones y resuelven problemas que devienen de las relaciones interpersonales e intercomunitarias dentro de una sociedad; conocimiento vivencial, dialógico

⁶ El proyecto sobresaliente de “filosofía de la cultura”, desarrollado por el equipo académico de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la UMSNH; los planteamientos filosóficos sobre multiculturalismo y “políticas de reconocimiento” de autores como Charles Taylor, Will Kymlicka entre otros y las reflexiones sobre “pluralismo filosófico” y “pluralismo epistemológico” de autores como Luis Villoro y León Olivé, entre otros.

⁷ Véase, Mario Teodoro Ramírez, “una filosofía de la otredad”, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, UNAM-IIF, México 2010, pp. 38-68.

y de tradición oral, cuya postulación en tanto “sistemas normativos originarios” demandan un lugar para su desarrollo y coexistencia con el Derecho estatalista. Este es el elemento complementario que se aspira aportar con el presente trabajo, para contribuir y confirmar las percepciones que desde los años ochenta del siglo pasado, el autor y activista de Derechos Humanos Augusto Williemssen, ya sentenciaba:

El derecho indígena no es un derecho basado en la costumbre, tal y como se ha intentado demostrar. Tampoco es un derecho desarticulado compuesto de la práctica de algunas normas sobrevivientes, es decir, sin institucionalidad social. El derecho indígena es un sistema jurídico, un “derecho propio”, con sus principios morales y filosóficos, con instituciones, códigos, como cualquier otro sistema jurídico mundial, es otro sistema de derecho diferente al positivo que nos rige; existen tantos sistemas jurídicos, como sociedades culturalmente distintas en el mundo, y las ciencias jurídicas hasta ahora sólo reconocen cinco de ellos.⁸

Con relación al problema particular, considerándose los aspectos generales expuestos sobre el fenómeno de la pluralidad normativa que deviene de la diversidad cultural; se plantea en la vía deductiva el estudio de sus efectos, tensiones y comuniones con base al desarrollo de un conocimiento particular, acorde a la siguiente:

Hipótesis

Las fuentes y fundamentos filosóficos de la normatividad social y política de la cultura *p'urhépecha* contemporánea, se pueden estudiar, sistematizar y comprender bajo la presuposición *jurhimbekua jingoni jurámukua – gobernanza con armonía comunitaria*, una forma de organización y gobernación guiada con principios rectores y valores de carácter espiritual, cognitivo, moral y políticos, que ha contribuido en la sobrevivencia de la tradición *p'urhépecha* y representa la garantía para la prolongación de la unidad política y cultural de este pueblo originario.

Con esta hipótesis, se sostiene que bajo el concepto *jurhimbekua – armonía comunitaria*, yace un esquema de pensamiento político y normativo *p'urhépecha*. Esquema que se sustenta en cuatro esferas de comprensión: 1) *surukua*, la esfera ideológica de la

⁸ Véase, Augusto Williemssen Díaz. *Derechos Indígenas y Derechos Humanos*. Informe sobre la situación de los Derechos Humanos (conclusiones y recomendaciones). Centro de Derechos Humanos de la Secretaría General de la ONU, Ginebra, 1985 - 1987; p. 115 apéndice V.

tradición, 2) *wandáskukua*, la esfera cognitiva de los principios rectores y valores; 3) *iréchekua*, la esfera del orden socio-político, y 4) *jurámukata*, la esfera del orden normativo.

Que dentro de dicho esquema, específicamente en la tercera esfera del orden socio-político (*iréchekua*), se ubica el concepto *jurámukua – gobernanza*, que es la concepción y praxis de las reglas de organización, gobernación y ejercicio de autoridad en la comunidad *p'urhépecha*. En tanto estructura de carácter procedimental, ocupa una posición intermedia entre los principios y valores del orden cognitivo (*wandáskukua*) que epistemológicamente la fundamentan y las reglas sustantivas y procedimentales del orden normativo (*jurámukata*) que la rigen. Es el espacio de interpretación, recreación y ejercicio de las prescripciones que rigen el ámbito social y político de la comunidad *p'urhépecha*. Uno de los engranes que mantienen vigente la *surukua – tradición*, en su aspecto específico de la vida organizativa.

Finalmente se defiende que bajo el concepto *jurámukata – normatividad*, en cuanto orden normativo *p'urhépecha* (cuarta esfera), yacen las reglas de carácter sustantivo conocidas como *jurámukatecha* y las reglas procedimentales llamadas *jurámutspekuecha*, en tanto componentes de dicho sistema normativo originario.

A manera de presupuesto, podemos señalar que dicha estructura ideológica y su *corpus* conceptual, forma parte del núcleo duro del pensamiento político-normativo de la tradición *p'urhépecha*.⁹

Es una propuesta de interpretación conceptual que persigue el objetivo de contribuir hacia la reconstrucción de la *iréchekua – nación*, en tanto unidad política y cultural *p'urhépecha* en proceso de reivindicación. En este ejercicio, pretendemos mostrar, por un lado, los aspectos sustantivos de este conocimiento de carácter vivencial, dialógico y de tradición oral, es decir, la pervivencia de los fundamentos epistémicos que se abordan a través de la hermenéutica conceptual; y por el otro; los aspectos procedimentales, cuya recreación y reinterpretación de dicho conocimiento político y normativo, depende de su praxis permanente dentro de la comunidad.

⁹ La idea de “núcleo duro” interpretando al autor Alfredo López Austin. La existencia de culturas separadas, distintas y ordenadas en sí mismas. La humanidad como conjunto de historias culturales diversas, con un origen múltiple y un desarrollo específico; donde los intercambios y los contactos no necesariamente implican la anulación de la diversidad original y fundante. Lo que hay como matriz básica es la separación de sistemas culturales coherentes, con sus propias dinámicas, donde ciertos elementos externos se adaptan, se refuncionalizan o son absorbidos por la lógica cultural previa. Pero lo que permanece son los núcleos duros. Perspectiva que da lugar a las doctrinas de la multiculturalidad e interculturalidad. Véase, Alfredo López Austin. *Cosmovisión y Pensamiento Indígena*. UNAM-IIS, México, D.F., abril 2012. Pp. 14.

Con este estudio se aspira lograr un trabajo original, cuyo contenido y enfoque intercultural permita el análisis e interacción de ambos conocimientos: el particular de la comunidad *p'urhépecha*, con los conceptos universales de la filosofía de tradición occidental; en la aspiración de aportar elementos que motiven el diálogo de saberes entre culturas diferentes y contribuya forjar una filosofía jurídica y política de la multiculturalidad.

Con base al problema general e hipótesis particular planteada, nuestro trabajo se desarrolla bajo el siguiente:

Contenido de los capítulos

Capítulo primero

Filosofía, diversidad cultural y normativa

Se formula una explicación general sobre las posturas que asume la filosofía jurídica y política con relación a la diversidad cultural y normativa, desde las doctrinas de filosofía de la cultura y pluralismo jurídico: como de manera alterna a la vigencia teórica de la filosofía jurídica positivista, perviven otras visiones normativas no occidentales, así como la posibilidad de articulación de una concepción pluricultural del Derecho, a través del conocimiento y reconocimiento del pluralismo normativo más allá de la perspectiva asimilacionista del “pluralismo jurídico”. Planteamiento que se argumenta en el proceso y desarrollo de los tres apartados de este capítulo, cuyos subtítulos son: filosofía y multiculturalidad, pluralismo filosófico y normativo, y filosofía jurídica y pueblos originarios.

En el primer apartado sobre “filosofía y multiculturalidad”, bajo los argumentos teóricos de “filosofía de la cultura”, se retoma la perspectiva crítica del fenómeno de la “cultura” y la “diversidad cultural”. Concretamente a partir de las reflexiones que hace el autor Mario Teodoro Ramírez sobre las tres dimensiones de la filosofía: como realidad cultural, como filosofía de la cultura y como praxis cultural;¹⁰ quien propone un nuevo punto de vista sobre la cultura, el sujeto desde el proceso, que consiste en reconocer que la razón de la cultura no está dada y que el hombre es tanto sujeto como objeto de la acción cultural. Además, la cultura como la capacidad creadora y autocreadora del hombre, no como respuesta a necesidades o a deseos, sino, creación de una nueva necesidad, invención de un nuevo deseo, de una sensibilidad inédita, de un nuevo ser. Una teoría que evita emplear el término “contexto cultural” o “una cultura” como una realidad analíticamente parcial, meramente particular, de un orden perfectamente determinado y delimitado; al contrario, un

¹⁰ Véase, Mario Teodoro Ramírez Cobián, (coord.), *Filosofía de la Cultura*. Morelia. UMSNH Facultad de Filosofía, 1ª ed., 1995. Pp. 7-26.

planteamiento que propone superar los supuestos de que las diversas culturas existentes son “partes” separadas (y quizá aisladas) de un todo ya dado, momentos o aspectos de una realidad universal y esencial, cuya localización se desconoce. El postulado fundamental es la idea de que esa cultura única y universal no existe, lo que existe siempre son “culturas” y que toda cultura concreta se encuentra intrínseca y necesariamente abierta a otras culturas y a su propia historicidad.

La filosofía de la cultura reflexiona críticamente con respecto a la filosofía dominante de la normatividad estatalista. El autor en referencia nos indica que los problemas y fenómenos sociales de la realidad humana, pueden ser analizadas e interpretadas según dos distintos modelos teóricos: “el modelo cultural” y el “modelo social”. El primero con una tendencia positiva concibe al hombre como un ser dotado de ciertas capacidades para resolver sus problemas concretos y desarrollar sus posibilidades perceptivas, prácticas y cognoscitivas; el punto de partida son los problemas que la realidad y la experiencia plantean al hombre, aquí es donde se entiende la invención de la tecnología, la ciencia y las artes. Mientras que el segundo, insiste en los elementos negativos del ser natural del hombre y piensa más bien las capacidades humanas como artificiales, como medios de organización y encausamiento de la vida inmediata, el punto de partida son los problemas que plantean las relaciones entre los hombres, tanto interindividuales como intergrupales; desde aquí se entiende la invención de la Religión, Derecho, Política, Estado etc.

De esta manera, se analiza cómo el “modelo social” ha dominado en la historia del pensamiento occidental moderno, bajo dos modalidades: una, la estrategia político-estatal, que en sus diversas variantes históricas e ideológicas (desde el liberalismo hasta los sistemas totalitarios), que ha consistido en la subordinación de la actividad cultural a los imperativos del poder y la ideología. Y otra, la estrategia epistemológica, que bajo la égida del modelo de las ciencias naturales, ha introducido y justificado un punto de vista exterior y abstracto de creación cultural: el intento de ver a la realidad cultural como objeto de un conocimiento científico, desde sus variantes más empiristas hasta las más racionalistas, no es otra cosa, en última instancia, que el privilegio del punto de vista del espectador sobre el creador. De ahí la necesidad de resemantización del concepto identidad, la imaginación para las políticas de “reconocimiento”, el establecimiento del diálogo intercultural y la

consideración del “otro” como alteridad en la sociedad multicultural. Ideas relevantes de filósofos como Charles Taylor y Luis Villoro entre otros, aplicadas a nuestro contexto local.

En el segundo apartado, sobre pluralismo filosófico y normativo, se abre y da lugar a las reflexiones generales que se discuten en la doctrina del multiculturalismo, temas vinculados a la filosofía jurídica y política, respecto de los fundamentos doctrinarios que justifican una visión multicultural en los temas complejos como: la filosofía hegemónica del Derecho, el individuo y colectivo en el Derecho dominante, pluralismo filosófico, normativo y los retos teóricos y prácticos del pluralismo jurídico. Para el análisis de estos temas y sus argumentos, nos apoyamos con otros autores de filosofía de la cultura como Jaime Vieyra y Víctor Manuel Pineda, pero además con las reflexiones de los filósofos León Olivé, Will Kymlicka, Norbert Bilbeny, entre otros.

Simultáneamente se formulan las propuestas por una concepción plural de la normatividad, que contribuya al reconocimiento de las ideas y prácticas no occidentales de gobernanza y regulación, como elementos que debe considerar la filosofía política que pregona un nuevo Estado multicultural. Aquí se plantea cómo el “modelo teórico cultural” como pensamiento filosófico de la realidad vigente y el multiculturalismo otorgan apertura para la convergencia y fundamentación de un pluralismo cognitivo. Posicionados desde este enfoque, se analiza también de manera general los diversos argumentos positivistas del Estado y Derecho, como construcciones del modelo social de interpretación de las instituciones de la comunidad humana, donde prevalece el iusnaturalismo, positivismo y liberalismo, doctrinas que en la evolución histórica del Derecho justifican las razones sustantivas y adjetivas del fenómeno organizativo y normativo de la sociedad occidental, cuyos argumentos privilegian la estrategia político-estatal; además, por una cultura normativa y organizativa a favor de un sistema de control social desde el poder público.

En el tercer apartado sobre filosofía jurídica y pueblos originarios, se analizan aspectos específicos de la situación que guardan los derechos positivizados para estas entidades. En este se abordan las prerrogativas jurídicas de las minorías nacionales y culturales; también se hace un esfuerzo por definir y establecer una tipología de pueblos indígenas, minorías culturales y étnicas a partir de nuestro contexto multicultural mexicano. Además se plantean los criterios a considerar para la configuración jurídica de los pueblos indígenas como nuevos sujetos titulares de derecho público, desde los campos de

fundamentación de la libre determinación y desde las divergencias en la titularidad y ejercicio de ese derecho de carácter colectivo. Apoyándonos con las ideas de los juristas y filósofos como Gregorio Peces-barba, Francisco J. Ansuátegui Roig, Fernando Mariño Méndez, Ronald Dworkin, Héctor Díaz Polanco, Oscar Correas y Francisco López Bárcenas, entre otros.

De esta manera, el primer capítulo está dedicado al análisis del fenómeno general la diversidad cultural y normativa, considerado desde la filosofía jurídica y política de enfoque multicultural.

Capítulo segundo

Jurhimbekua

Principios y valores del pensamiento *p'urhépecha*

En el primer apartado, para el desarrollo de la hipótesis planteada sobre las fuentes y fundamentos filosóficos de la normatividad social y política de la cultura *p'urhépecha*, en este apartado se postula una ilustración para argumentar cómo bajo el concepto *Jurhimbekua* – *armonía comunitaria*, yace un esquema general de pensamiento político y normativo *p'urhépecha*. Esquema que se sustenta en cuatro esferas: 1) *Surukua*, la esfera ideológica de la tradición; 2) *Uandáskukua*, la esfera cognitiva de los principios y valores; 3) *Iréchekua*, la esfera del orden socio-político y; 4) *Jurámukata*, la esfera del orden normativo. También se postula *Jurámukua* en cuanto estructura de gobierno y organización comunitaria, parte de la hipótesis principal planteada. Además la propuesta, cómo bajo el concepto *Jurámukata* – *sistema de normatividad*, se puede analizar y comprender la estructura del orden normativo *p'urhépecha*, donde yacen las reglas de carácter sustantivo conocidas como *Jurámukatecha* y las reglas procedimentales llamadas *Jurámutspekuecha*, en tanto componentes de dicho sistema normativo originario.

Se procede al desarrollo del núcleo duro del pensamiento y tradición política *p'urhépecha*. Exponiéndose el contenido de la primera esfera y; como preámbulo de la segunda, se explica en qué consiste el orden cognitivo, bajo los siguientes conceptos:

1) *Surukua - tradición*. La esfera ideológica de la tradición. En el núcleo, como base ideológica sustentada desde la propia cultura originaria, se ubica el concepto *surukua* – *tradición* (linaje, guía, prolongación). Equivalente a la idea de tradición y pervivencia de la

cultura *p'urhépecha*. A través de este término se aborda el origen y los aspectos sustantivos de las creencias, pensamientos, conocimientos y convicciones que determinan el “ser” *p'urhépecha*; mediante el cual se recurre a las reminiscencias ideológicas de la vida ancestral (el comienzo), la experiencia vivida del pasado (el más antes) y del pasado reciente (el antes), por las cuales se comprenden las condiciones, circunstancias y problemas actuales de esta comunidad, a la vez que, desde ellas se forjan las convicciones y aspiraciones para el porvenir. *Surukua* es el fundamento de la lucha de sobrevivencia cultural a pesar de la dominación. Se retoma dicha categoría conceptual, propuesta por el autor Moisés Franco Mendoza, quien la ha utilizado para argumentar una idea de tradición de la cultura *p'urhépecha*.

La concepción y práctica de *surukua – tradición*, se fundamenta con principios rectores que dirigen la prolongación cultural, los cuales representan las fuentes de creación y recreación del pensamiento originario, y por ende, sustentan el orden cognitivo de la cultura *p'urhépecha*. Por otro lado, se fundamenta con principios rectores que dirigen la prolongación cultural, los cuales representan las fuentes de creación y recreación del pensamiento originario, y, por ende, sustentan el orden cognitivo de la cultura *p'urhépecha*.

A manera de introducción a la segunda esfera, aquí se explica lo que se entiende por 2) *Uandáskukua – prescripción ancestral*. El orden cognitivo, el cual se conforma por un conjunto de *Uandáskukatecha – antiguas prescripciones*, en tanto principios rectores, los cuales se analizan en el siguiente apartado.

En el segundo apartado se desarrolla la segunda esfera, el orden cognitivo de los principios rectores y sus valores, bajo el término *uandáskukatecha*, los cuales son:

- *Jakájkukua – espiritualidad* (creencia, convicción y aspiración). Principio a través del cual se estudian las concepciones y elementos subjetivos (valores) de las creencias (mitos fundacionales, reminiscencias teogónicas ancestrales y el sincretismo religioso actual); así como, las convicciones que a partir del devenir histórico y la experiencia vivida se asumen como verdad (realidad) propia. Una espiritualidad que funge como base para comprender los problemas actuales y se sustentan las aspiraciones de pervivencia cultural para el porvenir.
- *Jánhaskakua – sabiduría* (saber conceptual, productivo y vivencial). Principio a través del cual se analizan las concepciones y elementos epistémicos sobre los fenómenos

tangibles e intangibles vinculados a la humanidad, naturaleza, mundo y universo. Concepto al cual se circunscriben también los conocimientos sobre las artes, las técnicas productivas y todos los conocimientos tradicionales tangibles e intangibles que sustentan tanto la recreación cultural como la sobrevivencia económica. Elementos cognitivos y productivos que se conciben y materializan en un proceso vivencial, por lo que determinan la forma de “pensar”, “crear” y “vivir” dentro de la comunidad *p’urhépecha*. Se trata de una sabiduría fraguada desde la experiencia vivida.

- *Kaxúmbekua - moralidad* (dimensión sustantiva y procedimental). Principio que fundamenta los aspectos sustantivos de la moralidad *p’urhépecha* (el saber vivir en la tradición); fuente y guía de los valores sociales que se observan y despliegan desde el proceder personal, familiar y comunitario. A través del cual se establecen y observan los procedimientos y conductas convencionales en la convivencia comunitaria e intercomunitaria. Una moralidad que vincula también al ser humano con los fenómenos de la naturaleza, mundo y universo, mediante sus concepciones y formas de respeto.
- *Jurhímbekua – armonía comunitaria* (dimensión sustantiva y procedimental). Principio rector que fundamenta los valores que dirigen la vida política *p’urhépecha*. Aspectos sustantivos que justifican el por qué una forma de gobierno propio (*jurámukua*), donde convergen las concepciones espirituales, cognitivas y morales que permiten su pervivencia. Con este principio se regulan los alcances y límites de las aspiraciones personales y colectivas vinculadas al ejercicio de autoridad, representación y actos de gobernanza comunitaria; también se identifican, diseñan y rigen las estructuras y procedimientos de gobernación desde el ámbito comunal (*ireta*), regional (*irépokua*) y nacional (*iréhekua*), conforme a los intereses de la unidad política y cultural *p’urhépecha*. Es el puente de la interculturalidad política y normativa.

El principio normativo *jurhímbekua* rige al orden político *jurámukua* se entiende que las normas de interés público, que guían los beneficios y las aspiraciones colectivas tanto de la vida interna de las comunidades y su relación con el exterior, son dirigidas a través del principio rector *jurhímbekua* y sus valores. Dichos valores se identifican bajo la denominación *jurhímbekuecha - guías de la vida política*. En la esfera práctica de *jurámukua*, las

jurhimbekuecha son aquellos valores de carácter político como el de la legitimidad en la representación, en la participación, en la designación y en los nombramientos; el valor de la reciprocidad y solidaridad en la determinación e implementación de las acciones, en el reparto de los beneficios, en la organización y en los objetivos de trabajo en comunidad; el valor del respeto, en el acatamiento y práctica de los acuerdos emanados de las asambleas y de las instituciones internas de ejercicio de la autoridad y gobierno, entre varios otros.

Jurhimbekuecha son valores y criterios normativos que permiten orientar, reorientar, rectificar o enderezar las prescripciones sujetas a los cambios y problemas sociales, conforme a los intereses y beneficios de la tradición. Lo que conviene y no conviene a la comunidad está determinado con *jurhimbekua*. Así, la expresión *jurhimbekua jingoni jurámukua*, viene de la voz *jurhimbekua* – *lo que es recto y perfecto*; *jingoni* – *con y*; *jurámukua* – *mandamiento y organización*; nos indica la idea y exigencia de ejercicio de la rectitud, perfección, honestidad, legitimidad, moralidad, sabiduría, visión, reciprocidad y verdad en la gobernanza comunitaria. Una aspiración e ideal particular universalizable.

En el tercer apartado se desarrolla el contenido de la tercera esfera: el orden socio-político. Bajo el concepto *iréhekua* – *nación*, se estudian los elementos de carácter objetivo y subjetivos que configuran la idea de pueblo-nación *p'urhépecha*, los cuales determinan la unidad política y cultural en pervivencia. Orden que se despliega en cuatro planos de comprensión:

- *Kuerájpekua* – *creación* (“ser” en el orden cósmico y social). Los aspectos de la vida social y organizativa de la nación *p'urhépecha*, están profundamente vinculadas con las “creencias sobre la creación” (*kuerájpekeri jakájkukuecha*) como fuente, procedimiento y orden de todas las cosas conocidas y desconocidas. Por lo tanto, el ser humano como parte de la creación, su condición divina conlleva a la obediencia y reproducción de valores y reglas armonizadas en la relación universo, naturaleza y comunidad. Un fundamento cosmogónico del “orden social”, cuyos aspectos de la vida política deben contribuir a dicha armonía tridimensional y que están guiados por el principio rector la *jakájkukua* – *espiritualidad*. La unidad política (gobiernos, normas y territorios) corresponden a las creencias, convicciones y aspiraciones que mantienen a su vez la unidad cultural. La persona (*k'uiripu*) como “ser divino” tiene un lugar en el cosmos, como “ser biológico” un lugar de sobrevivencia -en la naturaleza- y como “ser

comunitario” un lugar en el territorio político. Al conjunto de estos tres espacios se le denomina *irétsikua*.

- *K’uirípuékua* – *humanidad* (“ser” y sus atributos). La persona (*k’uiripu*) en la concepción *p’urhépecha*, está integrada por una esencia plural de elementos. Por *kuerájperi* – *liberadora/ desatadora de vida*, en principio, tiene la condición de *kuerákata* –*liberado/desatado*, -ser divino-; segundo, está dotado de *tsípikua* – *vida*, -elemento biológico- que lo coloca en la misma condición (ni superior, ni inferior) con los demás *tsípitiicha* – *seres vivos*. Otros elementos extraordinarios que le ha dotado *kuerájperi*, es la capacidad para contemplar y admirar las cosas de la creación, es *jakájkuti* - *creyente*, -elemento espiritual-. Que se desarrolla, forma y reproduce en la *irékua* – *vida en comunidad* -aspecto social-. Que también es un ser creador, con ideas, obras y conductas, justifica una concepción y práctica muy particular sobre la vida, existencia, muerte, tiempo etc., y desarrolla saberes, conocimientos, técnicas y artes -atributo intelectual-. Elementos que se guían bajo el principio rector *jánhaskakua* – *sabiduría*.

Dicha esencia plural de la persona, inmanentemente determina la condición plural de su comunidad. La sabiduría prescribe que dicha esencia se debe desarrollar en equilibrio y armonía de todos y cada uno de sus elementos; se concibe un “ser humanos” base de la vida social y política, cuyos atributos le permiten superar e impedir la precedencia de pensamientos y conductas egoístas e individualistas dentro de la comunidad, y que definen el perfil del *iréti* – *comunero*, también las condiciones del *irétiikua* - *ser en comunidad*, y por ende, la concepción cultural del *p’urhépechekua* - *ser p’urhépecha*.

- *Irékua* – *vida en comunidad* (“ser” y valores sociales). La vida en comunidad desarrolla una moralidad particular que está sustentada y guiada, primero, desde la dimensión personal, por los elementos de carácter subjetivo que se han descrito en los dos conceptos anteriores (*kuerájpekua ka k’uirípuékua*). A partir de los cuales desde el ámbito tanto personal como colectivo, se asumen determinadas concepciones e interpretaciones sobre *sési irekua* – *saber vivir* (buen vivir en comunidad), de ahí que, tanto las conductas convencionales como las reglas prescritas por la comunidad,

estén guías para contribuir a dicho fin. En otros términos, la pertenencia a la unidad de cultura, la voluntad y deseo de continuidad atienden dicha dimensión sustantiva.

Segundo, los elementos de carácter procedimental, como productos de lo anterior, se desarrollan a través de los roles de conducta, que dentro de la comunidad se desempeñan, a partir del género, la edad, el oficio, el estado civil, la familia y las generaciones etc. Se trata de una relación estrecha entre “valores”, “conductas” y “procedimientos”. De esta manera, la comprensión de los valores que de manera vivencial se aprenden dentro de la comunidad, así como las conductas y procedimientos que se asumen, se rigen bajo el principio rector *kaxúmbekua – moralidad*.

- *Jurámukua – mandamiento y organización* (“ser”, organización y normatividad). Por ser uno de los elementos principales de la hipótesis, se aborda en el siguiente capítulo.

Las conclusiones de este segundo capítulo conducen a entender cómo los principios rectores de la esfera cognitiva, constituyen las referencias epistemológicas que permiten fundamentar las explicaciones sobre las cosas, fenómenos y problemas de la vida social, y por ende, fundamentan el orden político. Es decir, configuran la base ideológica del pensamiento *p’urhépecha*.

CAPÍTULO TERCERO

Jurámukua

Concepción y praxis de la gobernanza comunitaria

En este capítulo se analiza el segundo concepto central de nuestra tesis *Jurámukua – mandamiento y organización* para estudiar los fundamentos de las reglas de organización y gobernanza *p’urhépecha*. Dicho concepto se coloca en el orden socio-político (segunda esfera), y, por tratarse de un principio básico de nuestra hipótesis, dedicamos este capítulo para su desarrollo.

En el primer apartado, bajo el subtítulo “*Jurámukua*, aspectos ideológicos de la gobernanza comunitaria”, se plantea la hipótesis específica respecto del significado y contenido de *jurámukua*: es la concepción y praxis de las reglas de organización,

gobernación y ejercicio de autoridad en la comunidad *p'urhépecha*. En tanto estructura de carácter procedimental, ocupa una posición intermedia entre los principios y valores del orden cognitivo (*wandáskukua*), que epistemológicamente la fundamentan, y las reglas sustantivas y procedimentales del orden normativo (*jurámukata*), que la rigen. Es el espacio de interpretación, recreación y ejercicio de las prescripciones que rigen el ámbito social y político de la comunidad *p'urhépecha*; uno de los engranes que mantienen vigente la *surukua* – *tradición*, en su aspecto específico de la vida organizativa.

Jurámukua en sus ámbitos local-comunitario, regional y nacional indígena, posee elementos propios que rigen el autogobierno y las formas de regulación interna, a partir de los cuales se sustenta una idea particular de “ejercicio de autoridad”. Las columnas fundamentales de *jurámukua* son: la participación directa del *iréti* – *comunero* en sus instituciones, en el sistema de cargos y en la observancia de las reglas generales, personales y valores de carácter moral. Estos y todos los demás aspectos relativos a la participación, la contribución (servicio), cumplimiento de responsabilidades y disfrute de los merecimientos dentro de la comunidad, se rigen bajo el principio rector de *jurhímbekua* – *armonía comunitaria*.

Por lo anterior, se postula como medio para dialogar sobre los poderes y gobiernos locales indígenas, y su relación con los del marco estatalista, es decir, el contexto multicultural en el que se entienden las relaciones de poder. Se estudia su aspecto semántico y epistemológico, dado que representa la posibilidad de una ideología y práctica del “mandamiento organizativo con armonía comunitaria”. Se plantea que el propósito que persigue es la *sési irekua* – *saber / buen vivir*, mostrando que es instrumento para la argumentación epistémica muy particular del ambiguo término “usos y costumbres” indígenas. También se analiza su evolución y vigencia como concepto, su uso e interpretación intercultural y la posibilidad que representa como puente para el diálogo, conocimiento y establecimiento de una auténtica relación intercultural entre la nación *p'urhépecha*, sociedad mayoritaria y Estado.

De esta modo, *jurámukua* aporta sus propios elementos “no occidentales” de reflexión. A manera de ejemplo, revisando la estructura morfológica de la palabra, ésta viene de la raíz *jurá-* *dejar / liberar*, el morfema *-mu-* *desde la boca/palabra*, el sufijo *-kua* indica que es un sustantivo abstracto que se refiere a una *idea / sentimiento*; entonces es un término que tiene

por lo menos dos significados inherentes: por un lado, “la liberación de una idea o sentimiento a través de la palabra”, atribución encomendada a quien tiene la facultad de *jurámuni* – decir / prescribir, quien es el *jurámuti* – orador / autoridad; por el otro, proyecta como exhorto, la responsabilidad de todos y del mismo orador y autoridad, “practicar las ideas y sentimientos que se libera a través de la palabra”. Esas ideas y sentimientos que se prescriben o externan a través de la palabra se les denomina *jurámukatecha* (plural). Pero entonces ¿cuáles son? ¿Qué es lo que consagran? Y ¿por qué se obedecen? Para responder estas preguntas, es necesario recurrir a los principios y valores del orden cognitivo (*wandáskukuecha*) y a la recreación de las reglas del orden normativo (*jurámukata*), que fundamentan a *jurámukua* como gobernanza.

De lo anterior se desprende la función de *jurámuni* (verbo) – decir / prescribir, que requiere de previo conocimiento y concepción clara de una idea o sentimiento porque la exteriorización implica la responsabilidad de hacer. Dicho de otra manera, el que lo piensa, lo prescribe materializándolo con la práctica, con el ejemplo. Por lo tanto, quien tiene dicha encomienda *jurámuti* – autoridad, debe estar investido de *jánhaskakua* – sabiduría en el ámbito de lo público, ya sea que le otorguen y legitimen dicha facultad en una asamblea o en alguna otra instancia de este carácter. Para el ámbito particular, ya sea que por la propia condición de las relaciones interpersonales, le corresponda dicho compromiso por ser padre o madre de familia, padrino, abuelo (a), concejero (a), etc., se vislumbra que *jurámuti*, no es aquella persona investida de autoridad con la idea de mandón, donde ésta se dedica a mandar y los otros a obedecer, sino que, es aquella persona que tiene la encomienda de hacer recordar a través de la palabra, pero también a través de la práctica y el ejemplo, los principios y valores del pensamiento *p’urhépecha* que sustentan la *surukua* – tradición.

En este sentido, las prescripciones traducidas en reglas (*jurámukatecha* – normas sustantivas y *jurámutspekuecha* – normas de procedimiento), no consisten en “usos”, “costumbres” o “prácticas” arbitrarias, sino en auténticas prescripciones fundadas desde los principios rectores de la filosofía *p’urhépecha*: *jakájkukua* - creencias, convicciones y aspiraciones; *jánhaskakua* – sabiduría conceptual, técnico-productiva y vivencial-axiológica, *kaxúmbikua* – moralidad y *jurhimbekua* – armonía comunitaria. Por eso las ideas y sentimientos que se prescriben de manera dialógica y vivencial, y que rigen el orden socio-político, constituyen el *jurhimpekua jingoni jurámukua* – mandamiento organizativo con

armonía comunitaria, sustentado en valores ideológicos y prácticos. Ahora bien, respecto a ¿cómo se manifiestan y recrean dichas prescripciones? Y ¿cómo se obedecen, se hacen respetar y cumplir? Se postula el estudio de la cuarta esfera *jurámukata – normatividad*, que se aborda en el capítulo cuarto.

En el segundo apartado, bajo el subtítulo *jurámukua* - gobernanza comunitaria, se aborda el estudio de los elementos que configuran la organización comunal de las localidades *p'urhépecha* como células de unidad política sobrevivientes y bases para la reconstitución nacional indígena, sus instituciones, reglas generales que rigen las relaciones intercomunitarias y aspectos equivalentes a la idea de “jurisdicción” en la gobernanza civil, territorial, económica, seguridad y mediación de conflictos internos (*iréteri jurámukua*). Estos elementos se ilustran con algunos ejemplos sobre las estructuras de gobierno (*jurámukua kantsákatecha*) que se conservan e innovan dentro de las comunidades de las regiones sierra y lacustre de Michoacán, todas con una instancia base y común que es la asamblea comunitaria (*k'eri tángurhikua*).

En este apartado se explica cómo el término *jurámukua* también se usa como idea de “competencia” en áreas y materias de gobierno interno. Por ejemplo, en el componente y área fundamental que es el “espacio territorial”: cómo se regula la tenencia de los bienes comunales, cómo se integra y funciona la autoridad agraria, así como la vigencia de las reglas de administración y acceso a los bienes comunales (*echérimi ambe jurámukua*), pero además, algunos criterios sobre el gobierno de lo civil (*iréticheri jurámukua*), la pertenencia, autoadscripción, merecimientos y responsabilidades de los comuneros, el gobierno de los barrios (*wapátsikuecheri jurámukua*), su composición y competencias, el gobierno del ámbito espiritual (*jakájkukuecheri jurámukua*) integración, procedimientos e interacción con las otras áreas; así como los órganos cuya competencia les asiste la prevención y mediación de conflictos (*jurámutsperakuecha*).

En el tercer apartado con el subtítulo *jurámukua* - modelo para la libre determinación y autonomía, amañera de antecedente, se explica brevemente el proceso de exclusión que han sufrido los gobiernos comunitarios indígenas en el curso de construcción del Estado mexicano. Con el término *jurámukurhikua* equivalente a la idea de “autogobierno”, se detalla la concepción *p'urhépecha* de independencia en tanto principio moral de la gobernanza interna, que no aislamiento, ni autoexclusión, sino que participación e inclusión en el proyecto

nacional mexicano, con respeto, reconocimiento y derecho de autogestión. Para ello, se postula como ejemplo, la propuesta de autonomía comunal-municipal para Cherán (*Ch'erani anapu iréteri jurámukua*), en donde se explica cuáles son los valores de la normatividad interna a recuperar y ejercer (*iréteri jurámukatecha*), las instancias y procedimientos para los consensos en los nombramientos y toma de decisiones que se deben reactivar (*jurámukua xanhátakuecha*), los valores de carácter moral y político que se tienen que considerar en los perfiles de las personas para integrar las áreas de gobierno (*janhánharhperakuecha*); así como el proyecto de estructura del nuevo gobierno (*jurámukua kantsákata*), en el cual se describen los criterios de conformación y competencias de la asamblea de la comunidad (*K'eri tángurhikua*), del Concejo Mayor de Gobierno Comunal (*K'eri jánhaskakua*) y los demás órganos.

Se concluye este apartado con dos temas importantes: el primero versa sobre *Iréhekuecha - pueblos*, que es la identificación de las naciones originarias de Michoacán, su ubicación geográfica, sus regiones, los municipios en donde se encuentran y el número aproximado de comunidades indígenas; segundo, el planteamiento de una idea general relativa a las vías políticas y jurisdiccionales para la configuración práctica de la libre determinación que permita el ejercicio constitucional de autonomía comunal, regional y nacional indígena; todo a partir de esta ideología y práctica de *jurámukua*.

CAPÍTULO CUARTO

Jurámukata

La normatividad *p'urhépecha*

Este capítulo está dedicado al estudio del orden normativo que se desarrolla en la cultura *p'urhépecha* (cuarta esfera), bajo el concepto *jurámukata – normatividad p'urhépecha*. En el **primer apartado** bajo el subtítulo “*Jurámukata, la normatividad de tradición oral y vivencial*”, se postula un esquema ilustrativo para el desarrollo de nuestra hipótesis sobre los elementos que la configuran, sus fundamentos ideológicos y prácticos que la recrean, en tanto parte del ejercicio de *jurámukua – gobernanza comunitaria* estudiada, en el capítulo tercero. Lo anterior bajo la siguiente hipótesis y premisas conceptuales que se desarrolladas:

Jurámukata, que literalmente significa *idea o sentimiento prescrito a través de la palabra*, sentido singular y amplio que se postula para estudiar la normatividad práctica de tradición oral, la cual se conforma por dos tipos de reglas: 1) *Jurámukatecha* – *prescripciones de carácter sustantivo* en atención a sus fuentes y contenidos desde las cuales se crean, recrean y prescriben y; por 2) *Jurámutspekuecha* – *reglas de carácter procedimental*, que rigen los medios, formas, instancias y competencias para hacer valer las prescripciones sustantivas, así como para hacer cumplir las determinaciones que toman las autoridades comunitarias.

1) *Jurámukatecha* son aquellas reglas o mandatos de palabra que tienen sus fuentes en y desde los órganos de autoridad, a partir de las interpretaciones que hacen las autoridades en los casos y hechos concretos, y que se van determinando como normas generales, desde su análisis en las instancias correspondientes, ya sea ante la asamblea comunitaria, autoridad agraria, civil, tradicional, religiosa y “jurisdiccional”. Estas se conforman por un conjunto de prescripciones, unas de carácter general y otras de carácter personal, las cuales se denominan e identifican de la siguiente manera:

- Prescripciones de carácter general:

A) *Uandáskukatecha* - *prescripciones ancestrales*. Son las reglas de carácter general que rigen la comunidad *p’urhépecha*, y que tienen como fundamentos a los principios rectores preestablecidos por la tradición, la cosmogonía y la memoria histórica, los cuales son: Las *jakájkukuecha* – creencias, convicciones y aspiraciones de la comunidad, *jánhaskakuecha* – *saberes conceptuales, prácticos y axiológicos*, *Kaxúmbekuecha* – *valores de observancia de dimensión moral* y *jurhímbekuecha* – *valores de observancia para el ámbito político*.

B) *Pakátperakuecha* - *normas concertadas*. Las que nacen como resultado de la mediación de los conflictos e intereses de las personas, de las familias y de la comunidad, y que constituyen precedentes para la solución de los casos concretos de determinada materia y hechos; surgen de las negociaciones plurilaterales entre los comuneros en una asamblea general. También de los convenios entre dos o más personas, y que prevalecen en la tradición oral con dicho criterio para su conocimiento, acatamiento y cumplimiento general.

- Prescripciones de carácter personal:

C) *Uandóntskurhikatecha* - *normas dialogadas*. Productos del diálogo y el consentimiento, que nacen a través de la recreación de los principios y valores de carácter moral, y se analizan y consideran entre las personas en un caso concreto. Se trata de los consensos que dan lugar a las conciliaciones, cuyas determinaciones se convierten en reglas de dimensión subjetiva y objetiva, las cuales contribuyen armonizar la convivencia interpersonal, familiar y comunitaria. Son normas que se producen y reproducen a través de las prácticas sobre las formas de parentesco, matrimonio, filiación, convivencia, agrupación, en la organización para las festividades y, en todas las actividades de responsabilidad que tienen las personas frente a la familia y la comunidad.

D) *Sésikuecha* - *merecimientos*. Son las reglas que se observan para la determinación del mejor merecimiento en favor de las personas, cuyo criterio principal se antepone la preeminencia del cumplimiento de responsabilidades y compromisos por parte de los comuneros para merecer retribuciones (derechos). Aplicables tanto en el ámbito general dentro del ejercicio de la ciudadanía y pertenencia comunitaria, como en lo particular dentro de las relaciones familiares e interpersonales.

De esta manera, se describe la forma en que adquieren vida y vigencia las normas sustantivas en la práctica, a partir de sus fundamentos por los cuales se revelan y se obedecen. Una normatividad que constituye la guía, pero que a la vez, es producto del ejercicio del *jurhimpekua jingoni jurámukua – mandamiento con armonía comunitaria*. De otro modo, normatividad vivencial, cuyas reglas son parte de la esencia y conciencia interna del “ser *p’urhépecha*”, siendo normas que revitalizan el orden de la *jurámukua – gobernanza comunitaria* y que abonan, también, a la recreación de la tradición cultural indígena. Por lo tanto, se explica cómo opera dicha práctica normativa de tradición oral y vivencial, desde sus fuentes de interpretación, reinterpretación y aplicación, desde las causas, la temporalidad, las instancias y las materias a partir de las cuales se crean y recrean, así como desde el contenido de las mismas; por ejemplo, las normas que rigen los asuntos relativos a la naturaleza (tierras y recursos naturales), las del ámbito civil y político, las de carácter disciplinario y la diversidad de reglas vigentes y de constante innovación en la práctica.

En el segundo apartado, bajo el subtítulo *jurámutspekua*, el procedimiento en la mediación de conflictos, (justicia y jurisdicción *p’urhépecha*), inicia con un análisis breve

sobre los antecedentes de la antigua justicia general *chichimeca* y entra al estudio de las normas procedimentales que se identifican y denominan como:

2) *Jurámutspekuecha* – reglas de carácter procedimental, que rigen los medios, formas, instancias y competencias para hacer valer las prescripciones sustantivas, así como para hacer cumplir las determinaciones que toman las autoridades comunitarias. Reglas institucionalizadas a través de la práctica y revitalizadas en la oralidad, tangibles, actuadas y de constante innovación en los casos y situaciones concretas de la vida comunitaria. Estas normas vinculan a las instituciones, a los órganos de autoridad y a toda instancia convencional interna, cuya función sea el de prevenir, procurar y mediar los conflictos de intereses personales y generales, en su papel de intérpretes de las normas sustantivas, estableciendo los criterios, medidas y sanciones que se aplican. A su vez se clasifican en:

A) *Jurámutsperakuecha* – instituciones / instancias. Reglas que rigen a cada una de las instituciones que conforman el gobierno comunitario, y que, son instancias encargadas de dirimir conflictos de intereses. En el capítulo tercero, sobre *jurámukua como organización y gobernanza comunitaria*, se identifica que tales instituciones son: a) *K'eri tángurhikua* – *asamblea comunitaria*, máxima autoridad de gobierno, representación y participación directa de los comuneros de una localidad, b) *Irésikueri jurámukua* – *autoridad del territorio comunal*, la instancia de representación de los comuneros vinculado a los asuntos de tenencia de la tierra y los bienes comunales, c) *Iréticheri jurámukua* - *autoridad de lo civil*, instancia competente para la atención de los asuntos sobre responsabilidades y merecimientos que devienen de la ciudadanía y pertenencia a la comunidad, d) *Jurámutspekua* – *juzgados de tenencia*, encargados de dirimir conflictos de carácter privado vinculados al sistema de justicia estatal, específicamente de materia civil y penal, e) *Jakájkukueri jurámukua* – *autoridad del ámbito espiritual* (religioso), la cual atiende asuntos de carácter privado y familiares de dimensión moral, y f) *Uapátsikuecheri jurámukua* – *autoridad y gobierno de los barrios*, constituida por sus respectivas asambleas y encabezados, instancia que atiende los aspectos organizativos, de consulta y conciliación de intereses de carácter personal y general de su competencia. Diversas instituciones de autoridad y diversidad de normas sustantivas y de procedimiento que se aplican, según el tipo de asunto y objetivo.

B) *Jurámutiicha – autoridades* (personas investidas de autoridad). Reglas de procedimiento y actuación que observar el *jurámuti - persona que prescribe las ideas y sentimientos a través de la palabra*, el conocimiento de los pasos, protocolos y solemnidades que se siguen en la atención de los asuntos; pero también el curso y etapas que se deben agotar en los procesos de conciliación y resolución de conflictos. Además, los criterios normativos que considera en el acto de los nombramientos y otorgamiento de legitimidad a los sucesores y autoridades de los demás ámbitos, los medios de implementación para el acatamiento de sus prescripciones, sin dejar de lado la exhortación con el ejemplo.

C). *Jurámuni - función de mediación*. La acción de prescribir ideas y sentimientos a través de la palabra, ante los conflictos y controversias de los particulares y los de intereses colectivos obedece ciertas reglas. Por ejemplo: la disposición de escuchar, moderar el diálogo, capacidad de proponer soluciones, exhortar de manera cordial a las partes, captar los elementos y hechos del caso, y habilidad en la apreciación subjetiva y objetiva, criterios para determinar en los casos muy difíciles y la argumentación en el discurso oral (uso de conceptos y palabras adecuadas que permiten la recreación de los principios y valores del pensamiento originario). Dicha función persigue los siguientes objetivos: a) *Jurámutspini* significa *hacer recordar las prescripciones / principios establecidos por la tradición (Uandáskukatecha)* en el ejercicio de autoridad, b) *Uandátspini – abogar por las personas, partes y en nombre de la comunidad*, c) *Teruretajpini – lograr los consentimientos y conciliaciones*, d) *Jurhimbekua jatsirpintani – enderezar, arreglar o corregir un problema*; e) *Ambónhastpini – orientar y aconsejar a las partes*, y, en su caso, la función f) *Jánhastpini – ilustrar con sabiduría intelectual a las personas y comunidad*. Todo eso con la finalidad de mantener en equilibrio los intereses personales y generales.

D) *Útatspekuecha – medidas y sanciones*. Se trata por un lado, de las reglas y criterios que observan las autoridades para determinar y aplicar una medida o sanción en un caso concreto. Por el otro, las propias medidas y sanciones que generalmente se convierten en reglas de observancia general dentro de la comunidad. Por ejemplo, el trabajo a favor de la comunidad, el desempeño de un cargo, además de las responsabilidades de hacer, no hacer o reparar un daño moral y material, cuando se incumple una regla u obligación establecida por la tradición, que se denomina *jurámutspekata – regla / medida / sanción conocida, eficaz y legitimada por la práctica*.

Este apartado culmina con la descripción de las etapas del procedimiento de atención de casos, como parte de la práctica de *jurámutspekua*, el cual comienza con la *eíánkpekurhikua* – *queja, aviso del agravio o petición*, planteado de manera personal y directa sin representantes o abogados, a fin de que la autoridad escuche el *uandánhiata* – *problema y hechos*, para luego entrar al *erójtakukua* - *análisis del problema* para determinar la importancia, aceptación e inicio del trámite. Procediendo en seguida al *p'itarhkurhikua* - *llamamiento para audiencia* a la persona y a todos los que se consideren involucrados por la autoridad, y se esté en condiciones de realizar el *arhínharhikperakua* - *careo y acreditación* o no de los hechos, mediante la confesión de las partes, entrevista con los testigos y recepción de diversos tipos de pruebas, de modo que se logre la *k'amárhutakua* – *conclusión o resolución*, priorizándose la conciliación y convenio, o en su caso, la imposición de las *útatspekuecha* - *responsabilidades y sanciones*. Como ejemplo sobre el procedimiento y criterios que se asumen por la autoridad, se postula un caso relativo a una de las faltas u conductas muy emblemática por su abundancia, que es el *tsíjperakua* – *engaño, promesa de matrimonio*.

De esta manera, las normas sustantivas y procedimentales se complementan y se actualizan a partir de la reinterpretación de las preestablecidas. En cada caso concreto y nuevo, se recurren a los precedentes, a falta de ellos, se determinan nuevos criterios acorde a la nueva realidad, nuevos problemas y necesidades.

En el tercer apartado, bajo el subtítulo “*Jurhímbekua jingoni jurámukua*, una perspectiva de pluralismo jurídico de sistemas autónomos.” Se postulan los elementos básicos que permiten argumentar y justificar por qué *jurámukata* puede constituir el sistema normativo *p'urhépecha*; un sistema no occidental de conceptos propios, de perspectivas particulares sobre los criterios subjetivos y objetivos de la conducta humana en comunidad, un sistema de tradición oral y vivencial que comprende un enfoque particular sobre el orden social y político, cuyo fin es contribuir a la *sési irekua* – *saber / buen vivir*; como el muy otro universal que contribuye a la idea y aspiración de “justicia”.

Se muestra cómo la filosofía jurídica y política de tradición occidental, tiene en su campo un exhorto importante a reflexionar, que consiste en escuchar y tratar de comprender los fundamentos de la normatividad indígena, aquella normatividad que también regula el actuar de las personas, dirime las controversias colectivas y personales, sustenta

instituciones, sigue procedimientos, emite juicios, resuelve y armoniza los intereses personales y colectivos; conocimiento que demanda un lugar para su desarrollo, dentro los argumentos y aspiraciones del pluralismo jurídico. Tal como se demuestra, *jurámukata* en tanto orden normativo ideológico y práctico de la nación *p'urhépecha*, configura un sistema normativo originario.

Jurámukata p'urhépecha tiene sus propias fuentes, contiene un conjunto de reglas, identificadas por área, materia o según los fines que se persiguen en la vida comunitaria, así como sus interpretaciones, aplicación y eficacia. Un orden normativo que no se queda en aspectos descriptivos, sino que provee la fundamentación, explicación y análisis. Pero además, en plural, la idea *jurámukatecha – sistemas normativos*, abordado con perspectiva intercultural, trata de explicar la complejidad que se presenta entre las colindancias normativas de una tradición frente a otra. Por otro lado se plantea el problema sobre cómo prevalecen las tensiones, en este caso, entre el Derecho y la *Jurámukata P'urhépecha*, por la ausencia de voluntad para el conocimiento recíproco, por los prejuicios y otras actitudes que impiden la plena relación intercultural, existiendo amplias posibilidades para que previo diálogo de lenguas y concepciones, se encuentren los puntos de comunión entre los valores indígenas con los valores universales de la filosofía jurídica y política occidental. En este apartado se intenta enfatizar cómo *jurhimbekua jingoni jurámukua – el mandamiento con armonía comunitaria* es un sistema político y normativo con capacidad de contribución al diálogo filosófico en la materia que nos ocupa; que está en condiciones de aportar su visión y conocimientos de lo social, a partir de su experiencia histórica vivida y concepción propia de la realidad multicultural.

Finalmente, este apartado concluye con una propuesta de *erátsikurhikua – autorreflexión*, en tanto necesario ejercicio por una conciencia de identidad pluricultural entre los mexicanos y la comunidad humana en general; conciencia naturalmente forjada en el proceso histórico y de dominación, que actualmente representa el medio para la liberación y descolonización ideológica, dando lugar al principio de *janhánharhperakua - reconocimiento y alteridad* en la diversidad cultural. Así como la propuesta de la necesaria superación de las relaciones de engaño, imitación y antagonismo, que se exhorta bajo concepto *tséndansperakua*. Puntos que se abordan a manera de reflexiones finales y conclusiones de esta tesis.

CAPÍTULO PRIMERO

Filosofía, diversidad cultural y normativa

1. Filosofía y multiculturalidad

1.1. Filosofía y cultura

Con el fin de soporte teórico de estos planteamientos, se dirán a las reflexiones y argumentos de filosofía de la cultura,¹¹ que se han desarrollado en nuestra universidad hacia una filosofía mexicana y latinoamericana en el horizonte de una comprensión del proceso cultural y nacional en su globalidad. Dicha doctrina postula el desarrollo del diálogo filosófico en una triple dimensión:

a) *La filosofía como realidad cultural.* Como un elemento esencial de vinculación del pensamiento filosófico a un contexto y dinámica cultural de una sociedad determinada, es decir, una vinculación no abordada en términos causales o deterministas, sino como una totalidad interactiva y mutuamente expresiva (según una relación hermenéutica de motivación y no según una relación objetiva de causalidad), aborda el pensamiento filosófico como “parte activa” de la cultura y no sólo como efecto de una realidad cultural. También ve a la cultura “en su realidad histórica y concreta” como efecto, esto es, como tema, motivo y tarea de una reflexión filosófica crítica, activa y propositiva.

En el esfuerzo de no incurrir en conclusiones relativistas, esta teoría evita emplear el término “contexto cultural” o “una cultura” como una realidad analíticamente parcial, meramente particular, de un orden perfectamente determinado y delimitado; al contrario, trata de superar los supuestos de que las diversas culturas existentes son “partes” separadas (y quizá aisladas) de un todo ya dado, es decir, son momentos o aspectos de una realidad

¹¹ Para un estudio de la realidad histórico-social presente y bajo el interés de apertura del pensamiento filosófico a otras actividades culturales, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en el año de 1992 inició el proyecto de estudio “Filosofía de la Cultura”, como una línea de reflexión y un programa de investigación. Cuyos resultados se han mostrado con diversas publicaciones desde 1995, y con las ediciones del posgrado: Maestría en “Filosofía de la Cultura”, desde 1993 hasta la fecha, en conjunto con el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”.

universal y esencial, cuya localización se desconoce. Por ello, retoma como postulado fundamental la idea de que esa cultura única y universal no existe, lo que existe siempre son “culturas” y que toda cultura concreta se encuentra intrínseca y necesariamente abierta a otras culturas y a su propia historicidad.

Fundamenta la idea de pensar la cultura como realidad espiritual, como acción expresiva, simbólica, incluyendo necesariamente campos aleatorios, campos de indeterminación y creación, y procesos abiertos, sentidos por definir y redefinir, por interpretar y reinterpretar. Estos son algunos de los elementos que conducen a entender el concepto “cultura” de acuerdo con las ideas de Mario Teodoro Ramírez, quien expone:

Antes que un conjunto de caracteres empíricamente existentes, una cultura es una totalidad de sentido, un modo de concebir la realidad y una forma de comprensión del hombre y de su acción, que, a su vez, sólo puede captarse en lo que tiene de más propio, mediante procesos de comprensión, de interpretación y problematización crítica.¹²

Esta visión pluralista de la cultura busca ir más allá del enfoque tradicional sobre las relaciones filosofía-cultura (filosofía-sociedad, en general) rebasando las concepciones “reduccionistas” que concibe a la filosofía como un reflejo pasivo de una cierta realidad histórico-social y las concepciones “moralistas”, que plantean el carácter histórico-social de la filosofía como una exigencia normativa. Se trata de hacer una producción filosófica que inicie o reinicie con una historia adecuada de la filosofía mexicana, que pone en suspenso los criterios nacionalistas y toda concepción “determinista”, “reduccionista” o “moralista” del discurso filosófico. Señala nuestro guía en el tema, el autor Ramírez que:

Las filosofías adecuadas son aquellas que están claramente comprometidas con su momento y lugar, hoy la historia de la filosofía mexicana tiene que darse en la forma de una concepción postnacionalista de la filosofía y de la cultura.¹³

¹² Mario Teodoro Ramírez Cobián. obra citada pp. 7-26.

¹³ *Ibíd.*, p. 10.

Dicha propuesta es correcta y necesaria, sobre todo, si se aspira también generar una concepción descolonizada de la filosofía, y fundamentada desde una pluralidad de pensamientos según nuestra realidad multicultural.

b) *La filosofía como filosofía de la cultura.* Toda filosofía implica una teoría de la cultura. Sobre la cultura, la filosofía propone diversas teorías; sin embargo, ha prevalecido la teoría positivista. Ante esta situación, es necesario un nuevo pensamiento filosófico que, después del amplio desarrollo de las ciencias humanas en el siglo XX, propone superar la crisis (teórica y social) actual, de los paradigmas universalistas duros, que implicaban la posibilidad de hacer reconstrucciones de la realidad histórico-social desde estructuras conceptuales abstractas o funcionales, como tradición que aún prevalece en el trabajo filosófico. Por ejemplo, el análisis de las estructuras económicas (modos de producción, sistemas económicos), en los temas sociológicos (clases, grupos sociales), en las psicológicas (personalidad, individuo, familia), y en el tema que nos corresponde, que es el análisis de las estructuras políticas (estado, derecho, gobierno) y la filosofía en que se sustenta.

Esquemas conceptuales, que en su pretensión de objetividad y universalidad, denegaban a “*priori*” cualquier consideración de las particularidades espirituales, las que siempre terminaban siendo concebidas como factores retardados, aspectos difusos de la realidad social y hasta elementos ficticios, finalmente irreales o “*ideológicos*”. El equívoco de esta manera de concebir las cosas dependía, como lo ha señalado la hermenéutica contemporánea, de la pretensión “*explicativa*”, es decir, de la suposición de la aplicabilidad del modelo de las ciencias naturales al campo social-humano.¹⁴ Finalmente, la particularidad espiritual de una cultura es algo que solamente puede ser aprehendido mediante una “*apojé*” de la intención explicativa y un despliegue de actos de comprensión e interpretación, de procedimientos propiamente hermenéuticos. Expone el autor en referencia:

En general, la primacía de la hermenéutica es la primacía – en la realidad humana, histórica, social, etc. – del “*sentido*” sobre el “*hecho*”, de la “*cultura*” sobre lo “*social*”, de la significación concreta sobre las estructuras conceptuales abstractas (ya subjetivas, ya objetivas).¹⁵

¹⁴ Sobre las cuestiones de hermenéutica en filosofía. Véase, Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1992, Tomo II.

¹⁵ Mario Teodoro Ramírez, op. cit., p. 11.

De lo anterior, se sigue la posibilidad de interpretar las concepciones filosóficas dadas en México, teniendo en cuenta sus conceptualizaciones y propuestas del fenómeno de la cultura. La problematización sobre la realidad, el valor y el sentido de la cultura ha ocupado un lugar destacado en el pensamiento filosófico mexicano, especialmente en el siglo XX, como aporte específico y más relevante de la filosofía mexicana y latinoamericana a la filosofía universal. Por la manera en que une la dimensión teórica del pensamiento con la problemática concreta que plantea el desarrollo histórico-cultural.

c) *La filosofía como praxis cultural.* Tiene que ver por la necesidad y valor humano de la actividad filosófica y con la repercusión que ha tenido el pensamiento filosófico en la configuración y desarrollo de la cultura mexicana; pero sobre todo tiene que ver con la “posibilidad” actual de que la filosofía adquiera en nuestro país, más allá del orden académico-institucional, una función socio-cultural relevante. Que no podremos calar auténticamente esa posibilidad mientras desconozcamos el “lugar” teórico desde donde hablamos, la “tradicción” que nos forma y formamos, es decir, mientras no comprendamos la historia del pensamiento filosófico mexicano y la historia de la significación de este pensamiento en su contexto socio-cultural. En realidad, que una verdadera tradición cultural se construye más a partir de la capacidad de “rectificar” siempre, que la capacidad de “acertar”.

La interrogación que desde la filosofía cabe dirigir a nuestra propia “cultura” o “culturas”, no debe verse entonces como simple ejercicio académico de política anti-universalista o anti-eurocentrista, sino también como el medio para llevar a cabo una problematización crítica de nuestro ser cultural, una comprensión de la expresión tradicional de “nuestra cultura” en donde, a diferencia de la mayoría de los enfoques ensayados hasta ahora, se subraye más la palabra “cultura” o “culturas” que la palabra “nuestra”.

Lo anterior, ciertamente conduce hacia la necesidad de filosofar desde nuestra situación y desde la realidad que somos, pero filosofar significa adelantar y mantener siempre la actitud interrogativa ¿qué somos? ¿Qué hemos sido? De esta manera, resulta falsa la alternativa que muy frecuente se plantea en el ambiente intelectual respecto del sentido de la actividad filosófica: o bien hacemos filosofía “pura” y nos olvidamos de nuestra exigencias en el contexto cultural, o bien nos remitimos a este contexto pero desatendemos

las exigencias del pensar filosófico. En el pensamiento de “filosofía de la cultura” se considera que no hay tal contradicción y lo que debemos buscar es hacer valer simultáneamente los derechos de la filosofía frente a nuestro contexto y los de éste frente a la reflexión filosófica.

La filosofía de la cultura plantea que sólo esta dialéctica permitirá, por una parte, que la cultura filosófica adquiera una función relevantemente vinculante en nuestro medio socio-cultural y, por otra, que en la evaluación de ese medio podamos salir del vaivén de las ideologías; por ejemplo de la ideología particularista, según la cual debemos simplemente afirmar lo que somos y hemos sido, o bien la ideologías progresista, universalista, para la cual se trata meramente de negar lo que somos en pos de un supuesto deber ser ya definido, ya dado, pero quién sabe dónde. Así que, vincular la filosofía con la cultura propia no tiene por qué significar reducir nuestra idea de la filosofía, bien puede significar ampliar nuestra comprensión del sentido y las posibilidades de esa cultura que se constituye desde la diversidad humana.

De esta manera, para anclar nuestros análisis y planteamientos de una concepción multicultural de la normatividad social y política, desde este momento nos adscribimos con esta perspectiva de la “filosofía de la cultura”, la cual postula el interés por la interrogación y comprensión crítica de nuestra tradición filosófico-cultural. Por lo que, más allá de la alternativa universalismo-particularismo, se rechaza renunciar a cualquiera de los elementos que constituyen ineludiblemente nuestra “situación y condición”, y, al fin nuestra “verdad”, o mejor dicho “nuestras y muy otras verdades” que implican ser analizadas en condiciones de igual importancia y valor. Así lo exige la evidente diversidad cultural que se niega reconocer en nuestro contexto local, pues el mestizaje de la sociedad mexicana, en tanto apariencia de una “cultura nacionalista”, es un fenómeno complejo e indefinible, donde toda reivindicación identitaria se ve obligada a recurrir a los concilios de las voces y pensamientos del pasado y presente de las culturas originarias, de las sociedades modernas, de las sociedades nacionalistas y cosmopolitas. Necesitamos interpretar nuestra realidad multicultural con los elementos propios y no importados, a partir de la inclusión de los pensamientos, experiencias y las visiones de futuro de los pueblos originarios.

1.2. Cultura y normatividad

El concepto “cultura” en su sentido filosófico, nos conduce a repensar la idea misma desde nuestro momento y realidad; no sin antes señalar algunas acepciones más conocidas que bien expone Mario Teodoro Ramírez: a) la noción más amplia que toma como cultura todo lo que es producto de la actividad humana, todo aquello que el hombre agrega a la naturaleza; b) en el sentido antropológico que la toma como los sistemas de representaciones colectivas que caracterizan a una sociedad humana en particular, lo cultural se identifica con la dimensión simbólica de la existencia social (lengua, mito, religión) en oposición a la dimensión práctico-material; c) el sentido más clásico, las formas consideradas superiores de la actividad humana (especialmente el arte), y d) finalmente, la noción más común que tiene por cultura un conjunto vago y general de saberes (el ser “culto”).¹⁶

Estas acepciones suponen y obligan la siguiente pregunta ¿la cultura es entonces una “condición” general de la existencia de los hombres, o un “producto” de su actividad? Cuando se considera que es una “condición”, se trata de justificar que la cultura es un sistema de realidades objetivas (técnicas, representaciones, costumbres, instituciones) que hacen posible la existencia de los individuos en sociedad; entonces, el hombre es un producto, un resultado o un efecto. A la inversa, cuando se considera que la cultura es mero “producto”, se entiende que es la manifestación de un ser ya dado y hecho. En cualquiera de las dos concepciones el hombre es exterior al proceso cultural: un ser receptivo y pasivo solamente reproductor de un sentido ya plenamente establecido. Ambas concepciones enfocan a la cultura desde un punto de vista “objetivista”: el hombre es un ser natural que transforma una realidad para satisfacer necesidades ya prefijadas, o el hombre forma una realidad para realizar ideas o deseos ya preconcebidos. Bajo estas nociones, se entiende que la razón de la cultura ya está definida.

En cambio, desde “filosofía de la cultura” se plantea otro punto de vista “el subjetivo” desde el proceso, que consiste en reconocer que la razón de la cultura no está dada y que el hombre es tanto sujeto como objeto de la acción cultural. La cultura es ante todo la

¹⁶ Mario Teodoro Ramírez, (coord.) “La cultura como autoformación del hombre”, en *Filosofía de la Cultura*. Morelia, UMSNH Facultad de Filosofía, 1ª ed., 1995, pp. 39-57.

capacidad “creadora y autocreadora” del hombre: el hombre no preexiste, en tanto que humano a su propia acción cultural. La cultura no es respuesta a necesidades o a deseos, pues es creación de una nueva necesidad, invención de un nuevo deseo, de una sensibilidad inédita, de un nuevo “Ser”. Resume Mario Teodoro Ramírez:

Cultura es creación, invención, fabricación, formación. El reino de la cultura – la técnica, el arte, el conocimiento, la filosofía, la ética y la interacción social - es el reino en el que se despliega aquel ser, el hombre, que tiene por misión autoformarse, hacerse a sí mismo: darse una naturaleza, constituirse -en una interacción continua con lo que ya hay- un ser propio: un destino, una verdad, una materialidad incluso, una realidad.¹⁷

En este sentido la “cultura” es un proceso, genérico e individual a la vez, de auto-constitución y autoformación del hombre, donde el ser genérico y el ser individual del hombre, se constituyen, interactúan, luchan y se rebasan mutuamente. La cultura es tanto resultado como acción, objetividad como subjetividad, realidad colectiva como experiencia personal. Una dialéctica: nada es la cultura sin la vivencia subjetiva de quien la captura, actualiza y vivifica, pero tampoco nada es la experiencia individual sin las realidades y los sentidos culturales a los que se refiere y consagra. La cultura no puede ser sin el individuo, y el individuo sin la cultura. La cultura es material, formal y funcionalmente algo distinto de la naturaleza, es trascendencia y no consecuencia del ser natural; invención de “otra cosa” y no consecuencia de la mismidad de lo natural.

El exhorto consiste, en que no debemos quedarnos con una concepción instrumental, contingente e incompleta de la cultura, como la manera que tiene el hombre para resolver los problemas y necesidades que su supuesto ser natural le plantea; pues la cultura no es un simple medio. Por el contrario, considerar a la cultura como “fin” significa que ella no es solamente invención sino auto-inventión: crear las soluciones para problemas que también crea. El hombre inventa para auto-inventarse, para ser algo nuevo y distinto, y no sólo para mantener un ser ya dado. Pues el hombre es producto de su propia praxis, “efecto” de una realidad que él ha hecho y continuamente hace y rehace. La creación cultural es un proceso dual de la actividad humana tanto material como espiritual, donde entre no hay “síntesis” como unificación o identificación cerrada de estos dos elementos, sino un proceso sintético y

¹⁷ Ibídem, p. 44.

abierto que ya no puede ser uno sin el otro, ni concebirse de forma separada, ya que es el movimiento de intercambio donde lo material se espiritualiza y a la inversa, esa es la realidad y el sentido de la cultura. De esta manera, nos adherimos a las abstracciones precisas que sobre la cultura como autoformación del hombre hace el autor en referencia:

Para el pensamiento crítico contemporáneo la -realidad cultural- en el mundo del lenguaje, el pensamiento, la técnica, el arte, los valores, ha venido adquirir prioridad respecto a la -realidad natural- e incluso respecto a la mera -realidad social-. La filosofía primera es hoy filosofía de la cultura.¹⁸

Bajo estas nociones, proponemos abordar el fenómeno de la normatividad social y política vigente en nuestra sociedad, a partir de la perspectiva crítica de la cultura; reflexionando de manera particular, los fundamentos teóricos que forjaron las ideas de Estado-nación moderno y Derecho (específicamente sus justificaciones y valores) que se insertan dentro del discurso de los “Derechos Humanos”, como nuevos principios con pretensión universal.

Consideramos entonces que la filosofía de la cultura, constituye una opción, una perspectiva, para el análisis de los problemas actuales, en este caso, sobre las formas de organización política y los sistemas de normatividad, estatales y no estatistas, a partir de una posición local, es decir, desde la composición multicultural de la población de Michoacán y México; haciendo partícipe las reflexiones y experiencias particulares de la comunidad *p’urhépecha* y su vinculación como parte integrante de la sociedad mexicana, puesto que es una cultura originaria que posee capacidad y solvencia moral para configurar y mostrar su propia perspectiva sobre la realidad; a pesar de que no se ha tenido espacio en el diálogo filosófico, jurídico y político a través de la reconstitución de sus conocimientos.

Expuesta la inquietud, el pensamiento culturalista nos indica, que los problemas y fenómenos sociales de la realidad humana pueden ser analizadas e interpretadas según dos distintos modelos teóricos: el modelo cultural y el modelo social. El primero, con una tendencia positiva, concibe al hombre como un ser dotado de ciertas capacidades para resolver sus problemas concretos y desarrollar sus posibilidades perceptivas, prácticas y

¹⁸ *Ibíd.*, p. 42.

cognoscitivas; su punto de partida son los problemas que la realidad y la experiencia plantean al hombre, donde se entiende la invención de la tecnología, la ciencia, y las artes. Mientras que el segundo insiste en los elementos negativos del ser natural del hombre y piensa a las capacidades humanas como artificiales, como medios de organización y encausamiento de la vida inmediata; parte de los problemas que plantean las relaciones entre los hombres, tanto interindividuales como intergrupales, desde aquí se entiende la invención de la religión, el derecho, la política, el Estado, etc.

Siguiendo las ideas del autor Ramírez, quien que el “modelo social” que ha dominado en la historia del pensamiento occidental moderno, lo ha hecho bajo dos modalidades: una, “la estrategia político-estatal” que en sus diversas variantes históricas e ideológicas (desde el liberalismo hasta los sistemas totalitarios) ha consistido en la subordinación de la actividad cultural a los imperativos del poder y la ideología. La segunda, la “estrategia epistemológica”, que bajo la égida del modelo de las ciencias naturales ha introducido y justificado un punto de vista exterior y abstracto de creación cultural, es decir, es el intento de ver la realidad cultural como objeto de un conocimiento científico, desde sus variantes más empiristas hasta las más racionalistas; no es otra cosa, en última instancia, que el privilegio del punto de vista del espectador sobre el creador.

Es aquí donde abre camino la oportunidad para reflexionar y construir una concepción pluricultural de la normatividad social y política, que contribuya a la revisión y recreación de las ideas para la innovación de otras formas de organización política y de otros contenidos de la normatividad social frente a la crisis de los fundamentos del Estado moderno y Derecho. De esta manera el “modelo teórico cultural”, como pensamiento filosófico de la realidad vigente, permite la apertura para la convergencia y sustento de un pluralismo cultural y cognitivo. Así, posicionados desde este enfoque, resulta claro que los diversos argumentos de las estructuras imperantes como el Estado y Derecho han sido construcciones del “modelo social” de interpretación de las instituciones de la comunidad humana; ya que prevalecen en la filosofía jurídica y política las doctrinas del iusnaturalismo racionalista, positivismo y liberalismo cuyos fundamentos sólo justifican las construcciones netamente instrumentales del fenómeno organizativo y normativo de la sociedad, respondiendo sólo los intereses procedimentales desde la modalidad o estrategia “político-estatal”.

En los estudios, interpretaciones y en los ámbitos de formación jurídica se conserva celosamente la usanza de reproducir como dogmas los postulados importados de Europa hacia las Américas desde los siglos XVII y XVIII sobre los fundamentos de un nuevo poder que superara al sistema medieval, a partir de una nueva seguridad, que sería la seguridad jurídica, a través del Derecho, cuyo referente unificador de las normas sería el Estado como poder político para la organización pacífica de la convivencia social, que, aprovechando de los componentes lingüísticos y culturales de las sociedades dominantes, cimentó las ideas de la unidad nacional, por encima de la diversidad cultural; lo anterior con los siguientes criterios:

- a) El monopolio en el uso de la fuerza legítima desde la soberanía como poder absoluto y perpetuo de una república.¹⁹
- b) El monopolio de la producción normativa por el poder del Estado: el Derecho positivo el único válido.
- c) El Estado absoluto aún y la división de poderes, la subordinación de los parlamentos ante el jefe de Estado (en México el presidencialismo).
- d) La fundamentación del poder absoluto, con la utilización del principio romano *quod principi placuit legus habet vigorem*, traducido en el Derecho francés *si veut le roi, si veut la loi - lo que quiere el Rey lo quiere la Ley*, idea y práctica vigente en el Derecho contemporáneo, que no está lejos al retorno de la afirmación del origen divino del poder.
- e) La consideración del individuo abstracto como súbdito y único sujeto interlocutor exclusivo en el Derecho.
- f) Unidad y racionalidad del poder con las instituciones jurisdiccionales y administrativas, como fuerza burocrática y permanente del Estado, el aparato estatal (leyes, burocracia, hacienda pública y fuerza pública).
- g) La justificación de las conductas del poder a través de la idea de la razón de Estado, por encima del individuo y del interés general. La idea y práctica vigente de que los gobernantes no están sometidos a la ley sino por encima de ella, el autoritarismo moderno que en lugar de razón se convierte en pasión de Estado.

¹⁹ En la definición de su primer ponente, Juan Bodino, *Les Six Livres de la Republique*, en Jacques du Puys, París, 1577. Edición Castellana de P. Bravo Gala. Editorial Aguilar, Madrid, 1973.

h) La utilización de la fuerza del factor religioso para favorecer la unidad y el poder del Estado, a través del fortalecimiento de la idea de “iglesia nacional”, los privilegios del “otro Estado”, el del clero católico.²⁰ Es relevante tomar en cuenta que nada de lo anterior es ajeno a nuestra historia y realidad mexicana.

De esta manera, los fines que persigue el Estado y el Derecho (por ejemplo, la justicia, la igualdad, la equidad, la paz, la seguridad jurídica etc.), según los enfoques y objetivos, son susceptibles de estar subordinados a conveniencia de la ideología que mejor se apegue al poder político estatal. Una normatividad que rige la vida social y política, se impone de manera dogmática e incuestionable. En ésta lógica del “modelo social” y su modalidad la “estrategia político-estatal”, es donde las corrientes filosóficas del derecho más predominantes en nuestro sistema (como el iusnaturalismo racionalista, el positivismo y el liberalismo) niegan la posibilidad de otras alternativas de organización política y de normatividad social y que éstas estén fundadas desde concepciones culturales diferentes a la occidental, porque ello implica, según sus temores, aceptar entonces que existen otros sistemas político-jurídicos, otros poderes, otras formas de concepción y ejercicio de gobierno, otras posibilidades ideológicas y prácticas equivalentes a las ideas de democracia, justicia pluralidad etc., o, para mayor desgracia de los pensamientos dominantes, otra racionalidad que pueda cuestionar o desvirtuar, incluso desestabilizar las convicciones, certezas y dogmas de la filosofía jurídica estatalista.

Ahora bien, desde el enfoque de la “estrategia epistemológica”, el Derecho es reafirmado como ciencia jurídica, que aborda un punto de vista exterior y abstracto de la norma y del sujeto titular del derecho: el individuo. Se preocupa únicamente en describir la manera en que se debe comprender la norma, su sentido, sus condiciones y requisitos, sólo ahí se circunscriben las llamadas fuentes del derecho, sea esta la ley en tanto norma legislada por el Estado, la jurisprudencia (que es la interpretación arbitraria bajo juicios de valor unívocos y con los mismos parámetros fijados por la doctrina jurídica) o si es la costumbre jurídica, estrictamente delimitada y acotada; así deja en segundo plano, o mejor dicho, ni se ocupa del momento de la creación, el momento genético y subjetivo de la

²⁰ Véase, Gregorio Peces-Barba, “El cambio en el poder político: La aparición del Estado”, en *Curso de Derechos Fundamentales, Teoría General*. Madrid, Universidad Carlos III, Boletín Oficial del Estado, Colección Cursos 3, 1999, pp. 119-122.

normatividad materializada en “ley” como acción cultural, del Derecho en cuanto a problema que la realidad y la experiencia plantean al hombre.

Las metodologías, bajo este modelo social en su doble estrategia, se refuerzan, reproducen y difunden el punto de vista abstracto de la cultura y las realidades políticas, sociales, económicas y culturales. Este modelo es el que ha prevalecido en las disciplinas del derecho, antropología, ciencia política, sociología y otras, abordando las realidades de las otras culturas (no occidentales) como objetos de estudio descriptivos bajo las reglas del objetivismo. Por ejemplo, la doctrina positivista del Derecho denomina y trata como simples “usos, costumbres y prácticas” a las formas de organización, regulación, representación, gobierno y mediación de conflictos de las naciones originarias, como un fenómeno anticientífico que en ningún momento puede cubrir los requisitos y formalidades para ser parte de las ciencias sociales.

Además de la búsqueda de un espacio ideológico, nuestro objetivo es posicionar una teoría crítica y multiculturalista de la normatividad social y política; tomando en cuenta que la perspectiva de “filosofía de la cultura” abre un lugar de convergencia de pensamientos y puntos de vista plurales, tal como lo expone Mario Teodoro Ramírez:

El punto de vista “objetivo” de la realidad humana no da para más. Tanto la “objetividad” del hecho como la “efectividad” del sistema como de cualquier otro concepto colectivo sustantivado muestra sus contradicciones y limitaciones. Es hora pues de volver al “modelo cultural” de redefinirlo y afinarlo para ensayar desde él una nueva perspectiva de explicación y acción, un nuevo y a la vez milenario punto de vista sobre la realidad humana: el punto de vista del hombre como creador, como formador y transformador.²¹

Este modelo cultural en referencia, según nuestra consideración, debe dar oportunidad a la alteridad, de otra manera, a la posibilidad de participación de otros pensamientos, sabidurías y experiencias de diversas realidades particulares como partes de la universalidad, en un esfuerzo de reinterpretación y análisis de los problemas de una humanidad que siempre ha sido diversa, para que, desde las otras concepciones culturales, también se puedan fundamentar y analizar los fenómenos sociales, a partir de conceptos y definiciones propias. De aquí nuestro planteamiento *jurhimbekua jingoni jurámukua*, que se

²¹ Mario Teodoro Ramírez, op. cit., p. 48.

postula como elemento conceptual para el estudio de la normatividad social y política de la cultura *p'urhépecha*, en tanto creación, formación y transformación de la cultura en su particularidad, pero también su vinculación con la pluralidad de culturas y pensamientos.

1.3. Identidad y reconocimiento

El pensamiento multiculturalista en su tarea de análisis del fenómeno de la diversidad cultural, que aborda el problema de la integración, asimilación, segregación o autonomía de las minorías nacionales, étnicas, religiosas, lingüísticas y otras formas de diversidad cultural dentro de las sociedades y estructuras políticas dominantes. Las interrogantes que predominan en esta doctrina, son las que hace, por ejemplo, el autor Charles Taylor ¿puede una sociedad democrática dar igual trato a todos sus miembros y la vez reconocer sus identidades culturales específicas? ¿Debería garantizar la sobrevivencia de determinados grupos culturales? ¿Es esencial la política del reconocimiento de la etnicidad y de otras diferencias para la dignidad de la persona? Por otro lado, desde las reflexiones liberales se formulan diversas opciones, por ejemplo, en Canadá donde prevalece al igual que en la mayoría de los países del mundo occidental un Derecho estatal que no protege especificidades culturales y garantiza bienestar con derechos iguales, en el sentido formal y abstracto de la igualdad; pero que también frente a la presencia de sociedades culturalmente diferentes entre ingleses, franceses y naciones originarias, se admite un Derecho estatal impulsado por una cultura y sociedad determinada, que protege derechos fundamentales y bienestar de los ciudadanos de culturas diferentes e inconformes frente a la sociedad dominante que ostenta el poder, como es el caso del Estado de Quebec, Canadá.

El tema del “reconocimiento” desde el concepto mismo nos conduce a repensar la relación, o la ausencia de relación, así como la negación o el falso reconocimiento que se traduce en la posible opresión de un sujeto frente a otro, en muchas ocasiones, justificada en la desproporción o condición desigual económica y social, pero en otras, en las diferencias culturales, étnicas y de subyugación históricas, incluso a partir de la primera diferencia que es desde el género (hombre-mujer). En cada caso, parece que la condición determinante para el reconocimiento depende de una potestad, es decir, como si se tratara de una facultad que le asiste únicamente a quien ostenta el poder o del que se inviste de una supuesta

superioridad, por el que se adjudica la facultad de reconocer o no reconocer al otro, a quien considera como un súbdito, débil o culturalmente inferior. Las diferentes formas de ausencia de reconocimiento de los pueblos originarios de América, por ejemplo, se ha manifestado históricamente bajo los fenómenos de la exclusión, opresión, marginación, discriminación negativa y varias formas de dominación; lo que hace necesario, que en nuestros tiempos se replanté el reconocimiento como la aspiración del debido respeto entre las personas y pueblos, no como una cortesía o un buen gesto de convalecencia de uno ante el otro, sino, como lo es, una necesidad humana vital. Dice Charles Taylor:

En la supuesta conexión entre reconocimiento e identidad, donde –identidad- designa algo así como una comprensión de quiénes somos, de nuestras características definitorias fundamentales como seres humanos. La tesis es que nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia, con frecuencia por el mal reconocimiento (misrecognition) por parte de otros, de modo que una persona o un grupo de gente pueden sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que los rodea les devuelve, como reflejo, una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismos. El no reconocimiento o el mal reconocimiento puede infligir daño, puede ser una forma de opresión, que aprisione a alguien en un falso, distorsionado y reducido modo de ser.²²

De aquí, se retoma el concepto identidad ¿qué es la identidad? Una pregunta de muchas respuestas según los enfoques e intereses y que, para nuestro objetivo, sólo nos permitimos señalar como antecedente, su carácter individualista de la imposición de una autoimagen jerárquica para un sujeto, así como la imposición de una autoimagen negativa o peyorativa del otro, lo que sería la identidad definida e impuesta según a conveniencia. Interpretando al autor en referencia, señala que el sentido humano de la identidad y su relación con el reconocimiento no representan ningún problema, el problema de ésta relación surge de la preocupación moderna, ante el colapso de las jerarquías, las clases sociales y la idea o institución del honor, que luego es suplida por la idea de dignidad en un sentido universal como política de igual estatuto para culturas y géneros, expresada en la normatividad con un contenido de igualación de derechos y de los títulos. Un honor moderno,

²² Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 1993, reimpresión 2001, México D.F, p. 293.

a partir de la identidad individualizada (mía, en mi mismo, yo) en la “fidelidad a mí mismo y particular modo de ser” que se traduce en “autenticidad”.²³ También se acompaña del sentido moral (malo-bueno), de una moralidad con voz interior, de ahí los pensamientos de Rousseau sobre *El sentimiento de la existencia* fuente de gozo y contento, el contacto íntimo consigo mismo; al igual que Herder sobre la fidelidad a la originalidad de ser humano: la propia “medida”.

De esta manera, la aplicación de estos principios de autenticidad y originalidad de la persona-individuo frente a otro, se trasladan también a una lógica colectiva de los pueblos-culturas frente a otros. Así se justifica el nacionalismo moderno, en muchos casos operado y justificado en forma benigna (con reconocimiento de la multiculturalidad) y, en otros, de forma maligna (con dominación y homogeneidad que no reconoce diversidad cultural alguna), en donde se sostiene la idea que un Estado corresponde a una identidad cultural o nacional única; cada cual, según la tendencia ética y los intereses, cuyas reglas se fijan en el Derecho y en la estructura del Estado.

Entonces viene el cuestionamiento a la concepción moderna de la identidad, al cual nos sumamos de manera indirecta, porque nuestra propuesta particular se encamina hacia el necesario reconocimiento de las diversas identidades culturales, a partir de la nueva relación que se debe entablar entre las sociedades dominantes con los pueblos originarios. En efecto, se debe partir desde la revisión de lo que se llama “generación interior” o la génesis de la mente humana, cuya construcción no es monológica, sino dialógica. Entendiendo por condición humana dialógica, aquel proceso de adquisición de ricos lenguajes expresivos, la construcción de la identidad en su expresión singular o plural a partir del intercambio con los otros “significativos”, que se forja desde el diálogo, donde se presentan los acuerdos o las disidencias. Se trata de una oportunidad y capacidad de admisión de las diferencias y divergencias, para comprender que la identidad, no es ni una condición, ni un estado (*statu quo*), sino una relación dialógica, hacia una “fusión de horizontes”.²⁴

En sus reflexiones, Norbet Bilbeny, señala que las identidades no son cosas, es decir, la identidad es la cualidad de una cosa o persona, o grupos de personas de ser ellas mismas. De lo que “tiene” identidad hemos pasado al “es” identidad, de un calificativo, se ha

²³ Véase, Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Nueva York, Norton, 1969

²⁴ Sobre la idea de fusión de horizontes, Véase, Hans-Georg Gadamer, *Truth and Methode*, edición revisada (Nueva York), 1988, traducción castellana *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1995.

hecho crecer un sustantivo. En el plano social, la identidad no es una cosa, no es una acabada realidad, ni el estado de una cosa, ni la condición, ni una sustancia, sino que es la expresión autorreferencial. Por ello, se debe al hecho, al ámbito de la cultura y las personas que alguien o algunos se comprendan a sí mismos; además, de la capacidad de comprenderse y sus efectos, deriva la identidad, siendo pues una relación. Es más subjetiva que una condición porque nos remite a una conciencia y un sentimiento con los que nos comprendemos a nosotros mismos. Es el quién, no el qué. La identidad pretende englobar y continuar, ya que el comprenderse a sí mismos no tiene término ni conclusión. Así vinculado a la diferencia cultural, ésta no deriva sólo de la existencia de individuos o grupos preexistentes, sino de la propia invención permanente. La diferencia cultural no es producto, sino producción. Por lo que no hay identidades puras como productos acabados.²⁵

Debemos comprender entonces que las relaciones son para realizarnos y no para definirnos. Entonces, las interrogantes ¿quiénes somos? ¿De dónde venimos? Tienen que ser en el sentido de expresión de las aspiraciones, con la sensibilidad de una negociación abierta e interna con los otros, pero no para determinar jerarquías o los modos para una subordinación. Señala Charles Taylor que el discurso de la supuesta relación de la identidad y reconocimiento se presenta en dos niveles: a) en la esfera íntima, donde entendemos que la formación de la identidad y del yo tienen lugar en un continuo diálogo y conflictos con los otros significativos; y b) en la esfera pública, donde se expresan las políticas de reconocimiento igualitario, basado en la igual dignidad de todos los seres humanos.²⁶

Aún en la idea de dignidad e igualdad formal en los derechos civiles y políticos, la igualdad real refleja otra situación: la existencia de ciudadanos de primera y segunda clase, donde el Derecho sólo tiene sentido y utilidad para los que tienen privilegios de poder económico y político. Interpretando al autor Charles Taylor, él señala que en el Derecho liberal se implementó un primer cambio consistente en “la política de la igualación”, expuesta a través de los derechos sociales y económicos como una acción correctora, en donde la igualación aspira a la redefinición socioeconómica. Una tendencia hacia la discriminación positiva a través de leyes, medidas y oportunidades para compensar la desventaja. Pero aún sin reconocer ningún tipo ni forma de diferencia cultural. Un liberalismo ciego, cuando Will

²⁵ Véase, Norbert Bilbeny, *Por una causa común, ética para la diversidad*, 1ª. ed., Gedisa ed., Barcelona, España, octubre de 2002.

²⁶ Charles Taylor, obra citada, pp. 293-334.

Kymlicka defiende una política de la diferencia en relación con los derechos de las primeras naciones de Canadá, con su teoría de la “la neutralidad liberal”, donde pretende fundamentar su razonamientos en determinadas necesidades culturales, como mínimo la necesidad de un lenguaje cultural íntegro o la propuesta de una concepción propia de lo que es una vida satisfactoria. Según él, en determinadas circunstancias, con poblaciones en desventaja, la integridad de la cultura puede requerir que se les destine más recursos o derechos que a los otros. Que en otros términos se trata de la igualación de derechos y oportunidades ante las desigualdades socioeconómicas o la integración de las culturas en desventaja.²⁷

Pero cuando la demanda consiste en el reconocimiento, respeto y mantenimiento de la diferencia cultural, no temporalmente sino para siempre, es decir, la supervivencia definitiva de un pueblo en futuras generaciones, la identidad se convierte entonces en la preocupación y en la legítima aspiración a no perderla nunca. Francófonos, anglófonos, mestizos y los descendientes de las culturas originarias de América, todos reivindicando su identidad. En consecuencia, surge la necesidad de un segundo cambio, que es “la política de la diferencia”, cuya propuesta es que dentro de la misma idea de “dignidad”, como merecimiento del respeto de nuestra condición de agentes racionales, capaces de dirigir nuestras vidas mediante principios, desde ese potencial universal humano (Kant) ¿por qué no habría que reconocerse el potencial de formar y definir nuestra propia identidad? Como individuos y también como culturas. Tal potencialidad debe ser respetada en todos por igual. Por lo menos, en el contexto intercultural, una exigencia más fuerte ha emergido recientemente: que se otorgue un mismo respeto a las culturas que se han desarrollado y pervivido hasta la actualidad. Aquí, nuestra preocupación y contribución hacia este posible cambio.

Para muchos, esta aspiración es objetivamente errónea y moralmente incorrecta, según la suerte e inclinación de los prejuicios, pues aún el pensamiento liberal, en la materia que nos ocupa, sigue colocando al individuo abstracto como el único ente o sujeto del “Derecho”, autores reconocidos insisten en que los derechos individuales siempre deben ir por delante y ser preferentes sobre los objetivos colectivos. Posición que proviene del pensamiento angloamericano, con los destacados ponentes como John Rawls, Ronald Dworkin y Bruce Ackerman.²⁸ Por ejemplo, Dworkin en sus argumentos hace la distinción de

²⁷ Véase, Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989.

²⁸ Véase, John Rawls, *Theory of Justice*, traducción al castellano *Teoría de la Justicia*, Madrid, FCE. 1978. A Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, 1980.

dos tipos de compromiso moral *el sustantivo y el de procedimiento*. Señala que el primero, se refiere a que todos tenemos una opinión acerca de los fines de la vida, acerca de lo que constituye una buena vida, por la que nosotros y los demás debemos esforzarnos (compromisos sustantivos). Pero también reconocemos un tipo de compromiso que tiene que ver con tratarnos recíprocamente en forma igualitaria y equitativa, independientemente de nuestros fines (los compromisos de procedimiento). Sostiene el autor en referencia, que una sociedad liberal, es la que no adopta ninguna concepción sustantiva particular acerca de los fines de la vida. Antes bien, esta sociedad está unida en torno de un sólido compromiso de procedimiento para tratar a la gente con igual respeto. La razón de esto, es que el Estado no puede permitir, por ejemplo, que uno de los objetivos de la legislación sea que la gente se convierta en virtuosa, en cualquiera de los sentidos de este término, porque esto implicaría la violación de su norma de procedimiento, porque en la diversidad de las modernas sociedades, sólo algunas personas se comprometerían con la concepción de la virtud que resultara favorecida, mientras que otras no la harían.²⁹

El pensamiento liberal cuestiona ¿por qué derechos especiales o diferentes a los grupos o sociedades diferentes, si todos tenemos igual dignidad? Si la dignidad humana en gran parte consiste en la autonomía, esto es, en la habilidad de cada persona en determinar para sí misma una idea de buena vida. Por lo tanto, que la dignidad está menos asociada con alguna concepción particular de la buena vida (de modo que alguien, al apartarse de ella, rebajaría su propia dignidad) que con el poder de considerar y adoptar para uno mismo una u otra opinión. Dejamos de respetar este poder por igual en todos los sujetos, se afirma, si elevamos el resultado de las deliberaciones de unos por encima del de los otros. Por eso una sociedad liberal debe permanecer neutral acerca de la buena vida y limitarse a asegurar que, vean como vean las cosas, los ciudadanos se traten entre sí equitativamente y el Estado y Derecho los trate a todos por igual.

Atendiendo dichos postulados, una sociedad que plantea la pervivencia cultural y metas colectivas infringe entonces con este modelo. Pero, ésta sociedad política liberal no es neutral en términos culturales, entre quienes valoran la fidelidad y continuidad de la cultura de sus antepasados y quienes desearían romper con ella en nombre de algún objetivo

²⁹ Véase, Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, traducción al castellano *Los Derechos en Serio*. Barcelona, Ariel, S.A., 1995.

individual de autodesarrollo. Después de todo, una sociedad liberal de procedimiento podría asumir un objetivo como la supervivencia cultural. Por qué no respetar y garantizar, por ejemplo, no sólo los derechos lingüísticos, sino también la posibilidad de “creación y recreación” de los miembros de las comunidades, que aseguren que en las futuras generaciones continúen identificándose como pertenecientes a su pueblo o a una determinada cultura. Por otra parte, existen sociedades importantes, que asumiendo un punto de vista opuesto a lo liberal, optan por modelos distintos con aspiraciones colectivas. Desde este punto de vista, una sociedad puede organizarse alrededor de una definición de lo que constituye una buena vida, sin que esto se considere como un menosprecio de los que personalmente no comparten esta definición, he aquí también, la garantía de respeto de los derechos humanos. Allí donde la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común, esta es la razón para convertirlo en un asunto de política pública. Una sociedad con aspiraciones colectivas importantes puede ser liberal, a condición de que sea capaz de respetar la diversidad, especialmente frente a aquellos que no comparte las reflexiones comunes, salvaguardando sus derechos fundamentales.

Estos y muchos fundamentos filosóficos se arguyen, a favor de la política de igualdad de respeto, tan arraigada en el liberalismo de los derechos y en los modelos de Estado liberal como: 1) el Estado homogéneo, la que se muestra reacia a aceptar la diversidad cultural, porque: a) insiste en aplicar uniformemente las reglas que definen estos derechos sin excepciones y b) desconfía de las aspiraciones colectivas (no la abolición, pero sí la negación de sobrevivir las culturas). 2) El Estado comunitarista, que se fundamenta en: a) una meta colectiva sin la intención de homogeneizar las culturas y b) que implica inevitablemente algunas variaciones en los tipos de ley, considerables y permisibles de un contexto cultural a otro (caso de Quebec).³⁰

¿Habrán entonces la posibilidad de otros tipos de sociedad, diferente a las liberales de procedimiento? Aquí la inmensa tarea y las diversas disertaciones sobre la “reforma del Estado”, a partir de las sociedades multiculturales, que se basen fundamentalmente en los diversos juicios de valor sobre los elementos propios de una buena vida, juicios en los que la integridad de las culturas juega un papel importante. Este tipo de modelo, constituye uno de

³⁰ Parte de las reflexiones que hace Charles Taylor, sobre el Estado de Quebec, Canadá, y su relación con los otros Estados anglófonos y la presencia de las sociedades descendientes de las naciones originarias. En su libro: *El multiculturalismo y las políticas de reconocimiento*.

los asuntos centrales de fundamentación de las doctrinas del multiculturalismo, ante el cual nuestra inquietud es sumarnos en la argumentación, no sólo por las reivindicaciones históricas de los pueblos originarios, sino porque cada vez más, en la globalización, las sociedades se están convirtiendo en sociedades multiculturales, en el sentido de que incluye más de una comunidad que desea sobrevivir. Donde las rigideces del liberalismo de procedimiento, también cada vez se ven superados e improbables.

1.4. Diálogo en la diversidad cultural

La diversidad y diferencia cultural se ha visto y se sigue tratando como un problema y obstáculo para las aspiraciones de unidad y homogeneidad cultural dentro de los Estados-nación. Se toma por problemático porque se cuestionan dilemas desde posiciones previamente fijadas, por ejemplo ¿cómo fortalecer al mismo tiempo la unidad en la diversidad? Más cuando, determinadas sociedades dentro del mestizaje, se excluyen discrepando al señalar que “los diferentes son los otros, no nosotros”. Esa es una postura diferencialista que no ayuda a la unidad. Desde las disertaciones sobre el multiculturalismo y el pluralismo cultural,³¹ se coincide en que la diversidad y la diferencia cultural no representan ningún problema para los Estados-nación; se entiende que los problemas son consecuencia de la forma incluyente o excluyente en que se da el tratamiento de ésta, desde las ideologías, las relaciones sociales, administración y gobierno de un Estado. En consecuencia, la responsabilidad de ésta exclusión o negación de la diversidad cultural, puede ser tanto del poder político, como de las sociedades mayoritarias, dado a sus intereses y convicciones unívocas. De esta manera, en la medida en que se gestiona o administra la diversidad cultural, son iguales las consecuencias, positivas o negativas, según los intereses del poder político, del Estado y de las culturas dominantes.

La negación de la diversidad cultural de los pueblos originarios por la sociedad mayoritaria y por el poder político, se ha dado con ciertos objetivos, como “eliminar lo indio”

³¹ “Multiculturalismo”, entendida como la doctrina filosófica y social, que estudia los problemas de la diversidad cultural; cuyo auge y fuerza de proyección viene a partir del último cuarto del siglo XX, por el resurgimiento de las identidades ante el proceso de la globalización. “Pluralismo cultural o pluriculturalismo”, este principio se entendía inicialmente como aplicable en el plano de la participación de las fuerzas políticas; ahora se ha trasladado en el plano cultural. Como principio de equidad e igualdad entre las culturas, hacía una nueva democracia dentro de la diversidad.

desde la época de la colonia, luego la implementación de las políticas del “indigenismo” para la asimilación y, actualmente la administración de las “entidades de interés público” bajo las nociones de interculturalidad y pluriculturalidad. Así lo prevé la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos,³² donde los pueblos originarios siguen siendo tratados como objetos de gestión pública y no como sujetos colectivos titulares de derecho público; entendida ésta titularidad más allá de la capacidad de goce y de ejercicio que les atribuye el “Derecho” a las personas físicas y morales. Una titularidad jurídica y política de naciones originarias que sirva para ostentar e investirse de personalidad jurídica en tanto pueblos, dentro del derecho hegemónico y constitucional vigente, de modo que las condiciones de equidad sean reconocidos y respetados sus formas propias de gobierno y normatividad interna. El reconocimiento de su población, de sus territorios y de sus culturas. La valoración del pluralismo en los conocimientos, cosmovisiones, pensamientos y concepciones propias de desarrollo con identidad cultural. Asimismo, se impongan también sus formas de representación como pueblos del mundo, ante los organismos internacionales y órdenes de gobierno federales, estatales, municipales y ante otras formas de organización política de carácter tradicional.

Sobre la diversidad cultural se han desarrollado y expuesto importantes ideas, por ejemplo, Norbert Bilbeny habla de la necesidad de construir una sociedad de “cultura compartida” desde el plano del *ethnos* (lo cultural), cuyo requisito, entre varios otros, es que el respeto debe tener una dimensión cívica y otra de tipo moral a partir de la construcción de una “ciudadanía compartida” desde el plano del *demos* (lo político); en donde el supuesto esencial es, que las diferencias entre grupos culturales y culturas en general no son insolubles.³³ Acorde a lo que también señala Joseph Raz, las culturas diferentes tienen por lo menos, la posibilidad de compararse y medirse entre sí, su “conmensurabilidad”.³⁴ Por lo tanto, el supuesto fundamental de y para una “cultura compartida”, es la exploración y desarrollo de la interculturalidad, de modo que sea posible la pertenencia a dos o más culturas y, en definitiva, se admita que las culturas se relacionan e influyen dinámicamente

³² Véase, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* y Decreto de reforma constitucional de los artículos 1º, 2º, 4º y otros en materia de derechos de los pueblos indígenas; publicado el 14 de agosto de 2001, en el Diario Oficial de la Federación.

³³ Bilbeny, Norbert, *Obra citada*. Pp. 15 – 20.

³⁴ Joseph Raz, *The morality of freedom*, Clarendon Press, 1986, p. 321. Lo opuesto a lo que sostiene el pensamiento etnocentrista, con la idea de *inconmensurabilidad* o imposible correlación entre sí, de todas las culturas. Las diferencias son para ella insalvables.

entre sí. No sólo se interpreta y escucha interesante esta propuesta, que mediante el diálogo e intercambio de ideas puede ser posible su entendimiento y consenso. Pero en las relaciones reales de poder, parece que no hay un cabal convencimiento, ni interés por parte de las culturas hegemónicas, para admitir y ejercer los principios de la interculturalidad en estas perspectivas.

En los últimos movimientos sociales y planteamientos de los pueblos originarios, la reacción inmediata de todos los niveles del poder público ha consistido en enfocar acciones espontáneas de políticas públicas en la creación de programas compensatorios, instituciones administrativas, educativas y reformas legislativas en favor de los que llaman “grupos vulnerables o desprotegidos”, incluyendo en esta categorización a los pueblos originarios. Una política neo-indigenista cuya innovación es la idea de interculturalidad, a veces erróneamente entendida, según las reglas operativas del asistencialismo institucional, ante la cual es importante repensar, que el decreto de leyes, creación de instituciones y las expresiones discursivas de reconocimiento de la diversidad cultural no suelen ser, o mejor dicho, no son suficientes; porque un reconocimiento pleno, demanda un escenario de acciones de apertura reales en todos los ámbitos de la vida social y política, garantías para la libertad de participación con dignidad, respeto a la autonomía e identidad de las personas y colectividades, la aceptación de sus contribuciones en los conocimientos y en la cultura general, y la posibilidad del ejercicio de la ciudadanía real, y no sólo formal en la estructura occidental de derechos. Pero además el respeto a las reivindicaciones y aspiraciones de pervivencia como pueblos, tal como señala Luis Villoro:

El derecho a ser reconocidos como naciones históricas, como unidades de cultura, con proyecto común y proyección a futuro, en la voluntad de continuar siendo diferentes.³⁵

Por lo tanto, la pluralidad política y cultural en la diversidad, exige que se respete el ejercicio del gobierno, la autoridad y representación indígena, que se pueda dirigir bajo el principio jurídico de la autonomía, que de alguna manera debe fundamentarse y configurarse desde la cosmovisión particular de cada cultura. En el apartado correspondiente, por ejemplo, para el caso del pueblo *p'urhépecha*, postularemos el concepto *jurámukurhikua*,

³⁵ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*. Ed. Paidós, 1ª. edición 1999.

como aproximación de la idea de *autogobierno* desde las formas internas de organización política, vigentes de facto dentro de la nación histórica en referencia. De esta manera, el reconocimiento de la diversidad cultural, no debe quedarse en la retórica, ni en el paternalismo, ni en las ideas y acciones tutelares, sino en las acciones democráticas que reflejen y proyecten en la práctica, la voluntad por una cultura y ciudadanía compartida. Por lo menos, es procedente y congruente concebir la idea de una “sociedad de derechos compartidos”, que es el requisito más inmediato, el de índole jurídico y político. Alcanzar una sociedad de derechos compartidos. Muchos autores coinciden, que sería la prueba de que, en efecto, se tienen voluntad de caminar hacia el reconocimiento de la diversidad cultural. El “reconocimiento”³⁶ equivale la existencia de leyes, disposiciones jurídicas, reglamentos y actitudes legislativas que atestigüen la voluntad del poder político de reconocer y respetar. El sistema jurídico de una democracia pluralista debe reconocer los derechos y consiguientes deberes de los sujetos colectivos de su jurisdicción. Como a las naciones originarias, a los grupos étnicos, religiosos y lingüísticos, entre otras y más destacadas formas de diversidad y diferencia cultural.

Así, desde el pluriculturalismo, se entiende que el reconocimiento de las diversas culturas implica construir todas estas relaciones; de otro modo, percatarse de quienes son, destacar sus singularidades, advertir que no son sociedades desconocidas, aceptarlos como partes de una “nación multicultural” y tomar en cuenta sus aportaciones, aunque esta forma de reconocimiento sigue siendo una idea integracionista de la pluriculturalidad. Las ideas del pluralismo jurídico, por su parte, expresan que el reconocimiento no se limite a la inclusión legal de los diferentes. El hecho de convenir unos derechos con ellos, expresa una relación jurídica, pero también y sobre todo una relación política, con la expresión de una actitud y un interés que hace más creíble y efectiva la existencia de la ley. Pero seguimos considerando que, aún es insuficiente, un dispositivo legal y la voluntad política, con eso no se garantiza todavía la libertad y la igualdad en y para una sociedad pluricultural. Por eso, también expresamos nuestro acuerdo, con los planteamientos que hace Norbert Bilbeny:

³⁶ Reconocimiento, en inglés *recognition*. De donde proviene su extendido uso, hoy, en el discurso y la literatura del multiculturalismo. Véase, Charles Taylor, obra citada, pp. 159-170.

Al requisito del reconocimiento, hay que añadir el requisito cívico-moral de dar por descontada la aspiración a una sociedad de cultura compartida. Dicho de otro modo, es necesario pues, una actitud ética de respeto de la diversidad cultural, en principio por todos, y aún más por las sociedades mayoritarias y dominantes.³⁷

Hemos citado algunas de varias ideas y propuestas por demás interesantes, que se formulan dentro de las teorías del multiculturalismo, entre ideas liberales y comunitaristas, las cuales abren la posibilidad para que se postulen otras ideas de otras voces y argumentos en el diálogo intercultural. Por eso, es procedente e importante, para este caso, que también el pensamiento *p'urhépecha* tome la palabra y se fije la tarea de configurar, como un primer ensayo, algunas bases y principios que desde la experiencia y aspiración indígena, considere que son los planteamientos aplicables para el establecimiento de una nueva relación entre los pueblos originarios, el Estado y la sociedad mayoritaria; a través del desarrollo de sus elementos cognitivos que pueden formar parte del proceso de construcción de los nuevos paradigmas jurídico-políticos en la interculturalidad y la realidad multicultural.

1.5. El “otro” en la interculturalidad

La condición de los pueblos indígenas ante la sociedad mayoritaria, sigue mediada, de alguna u otra forma, por la discriminación negativa. Es evidente la subestimación en el ámbito de los conocimientos y las ciencias; por ejemplo, en la currícula general de las universidades públicas y privadas no están contempladas materias de estudio específicas sobre los saberes indígenas, sólo existen algunas iniciativas aisladas bajo los proyectos de universidades interculturales. Aún prevalecen los prejuicios culturales recíprocos sobre la validez e importancia de unos conocimientos sobre otros, por lo que se hace indispensable la existencia de espacios para el desarrollo y revalorización de los saberes, artes, conocimientos, técnicas y concepciones indígenas en las múltiples áreas del desarrollo de las culturas indígenas.³⁸ Una propuesta de interculturalidad, seguirá siendo inoperante, si no

³⁷ Norbert Bilbeny, op. cit., p. 22.

³⁸ Entendiendo por cultura indígena, en el sentido antropológico, la referencia a un pueblo, nación o comunidades históricas, que cubriendo los elementos objetivos de carácter cultural como la lengua, la cosmovisión, los usos, costumbres, tradiciones y formas de vida propia, así como los elementos subjetivos del

se supera la histórica desventaja de las sociedades rurales, indígenas y campesinas en relación al desarrollo de sus conocimientos en comparación con las ciencias en general.

Interpretando el análisis que sobre las políticas educativas en el multiculturalismo hace Charles Taylor en el contexto de las sociedades canadienses, señala que es necesario superar los juicios de valor unívocos en el diseño y operación de la currícula de las universidades e incorporar la pluralidad de criterios culturales en los temas epistemológicos; además, de que son importantes las políticas de igualación o acciones compensatorias, reflejadas en más oportunidades para las sociedades excluidas en la educación, sin ser esta la solución determinante. También, considera que es un error la creación de nuevos centros de estudio especiales para las culturas distintas cuando en ellos se ignora o excluye la opinión de los interesados, pues es lesivo el procedimiento de imposición de los conocimientos con tendencias eurocéntricas, cuyo objetivo sólo persigue interiorizar en los sujetos de culturas diferentes, una idea peyorativa e inferior de sus culturas desde y ante las ciencias. Por eso, sugiere y estamos de acuerdo con su pensamiento, que en la multiculturalidad una auténtica política de reconocimiento debe ser aquella voluntad que sea sensible en la convergencia de la pluralidad de juicios de valor, para compartir y reforzar los conocimientos y las ciencias. Por eso, mientras que en las políticas de educación, no exista el reconocimiento y la participación de los “otros significantes”, como “sujetos epistémicos”, eso significa la negación de la existencia del “otro”.³⁹

La negación del “otro” comienza desde la discriminación intelectual, que también es un asunto de carácter ético, vinculado al respeto de la “cultura del otro”; calificar la ignorancia del “otro”, sería nuestra propia evidencia de limitación e insensibilidad, en relación al desconocimiento de su contexto o la falta de interés por conocer y comprenderlo. Al respecto dice Paulo Freire:

El concepto de la ignorancia, es un concepto relativo, pues en primer lugar, nadie es absolutamente ignorante. Nadie. Tú ignoras cosas y sabes cosas. El ser humano se basó en una cosa de la vida que es la curiosidad, y profundizó la curiosidad. La curiosidad es la fuente

sentido de pertenencia, voluntad de continuar bajo una propia identidad y proyecto común hacia el futuro, constituyen una unidad de cultura diferente a las sociedades dominantes, por cuya historia y características les asiste el derecho de adscribirse y autodefinirse descendientes de las primeras naciones o pueblos originarios.

³⁹ Charles Taylor, op. cit., p. 159 -165.

fundamental del conocimiento, en el fondo, revela interés y también utiliza intereses. Descubre, genera, yo creo que es así.⁴⁰

El destacado autor en referencia, siempre exhortó a los intelectuales y científicos evitar asumir una arrogancia científicista, porque la arrogancia sacrifica la curiosidad, hecha perder todo, ya que la tendencia de la arrogancia es caer en la imposición de la verdad del arrogante, que es autoritario y no democrático. En este mismo sentido hay que valorar lo que reflexiona el autor Jaime Vieyra, en el tema del olvido de la civilización mesoamericana y el padecimiento de una amnesia de los mexicanos, quien dice que el déficit no está en la memoria sino en la voluntad:

Estamos, pues ante un doble “olvido” por parte de diversos teóricos de la cultura mexicana: el desconocimiento de la herencia civilizatoria de las culturas prehispánicas y la omisión de la existencia contemporánea de los pueblos indígenas de México; el olvido de los antiguos mexicanos y el olvido de los indios de hoy, ¿Por qué esta extraña amnesia respecto de algo tan básico? Quizá no se trata de no recordar o no ver la presencia de lo indígena en nuestro país, si no de no querer ver, no querer recordar algo que sabemos inquietante o doloroso. En ese caso el déficit no es de la memoria sino de la voluntad. Sobre el mundo indígena los mexicanos tenemos ya actitudes fijadas pero no conocimiento, menos aún reconocimiento de su alteridad. Se mistifica el pasado remoto indígena, cuyas gloriosas ruinas nos salen al paso por todas partes, pero no se aprecia la altura, el vigor y la profundidad de sus mitos culturales; se desprecia o infravalora a los indios contemporáneos, ocultos en las montañas o bregando en las ciudades, pero no se escucha esa voz que cuestiona la atroz inconsciencia de nuestro modo de vida.⁴¹

Motivados por el pensamiento pluralista de los filósofos como Luis Villoro, León Olivé, Mario Teodoro Ramírez, Jaime Vieyra, Víctor Manuel Pineda y otros intelectuales mexicanos, consideramos necesario colocar en la mesa de diálogo algunos elementos de análisis que emanan desde el pensamiento indígena, en este caso, el planteamiento *jurhimbekua jingoni jurámukua – el mandamiento / organización con armonía comunitaria* de la cultura *p’urhépecha*, desarrollado con el objetivo de ensayar un diálogo de conocimientos en el tema

⁴⁰ Paulo Freire, op. cit., p. 94.

⁴¹ Jaime Vieyra, *México utopía, legado y conflicto*. Morelia. 2007. Pp. 163-164.

de la normatividad social y política pluricultural, bajo la expectativa de que, al compartir las visiones de la cultura *p'urhépecha* frente a las concepciones de la sociedad occidental, posiblemente, pueda gestarse una nueva dimensión de análisis intercultural de estos aspectos sociales. Un diálogo de conocimientos para la construcción de elementos y condiciones que permitan dirimir los prejuicios, controversias, intereses y dificultades de entendimiento de las dos visiones culturales, y que nos ayude también en el plano práctico del ejercicio de poder público, superar la relación marginal o desigual en la que sobreviven los pueblos originarios ante la cultura dominante, hacia la aspiración por una nueva democracia participativa y pluricultural.

No aspiramos una revisión del pensamiento de la cultura occidental, ni se pretende cuestionarlo, pues no son esos los objetivos de nuestro trabajo y, posiblemente, tampoco existen las condiciones para ello, sino que, en otros términos, debe ser un ejercicio de autocrítica desde la filosofía jurídica y política dominante con la participación del “otro” (sujeto y epistemología). Para repensar determinados aspectos de la realidad multicultural en relación a las culturas originarias y su devenir histórico frente la dominación. Atendiendo las importantes reflexiones de los autores citados, tal como lo hace Víctor Manuel Pineda en el tema “América como alteridad”, como el “otro occidente”. Cuando, entre muchas otras observaciones a la postura dominante del pensamiento, describe cómo desde los acontecimientos de 1492, a lo inesperado y extraño, se le aplicaron esquemas conceptuales preestablecidos y se negó la comprensión del “otro” desde su propia singularidad; y que tal fue el papel del renacimiento, el humanismo y otras doctrinas de la época. Señala:

Europa no hizo sino proyectar sus sueños, su fe, sus utopías, su idea de la razón, sobre pueblos de índole diversa a la suya. Acaso sea el humanismo el más acabado de los delirios creados por el entusiasmo. A nombre de la universalidad de los valores se ha justificado la servidumbre de las culturas que representaban una alteridad radical frente a Europa. La cultura que postulaba la universalidad de los valores exigía mimetismo y olvido de la diferencia; así, los hombres americanos debían ser desterrados de su propia tierra, de sus dioses y hábitos. La exigencia de universalidad de los valores implicaba la muerte de las singularidades culturales. El hombre, entendido como un concepto universal, abstracto, unitario, sería la coartada perfecta de una civilización para imponer su ley. Al tiempo en que se

defendían los más altos ideales, Europa se arrogaba el papel de legisladora universal de la razón y de los valores.⁴²

Por lo tanto, el autor en referencia considera que bien vale proponer la construcción de una filosofía de la descolonización que someta a juicio o reflexión a toda clase de valores con presunta universalidad que legitiman la servidumbre y el totalitarismo. Por ello, la importancia de volver a los autores como Montaigne, La Bötie y otros quienes desde sus tiempos ya exhibían al etnocentrismo europeo como una arbitrariedad intelectual y carente de sensibilidad para entender lo extraño. Por qué no revisar también el humanismo utópico implementado por los que la historia señala como “los padres de los indios” Vasco de Quiroga y Fray Bartolomé de las Casas, en tanto a primeros y destacados indigenistas de la América hispana, en sus funciones de remediadores de las atrocidades cometidas.

Para esta tarea, necesariamente nos preguntamos ¿cuál sería el procedimiento a seguir? ¿Los actuales descendientes de los pueblos originarios, pueden contribuir en este trabajo de construcción de una filosofía de la descolonización? O ¿a quiénes compete eso? Ante estas interrogantes pensamos que lo primero que debemos asumir es una postura de sensibilidad para aceptar la existencia del “otro”, “el excluido”, y propiciar su participación en las reflexiones y discusiones sobre las políticas de reconocimiento y los fenómenos como la normatividad social y política, que en este caso nos ocupa; admitiendo y considerando que también el pensamiento originario puede aportar mucho hacia las buenas aspiraciones del pluralismo cultural. Por ahora, cerramos la idea planteada, apoyándonos con el exhorto que hace Víctor Manuel Pineda, en que habrá que respetar algunas mínimas premisas en la aspiración de este objetivo:

A quinientos años de los acontecimientos referidos nada podemos festejar, pues nada hay más oprobiosos que el vasallaje al que fueron sometidas múltiples culturas. Sin embargo, tal acontecimiento exige ser pensado sin dogmatismos ni resentimientos. Es sumamente peligroso convertir a la diferencia en otro absoluto insuperable. Ciertamente es menester combatir el etnocentrismo pero sin oponerle al dogma contrario; el fanatismo de la identidad cultural, que aboga por una pureza mal entendida, es algo que debemos desterrar para pensar en estos acontecimientos. Las sociedades y las culturas cerradas están condenadas a la

⁴² Víctor Manuel Pineda, “América como alteridad”, en *Filosofía de la Cultura*. Obra Citada. Pp. 231.

asfixia como resultado de esta clausura. Hoy sabemos que las culturas se fecundan mutuamente. Sin olvidar los crímenes de la colonización y ahora que el curso ha permitido cicatrizar algunas heridas, sería preciso también reflexionar sobre esas herencias que porfían en alguna parte de nuestra sangre.⁴³

De esta manera el quehacer de la investigación académica, tiene este compromiso histórico que requiere de aportes y perspectivas para el desarrollo de una filosofía desde lo propio, hacia la reconstrucción de una humanidad, cuya dignidad se sustente en la pluralidad de juicios de valor, a partir de la diversidad de culturas y que erradique el egocentrismo y la exclusión. Al menos, eso consideramos que aspiran los pensamientos actuales del multiculturalismo y la interculturalidad.

⁴³ *Ibíd.* p. 337.

II. Pluralismo filosófico y normativo

2.1. La filosofía hegemónica del Derecho

La transición a la modernidad. Los elementos de la cultura de la modernidad surgen ante la necesidad de superación de la cultura medieval en crisis, en la idea de una nueva mentalidad y cultura propia que desembocó en la “ilustración”, donde influyeron factores ideológicos, culturales, políticos y económicos para favorecer la aparición de la filosofía y, después, del Derecho y sus valores que hoy se reformulan en la doctrina de los derechos humanos. Sólo resaltaremos los cuatro rasgos principales decisivos de construcción, de la actual filosofía dominante del Derecho, y que son: la secularización, el naturalismo, el racionalismo y el individualismo; bases de la sociedad liberal, pero que comenzaron a germinar desde los siglos XVI y XVII, como identificadores de lo nuevo en el tránsito hacia la modernidad, la oposición a la Iglesia católica y la nueva organización del poder, el impulso del humanismo, de la reforma social y normativa, por la nueva idea de “ciencia” y por la nueva forma de entender el Derecho.

1. La secularización. Supondrá la mundialización de la cultura que propone la progresiva soberanía de la razón y el protagonismo del hombre orientado hacia un tipo de vida puramente terrenal, frente al orden de la revelación de la fe, basado en la autoridad de la Iglesia católica de la sociedad medieval.⁴⁴ Es consecuencia de la ruptura de la unidad religiosa y abarcará a todos los órdenes de la vida, desde el arte, pintura, literatura, la nueva ciencia y la política a partir de la obra de Maquiavelo. Los temas religiosos son sustituidos por los problemas humanos. El descubrimiento del nuevo mundo, con la aparición de nuevos seres y de nuevas culturas, servirá de justificación para relativizar el orden y superar los valores absolutos, hacia una humanidad basada en la realidad natural y secularizada, común a creyentes y no creyentes, con lo que la igualdad se va considerando más como “igualdad jurídica” (propia del liberalismo burgués). En esta etapa, las ideas de los derechos humanos comienzan a enraizarse como garantías de seguridad de la burguesía y, no sólo en lo procesal, sino en el conjunto del nuevo sistema del Estado y Derecho. Se aproximan los

⁴⁴ Véase, B. Von Wiese, *La Cultura de la Ilustración*. Traducción y prólogo de E. Tierno Galván, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.

principios de libertad e igualdad, como contenidos de la idea de justicia y raíz de los derechos. Prospera así, la búsqueda de un nuevo orden basado en la razón y en la naturaleza humana; el orden del individualismo y de los derechos naturales.

2. El naturalismo. Consecuencia de la secularización, y supone la vuelta a la naturaleza. Frente a la explicación trascendente del mundo procedente de la mentalidad religiosa, es un intento de explicación inmanente que se extiende al arte, la literatura, a la ciencia, y también a las normas sociales y al Derecho. El interés por la naturaleza aumentará con la invasión de América que dará noticias de otras tierras y de otros hombres, seres que son modelo y también objeto de estudio, de ahí el asombro de Montaigne que decía citando a Séneca, son *viria diis recentes - hombres que salen de la mano de los dioses*⁴⁵ y que darán origen al modelo ético del buen salvaje, que Bernardin de Saint Pierre, Defoe o el propio Rousseau, difundieran en sus obras.

De la atracción se pasa al conocimiento real de la naturaleza (progreso de las ciencias físicas y naturales). Se trata, a través del análisis de la naturaleza, de descubrir las leyes racionales que la rigen y el éxito es tal que se piensa encontrar una realidad estable en el hombre, su naturaleza, capaz igualmente de albergar a las leyes que rigen la conducta humana. De aquí renace con Hugo Grocio (*derechos de la guerra y de la paz*) el vuelco del iusnaturalismo desde el aristotélico tomista hasta el racionalista protestante, cuna inicial de los derechos humanos que aparecen como derechos naturales.⁴⁶ Con el apoyo en la naturaleza se acerca a la noción de igualdad jurídica del Derecho moderno y de su función de seguridad o de justicia formal. Con ella, la burguesía generalizará sus propios intereses y los encubrirá como intereses de toda la humanidad. También se abren los cauces para la concepción de un genérico destinatario de las normas jurídicas, frente a los estatutos personales privilegiados de la Edad Media y, por consiguiente, se fortalece la idea de derecho subjetivo, categoría jurídica que se utilizará para la posterior positivación de los derechos naturales (vigente hasta hoy).

⁴⁵ Michel de Montaigne, *Ensayos*, citada, libro 1. XXX (Los caníbales), traducción castellana de C. Román y Salmero: nueva edición revisada, corregida y prolongada por R. Saenz Hayes. Editorial Aguilar, Madrid, Buenos Aires, México, 1962, p. 218.

⁴⁶ Sobre el naturalismo, Galileo lo expresará muy sintéticamente "La filosofía está escrita en ese gran libro de la Naturaleza que está continuamente abierto ante nuestros ojos; pero, claro es, no es posible leerlo si antes no se han comprendido la lengua y los caracteres en que está escrito, es decir, si no se han comprendido las figuras matemáticas y su necesaria vinculación". Galileo Galilei, "Il Saggiatore". Edizione Nazionale, VI, p. 232; citado por Ernst Cassirer en *Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires, 1951, p. 198.

3. El racionalismo. Supone la confianza plena en el valor de la razón como instrumento de conocimiento, concebido como el medio para el dominio de la naturaleza, el descubrimiento de sus regularidades y sus leyes, tanto en el campo de la naturaleza física como en el de la vida social humana. Este pensamiento clásico buscará la defensa del orden y de la lógica, favoreciendo las tesis del subjetivismo individualista, al promover la libre acción y búsqueda autónoma del hombre y de su pensamiento, representando así, en el campo social y político, la ideología de la burguesía ascendente, antropocéntrica, centrada en el protagonismo del hombre en la historia.

Sustituirá a la legitimidad anterior basada en la autoridad de Dios y se hará una interesante construcción sobre la idea del Derecho justo como el Derecho racional, sinónimo de Derecho natural, descubrible por la razón. Por un lado es la imposición de la idea de dominio de la naturaleza, y, por otro, garantizará ese dominio con unas reglas jurídicas, derechos naturales derivados del examen racional de la naturaleza humana, que se convierte en el Derecho justo. Genera una aproximación racionalista e histórica de los derechos humanos porque el protagonismo de la razón oscurece el valor de la historia y así de todos los elementos diacrónicos, necesarios para una cabal comprensión de los fenómenos en sede sincrónica.

4. El individualismo. Representa la forma propia de actuación del hombre burgués que quiere protagonizar la historia, frente a la disolución del individuo en las realidades comunitarias o corporativas medievales. La mentalidad individualista reproducirá el mito de Prometeo, como la expresión de que la especie humana lo puede hacer todo, puede desplegar un poder y un conocimiento que asemejan al hombre con Dios, y le convierte en un “microcosmos operativo”, lleno de confianza en sí mismo.⁴⁷ Es el hombre emancipado en la cultura que ampliará el plano religioso, filosófico, científico y psicológico, también al plano político y jurídico. Surge entonces la lucha de los científicos por conquistar su derecho a una investigación racional, de una parcela del mundo, frente a las resistencias institucionales, sobre todo de la Iglesia Católica, pero igualmente de las grandes iglesias reformadas; es una lucha práctica por la libertad de pensamiento y de investigación. Por otra parte, el esfuerzo de la ciencia y los resultados de la libre acción creadora del hombre en el campo científico producirán, en la sociedad de los siglos XVI y XVII, una esperanza en la libertad, un modelo

⁴⁷ Expresión de Pedro Laín, en *La espera y la esperanza*. Plenitud, Madrid, 1965, p. 480.

de participación y de autonomía que se puede extender a otros terrenos como el económico y político.

Postulados del Derecho. El Derecho moderno será cada vez más Derecho producido por el poder político, expresión de esa nueva forma que adquiere en el tránsito a la modernidad. A su vez, su forma de ordenación de la vida social ayudará a la consolidación del Estado, en su necesidad de organización, y el monopolio, en el uso de la fuerza legítima frente a los diversos gremios de poder medievales; antecedente de la actual distribución de poderes regionales en la idea de Estado federado, que se impone frente a la pluralidad de los gobiernos locales de los diversos pueblos. Bajo un proceso lento, el Derecho estatal se fue consolidando aún en la coexistencia con normas corporativas, gremiales y feudales residuales, que perderán eficacia progresivamente en la cultura jurídica, hasta el siglo XVIII, con el triunfo de la evolución liberal. Bodino será, con el concepto de soberanía el primer teórico de esa mentalidad, al señalar en los *Seis libros de la república* que:

...el primer atributo del príncipe soberano es el poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular.... ...la ley es ordenada y promulgada por un acto de poder, y muy a menudo mal de grado de los súbditos...⁴⁸

En la coexistencia del Derecho positivo con el iusnaturalismo racionalista se complementan las ideas de que las normas son generales y abstractas, también sobre el objeto y destinatario universal, la necesidad del Derecho positivo para la eficacia de los derechos naturales. También el contractualismo, rasgo común de todo el racionalismo protestante, expresará de manera plástica esa necesidad y de su Derecho positivo. El voluntarismo de Hobbes será el más significativo de un iusnaturalismo que sirve a su implantación como único Derecho.⁴⁹

Además, el Derecho romano, que se reincorpora progresivamente a la cultura jurídica a partir del siglo XII y que, con el humanismo del siglo XV, en adelante será también decisivo para la formación del Derecho moderno, supondrá el paso de una sociedad teocéntrica a una sociedad ius-céntrica. Será muy central su influencia en la formación del Derecho privado y

⁴⁸ Juan Bodino, *Les Six Livres de la Republique, Capitulo X del libro I*, edición castellana citada, pp. 66 y 67.

⁴⁹ Tomas Hobbes, *Leviatán*, edición preparada por Moya y Escohotado, 2ª ed., Editora Nacional, Madrid, 1980, p, 348.

del Derecho público, a través de una incorporación reelaborada e incluso manipulada, para servir tanto al nuevo poder (Estado) como a la burguesía (particulares). En esta etapa surge el jurista moderno como profesión, a causa de las dificultades técnicas que exigían una construcción e interpretación imposible para el ciudadano. Su prestigio profesional y su influencia crecerán ante la complejidad del aparato político y jurídico, apareciendo un nuevo tipo de nobleza “la nobleza de toga”. Se acrecentarán también las exigencias de la formación de los juristas y el papel de las facultades de Derecho. Por lo que el jurista ha sido un instrumento decisivo, primero para la formación del Estado moderno y, más tarde, para la organización del Estado liberal, inicial morada histórica de los hoy llamados “derechos humanos”.

Otro elemento a considerar, aunque heterogéneo en su origen con la formación del Derecho del continente hispano (romano - germánico), es la evolución del derecho constitucional inglés: la independencia del parlamento respecto a la prerrogativa regia y la de los tribunales con la elaboración del viejo y buen Derecho judicial de los ingleses “*el common law*”. Tanto las ideas del Derecho romano y del inglés inciden en la toma de conciencia de la limitación del poder por medio de su separación, uno de los rasgos del Estado liberal y de la filosofía del consenso sobre los derechos fundamentales. Estos planteamientos son adoptados en Europa durante los siglos XVII y XVIII con las obras de Lockey, con más éxito en las colonias americanas y en Francia, mediante las interpretaciones que hará Montesquieu y Voltaire.⁵⁰ En la independencia de las colonias inglesas de Norteamérica, se dará la influencia del Derecho inglés a través del traslado de sus tradiciones constitucionales; y el racionalismo a través de las interpretaciones de iusnaturalistas como Pufendorf, Locke o Montesquieu.⁵¹

Todos estos hilos fueron tejidos y fundamentaron un Derecho hegemónico, teniendo como consecuencia el establecimiento de los valores, principios y conceptos de los derechos humanos, que, desde sus orígenes, tienen un fuerte componente jurídico inseparable del ético, donde la pretensión de aislar ese componente ético de todas las dimensiones jurídicas parece no sólo inconveniente, sino imposible. En todo caso, el Derecho moderno tendrá las

⁵⁰ Véase, Voltaire, *Lettres Philosophiques – Cartas filosóficas sobre Inglaterra 1734*, Garnier Flammarion, París, 1964.

⁵¹ Véase, Montesquieu, *L' Esprit des Lois, en Oeuvres Completes. El espíritu de las leyes*, edición castellana, Tecnos, Madrid, 1985. Du Seuil, París, 1964.

siguientes características relevantes en la formación de la normatividad social y política estatalista:

1. El Derecho será Derecho Estatal, fundado en el poder del Estado y supondrá cada vez más una ordenación racional y completa de la sociedad a través de normas generales y abstractas.

2. El destinatario del Derecho será el *homo iuridicus*, el hombre y el ciudadano, frente a los destinatarios particulares y concretos de la Edad Media.

3. El Derecho se identificará con la Ley frente a la idea medieval del Derecho como *ius*, como búsqueda de lo justo en el caso concreto. De ser un arte jurídico, tendiente a obtener un reparto justo, una proporción *id quod iustum est*, pasará a ser una serie de reglas de conducta, formalizadas en leyes escritas. Así, se llega al camino para el constitucionalismo y codificación.

4. Se formará y se consolidará la idea de derecho subjetivo con orígenes en el nominalismo medieval y con influencias estoicas y cristianas obsesionadas por centrar el problema jurídico desde el valor moral del individuo. El campo del Derecho será el instrumento más adecuado para expresar la mentalidad antropocéntrica de la época de la transición a la modernidad. En la escolástica española, la distinción entre “derecho objetivo” y “derecho subjetivo” aparecerá en Francisco Suárez en la denominación de *ius dominativum* y *ius praeceptivum*.⁵²

5. La coercibilidad, como consecuencia de la relación entre “derecho” y “poder” con la fuerza legítima, se considerará requisito esencial de Derecho y abrirá paso, incluso desde el propio iusnaturalismo racionalista, a la idea de que el único Derecho que es el positivo y que detenta esa condición de coercibilidad. Tendrá gran importancia para marcar la crisis de la ilusión de los derechos naturales válidos por su racionalidad y abrirá los caminos para el proceso de positivación que se iniciará a finales del siglo XVIII y principios del XIX.

6. La distinción entre Derecho y moral, consecuencia del proceso de secularización, servirá para preservar la libertad de conciencia y de pensamiento para favorecer la tolerancia

⁵² Francisco Suárez, *De Legibus*, en I, II - 4, 5, y 6 aparecerán los dos sentidos de *ius* como lo que la ley prescribe o delimita (*ius praeceptivum*) y, como poder o facultad moral que cada uno tiene sobre lo que es suyo, o sobre lo que se le debe (*ius dominativum*). El primer sentido de identificación de *ius* con Ley aparece en el apartado 6, cuando dice Suárez: Si atendemos a la otra etimología que hace derivar la palabra *ius* del verbo *iubere*, parece que aquel término significa propiamente Ley. Porque la ley consiste en una orden o mandato. Más adelante en *De Legibus*, II, IX-16, reiterará que derecho (*uis*), significa unas veces ley y otras dominio o cuasi dominio sobre una cosa o la acción para hacer uso de ella.

y evitar la imposición por la fuerza del Derecho de posiciones morales con el reconocimiento consiguiente de su pluralismo.

7. Entre derecho público y privado, existe una hegemonía del segundo como expresión jurídica de la autonomía de la voluntad de la burguesía. Así, el Derecho nace como mecanismo que sirvió a la monarquía en su sistema social, luego a la nueva burguesía, al liberalismo moderno y, hoy, al neoliberalismo.

De esta manera, la idea de “derechos humanos”, en sus primeras etapas, se concebían como derecho de las cosas privadas (tangibles e intangibles), propiedades y libertades, como “disfrute pacífico de la independencia individual”, al decir de Benjamín Constant que identifica así lo que llamó la libertad de los modernos.⁵³

2.2. Individuo y colectivo en el Derecho dominante

La modernidad reconoció al individuo como fundamento y fin último de toda organización colectiva. Kant lo resumió con esta tesis central de su revolución copernicana (ética y epistemológica):

Todo ser racional, como fin en sí mismo, debe poderse considerar, con respecto a todas las leyes a que pueda estar sometido, al mismo tiempo como legislador universal; porque justamente esa aptitud de sus máximas para la legislación universal lo distingue como fin en sí mismo e igualmente su dignidad -prerrogativa- sobre todos los seres naturales lleva consigo el tomar sus máximas siempre desde el punto de vista de él mismo al mismo tiempo de todos los demás seres racionales, como legisladores, los cuales por ello se llaman personas.⁵⁴

Enunciamos algunas de las problematizaciones que el Derecho hegemónico de la visión positivista dificulta superar, se trata de su situación entrampada en la vieja discusión sobre el dilema entre los “derechos individuales” versus “derechos colectivos”. Sobre el tema existen diversidad de enfoques y perspectivas, en ocasiones hay comuniones o distancias en

⁵³ Véase, Benjamín Constant, *De la liberté chez les modernes*, Librairie Generale Francaise, París, 1980. Traducción castellana en edición de J.C. Rey, Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963, con el título *Liberalismo y Democracia*.

⁵⁴ Frase citada, por Nicolás López Calera. “Sobre los Derechos Colectivos”, Universidad de Granada, en *Una discusión sobre Derechos Colectivos*. 2001. P. 17.

entre los planteamientos de un ius-filósofo, de un constitucionalista o de un internacionalista. El problema central que se plantea en la “filosofía del derecho” consiste en reflexionar si los derechos predicados de determinados sujetos colectivos comparten rasgos y caracteres con los derechos predicados de los individuos en cuanto tales, pero ¿cuáles son esos rasgos y caracteres? Parece un dato incontestable que existan normas jurídicas que atribuyen derechos a sujetos colectivos, por ejemplo: en el Derecho Internacional, los “Estados” son los únicos sujetos del derecho y, en el Derecho Interno de los Estados, además de los individuos, se reconocen determinados derechos a las “personas morales” como sujetos colectivos (sindicatos, asociaciones civiles y diversas figuras asociativas). En las siguientes líneas trataremos de evidenciar que una cosa es lo que el Derecho dice y otra la crítica que se puede hacer a lo que dice el Derecho.

Vinculemos este breve análisis con las reivindicaciones de derechos colectivos que, en nuestro contexto y realidad multicultural mexicana, plantean los pueblos originarios. Cuando hablamos de derechos colectivos, inmediatamente se generan las reacciones y se supone naturalmente que son aquellos que se predicán de grupos y, por otra, de determinados grupos de los que se predicán ciertos derechos. Por lo tanto, el primer asunto a enfrentar es la definición de grupo porque los cuestionamientos clásicos e inmediatos versan si ¿por el sólo hecho de ser un colectivo ya les asiste derechos? En todo caso ¿de qué colectivos o grupos estamos hablando? ¿De cualquier colectivo? Resultan válidas estas primeras interrogantes porque, obviando el conocimiento de aquellos derechos tradicionales de colectivos amparados en la figura de “personas morales” (sindicatos, asociaciones civiles, universidades y otras figuras asociativas), en estos tiempos existe la reivindicación de derechos desde diversas posiciones, condiciones y de comunidades de diversidad cultural. Por ejemplo, los que demandan reconocimiento cuyo fundamento parte desde la primera diferencia humana que es el género (derechos de las mujeres y equidad de género), también derechos de los niños, de los ancianos y desde otros colectivos o minorías religiosas, lingüísticas, étnicas, políticas, de migrantes, de preferencia sexual diferente, etc. Para cada cual, la discusión se vierte con argumentos propios, según las reivindicaciones que se persiguen.

En este caso nos referimos a los colectivos cuyas culturas son diferentes a la de la sociedad mayoritaria; sociedades que están sujetos al poder político y Derecho del Estado-

nación homogéneo, que son las culturas originarias de México; bajo la jurisdicción de Michoacán, concretamente nos referimos a los pueblos *P'urhépecha, Nahuatl, Hñahñú u Otomí, Jñatjo o Mazahua y Matlatzinca o Pirinda*. Para muchos autores, éstos constituyen (como de hecho lo) naciones históricas, sociedades descendientes de las civilizaciones preexistentes, incluso, al propio Estado moderno, por lo que, no se trata de colectivos *sui generis*, sino de pueblos-naciones con cultura propia. Dicho esto, que aparentemente hace más complejo el problema, nos permite afirmar que cada colectivo, por ende, tiene rasgos y diferencias. No podemos sostener que lo importante del grupo es su carácter agregativo o la simple suma de individuos con lo cual la idea de grupo, de colectividad y de derechos colectivos perderían sustantividad.

El debate sobre la aceptación de la existencia y reconocimiento o no de los derechos colectivos de los pueblos indígenas conduce a la discusión sobre la individualidad y socialidad en la teoría de los derechos. En el caso de los derechos individuales, el marco del discurso moral, se predicen de los individuos porque éstos tienen determinadas características morales, que pueden reconducirse a la idea de dignidad y que permiten reconocerlos como titulares de pretensiones, que, en su caso, pueden ser acogidas por un ordenamiento jurídico a través de los mecanismos de positivación. Es decir, se cuenta con un criterio básico: "la dignidad", posiblemente moral en última instancia; donde una exigencia ética determina la titularidad y el contenido de los derechos como instrumentos a través de los cuales se materializan dichas exigencias, mediante el desarrollo de las ideas de libertad e igualdad. Pero no ocurre lo mismo con los derechos colectivos, porque según el pensamiento moderno, el colectivo carece de esas características morales básicas que se predicen del individuo.⁵⁵

A partir de lo anterior, se plantea como problemática la idea según la cual no se pueden predicar derechos de determinados colectivos, en cuanto carentes de la propiedad de la dignidad. Es decir, posiblemente los sujetos colectivos pueden ser titulares de determinados derechos (y lo son de acuerdo con el tenor de lo establecido en las normas jurídicas nacionales e internacionales), pero no de aquellos derechos enraizados directamente en la idea de dignidad de la que derivan como exigencia. Muchos juristas argumentan que se pueden utilizar datos sociológicos, políticos y jurídicos que demuestran la

⁵⁵ Véase, Francisco J. Ansuátegui Roig, *Una discusión sobre Derechos Colectivos*. 2001. P. 9.

existencia de sujetos colectivos de los que se predica la titularidad de determinados derechos colectivos. No obstante, en la idea de “derechos humanos”, pudiera parecer que una cuestión cuando menos igual de importante es la que consiste en identificar datos morales, ya que si se carece de una justificación moral referida a la titularidad, según se corre el peligro, entre otras cosas, de que se subordinen exigencias individuales a consideraciones o intereses de sujetos colectivos, pudiendo por tanto ser tratados los individuos como medios.

Cuáles serían entonces las características morales de un colectivo (pueblo indígena), si se dice que el colectivo carece de ésta característica básica de la idea de “dignidad”. Aquí aparecen algunos importantes cuestionamientos de la teoría de Nicolás López Calera, *El problema moral*.⁵⁶ ¿Puede hablarse de los sujetos colectivos como sujetos morales, esto es de sujetos con libertad y responsabilidades propias? ¿Se puede hablar de responsabilidad colectiva para que se pueda hablar también de derechos colectivos? ¿Cómo actúan moral, política y jurídicamente las colectividades? ¿Cómo pueden ejercerse derechos por alguna que no es sino una trama de relaciones inter-individuales? Puede haber acuerdo, a la hora de considerar que el individuo es un sujeto moral, pero ¿lo es también un sujeto colectivo? En todo caso ¿la moral no es en última instancia individual y personal? ¿Cómo puede, un sujeto colectivo cumplir el requisito de la íntima aceptación de los mandatos morales, de la autonomía, del reconocimiento autónomo de la obligatoriedad, dignidad y voluntad de la norma moral? Por otra parte, se debe ser consciente de que hablar de moralidad en relación a un sujeto colectivo y de la posibilidad de atribuirle derechos morales nos obliga a predicar, no precisamente de modo retórico, responsabilidades morales colectivas. ¿De un colectivo, la dignidad en última instancia no es individual? ¿Cómo se manifiesta la autonomía de los individuos en un colectivo? ¿Cómo se manifiesta y expresa la voluntad de un sujeto colectivo? ¿Cómo se obliga al colectivo a ser responsable? Estas preguntas que se hacen desde la filosofía del Derecho tienen sus respuestas en ella misma. También son elementos que se deben considerar frente a todo los fundamentos de normatividad que se sustentan desde las visiones no occidentales.

Se plantean interesantes y complejas preguntas que parecen poner en dificultades a las pretensiones colectivas de los pueblos originarios dentro del Derecho hegemónico. Aunque desde el sentido común es importante preguntar, por ejemplo, si estos

⁵⁶ Nicolás López Calera, obra citada. pp. 17-46.

requerimientos aplican a todos los tipos de colectivos, o dicho de otra forma ¿cómo se dan todas estas condiciones en las personas morales o entidades colectivas llamadas Estados, municipios, partidos políticos, etc.? ¿A éstos también se les requiere del presupuesto de la dignidad y todo lo que deriva de ese principio? No será que la filosofía jurídica individualista pretende siempre encuadrar a toda figura colectiva en las características y atribuciones del sujeto individuo (persona física), ya que el Derecho abraza también a sujetos colectivos netamente de esencia política y pública como las expresiones de organización social (Estados, poderes, órganos e instituciones de gobierno), así como a otros concretamente particulares como las figuras asociativas que persiguen intereses de individuos (asociaciones de personas) y también a otros que se sustentan a partir de intereses sociales cuya dignidad sólo puede ser reconocida en las reivindicaciones colectivas (sindicatos, ejidos, comunidades etc.); señal que nos exhorta a no caer en las confusiones, ni con el discurso moralista de los derechos (la dimensión moral), ni tampoco con el discurso neutral positivista (la dimensión jurídica). En todo caso, es como señala Juan Antonio García Amado, cuando subraya:

La posición que se tenga en relación con la existencia de derechos colectivos, va a estar en función del concepto de derechos que se tenga.⁵⁷

Bajo la premisa anterior, veamos entonces, por un lado, Jáuregui Gurutz defiende la tesis sobre la interrelación entre derechos individuales y derechos colectivos, que se explica desde el momento en que, por una parte, asistimos a una evolución histórica en la que proliferan derechos que se predicen de colectivos.⁵⁸ Por ejemplo, en ocasiones somos partícipes de derechos colectivos a través de los sindicatos. Al respecto diría Peces-Barba que los derechos predicados en el marco del proceso de especificación no son auténticos derechos colectivos; son, por el contrario, derechos de individuos situados en un colectivo, siendo la pertenencia al grupo la que determina la titularidad. Por lo tanto la titularidad como el ejercicio son individuales. Aunque también se puede dar el caso de que se prediquen derechos de alguno de esos colectivos. Esos derechos tienen sentido como medios para

⁵⁷ Véase, Juan Antonio García Amado, "Sobre derechos colectivos. Dilemas, enigmas, quimeras". Universidad de León. En Francisco J. Ansuátegui Roig, obra citada. pp. 177-194.

⁵⁸ Véase, Jáuregui Gurutz, "Derechos individuales versus derechos colectivos. Una realidad inescindible". Universidad del País Vasco. En Francisco J. Ansuátegui Roig. Obra citada, pp. 47-65.

satisfacer necesidades que los individuos no pueden satisfacer por sí solos; otras veces, lo tendrían para explicar exigencias morales colectivas.⁵⁹ Esta última hipótesis planteada conlleva a preguntar ¿cuáles serían esas exigencias morales con independencia de las exigencias de los individuos? ¿Podría ser la cultura, es decir, la diferencia cultural en razón de la diversidad humana?

Como se observa, el discurso moderno de los derechos, no se entiende sin una primacía, en última instancia, de lo individual, pero ya no goza del monopolio de las justificaciones de los derechos porque su tajante exclusión impide una comprensión cabal, no sólo de lo que los derechos han sido, sino también de lo que los derechos son en la actualidad. Pero eso no quiere decir que hay que huir de los planteamientos extremos: por una parte, de un individualismo exacerbado que, por ejemplo, propugnara una absoluta neutralidad estatal y que admitiera todas las prácticas culturales; por otra, de una exaltación del valor de la comunidad o del grupo que anulara, no sólo los derechos de los individuos, sino también las pretensiones de los grupos minoritarios frente a las de la mayoría. Al contrario, debemos seguir abordando las ideas y alternativas, pues el propio individualismo contemporáneo, ha tenido que hacer frente cada vez más al fenómeno social que trata sus principios, que es el “multiculturalismo”.

2.3. Pluralismo epistemológico

El pluralismo epistemológico defendido por autores como León Olivé, Luis Villoro y otros, aplicado a nuestro tema de estudio, permite postular no solamente una teoría crítica de los valores y la normatividad de tradición occidental, sino también plantear y posicionar la “otra racionalidad”, esa que a nuestra intuición e interpretación puede sustentarse, si no en otra filosofía, pero sí desde el pensamiento y la cosmogonía de las culturas originarias. La comprensión del pluralismo epistemológico, nos conduce a la revisión de la noción de verdad y el ejercicio de esa capacidad que se denomina e impone como razón. Dice León Olivé:

La aceptación del pluralismo epistemológico nos llevaría a la idea de que aunque la verdad siga entendiéndose parcialmente en términos de aceptabilidad racional, lo que debe

⁵⁹ Véase, Gregorio Peces-barba, “Los derechos colectivos”. Universidad Carlos III de Madrid. Francisco J. Ansuátegui Roig. Obra citada, pp. 67-76.

abandonarse es la idea de que esa aceptabilidad racional esté ligada con un consenso racional universal.⁶⁰

El autor en referencia defiende una noción de verdad con una perspectiva pluralista que rechaza por igual dos ideas: la de la racionalidad universal y la idea relativista de los estándares de racionalidad. En un análisis que hace sobre la racionalidad, verdad y consenso; específicamente sobre la teoría de la racionalidad de Putman, quien expone: "...la verdad, es independiente de la justificación aquí y ahora, pero no es independiente de toda justificación. Pretender que un enunciado es verdadero es pretender que podría ser justificado..."⁶¹. León Olivé hace dos interpretaciones posibles sobre esta noción: primera, una concepción de racionalidad que es local y relativa a cada esquema conceptual. Según ésta idea, cuando ocurre la interacción entre comunidades diferentes, con esquemas conceptuales distintos, entonces los estándares de racionalidad pueden ponerse a discusión y negociarse, de manera que la interacción transcultural o interacción esquemática, se rija por los cánones a los que se llega y se acepta de mutuo acuerdo. La segunda interpretación, entendería que la "transculturalidad" de los estándares va más allá de que sean establecidos en un proceso de negociación entre los miembros de comunidades diferentes, una noción como si atravesara las distintas versiones del mundo. Algo más que la postura universalista.

Siguiendo las interpretaciones del autor en referencia, la premisa fundamental del pluralismo epistemológico es que sostiene que los sujetos de diferentes culturas interactúen y se interpreten recíprocamente, aunque tengan diferentes concepciones del mundo y estándares de evaluación. El objetivo más importante que deben plantearse los individuos al interactuar, tanto dentro de una misma comunidad, como en interacciones transculturales, es la cooperación y la realización de acciones coordinadas, más que el acuerdo total sobre todo lo que consideran importante en asuntos de orden cognitivo o moral. La cooperación y la coordinación requieren acuerdos mínimos sobre plataformas de interés común, los cuales son posibles a pesar de que existan creencias, normas, valores y procedimientos diferentes en cada comunidad y para los distintos individuos.

⁶⁰ Véase, León Olivé, "Pluralismo epistemológico. Más sobre racionalidad, verdad y consenso", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXII, 1996, pp. 251–253.

⁶¹ Putnam H. "Reason, Truth and History", Cambridge University Press, 1981; citado por León Olivé en *Pluralismo epistemológico. Más sobre racionalidad, verdad y consenso*. Op. cit., p. 45.

El pluralismo epistemológico significa entonces la aceptación de la diversidad en asuntos factuales y en asuntos cognoscitivos, éticos y estéticos. Rechaza la idea de que existan estándares y normas universales. Si bien el pluralista aboga por el respeto a otros puntos de vista, no supone la aceptación de que todos los puntos de vista son igualmente correctos. Para Nicholas Rescher, los puntos claves de una postura pluralista son:

La legitimidad de la diversidad, las muy variadas situaciones de experiencia de las diferentes personas hacen que sea normal, natural y racional que procedan de diferentes maneras en cuestiones cognitivas, evaluativas y prácticas. Disonancia restringida, un sistema social, organizado sensatamente, con armonía e interacción constructiva a pesar de la diversidad, el disenso y la disonancia entre los individuos y grupos, las diferencias pueden arreglarse sin llegar a conflicto. Aceptar la diferencia, la gente puede y debe, en beneficio de todos, aceptar y asimilar la idea, y el hecho de que los demás difieren en sus opiniones, en evaluaciones, costumbres y modos de acción. Respeto por la autonomía de los otros, la reacción racional y productiva al disenso no es tanto que “toleremos” a los otros, sino que respetemos su autonomía, que les concedemos su derecho a seguir su propio y distinto camino, dentro de los límites del orden común, pacífico y productivo, que conduzca a la realización de los intereses de todos.⁶²

Por su parte, Luis Villoro, en su obra *Creer, saber, conocer* contribuye a establecer las diferencias y similitudes entre la ciencia y la sabiduría. La intuición de que las creencias, cuando son verdaderas, alcanzan la realidad. Las razones objetivamente suficientes constituyen un criterio para aceptar que se logra ese alcance de la realidad. Que si bien la verdad no debe aparecer como condición en la definición de saber, si es indispensable en la teoría del conocimiento para asegurar que los sujetos epistémicos alcancen la realidad, y, por ende, que sus acciones, cuando tratan de incidir en la realidad para actuar sobre ella y transformarla, tienen una garantía de acierto que es la que ofrecen las razones objetivamente suficientes que convierten una creencia en un saber y éste, a su vez, sea un conocimiento genuino de la realidad.⁶³

⁶² Nicholas Rescher, *Rationality*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

⁶³ Véase, Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, siglo XXI, 1982.

Ahora bien, desde el punto de vista de la “etnociencia” y sentido común. La pregunta es ¿Hay epísteme en el saber de los indígenas? Interpretando a Paulo Freire, dice que en la cuestión epistemológica del paso del saber del sentido común hacia un saber científico, hay una superación y no una ruptura, y señala:

...la curiosidad del indio para conocer, la curiosidad de él es igualita a la de Einstein. La diferencia es que, antes, Einstein dio rigor a los caminos de aproximación de la objetividad, a saber: él tenía en los medios científicos la metodización rigurosa que da como resultado hallazgos más o menos exactos, pero la curiosidad que motiva, que empuja es la misma, la del indio, la mía y la tuya.⁶⁴

De esta manera, dice el autor en referencia, que al dar rigor a la búsqueda de un objeto se puede dar más precisión, lo que no significa que invalide el hallazgo del indio. Por lo que exhorta a los intelectuales y científicos a evitar la arrogancia. Cuando se dice que el conocimiento del indio no tiene ese rigor metódico porque ellos no saben la escritura, sobre esto existe un mal entendimiento ¿Acaso el rigor implica saber escritura? sentencia Paulo Freire:

...cómo se puede decir que no hay rigor, si los indios conversan todos los días sobre los acontecimientos y se están socializando y sobreviven y con lo mínimo muy alegres y sin tantos complejos...⁶⁵

Por lo tanto, las propuestas y reflexiones de las personas indígenas, sustentadas desde los conocimientos de tradición oral a partir de sus propias cosmovisiones y realidades, representan una oportunidad para que la ciencia en su redefinición admita la alteridad, la posibilidad de participación del otro pensamiento crítico y propositivo, si no filosofía, la otra sabiduría, para la interpretación y reinterpretación de la realidad humana y sus problemas actuales. De una humanidad y realidad que siempre ha sido diversa y que, desde las otras concepciones culturales, también se puede fundamentar los propios universales y el análisis de los fenómenos sociales. En este caso con el concepto *jurhimbekua jingoni jurámukua* de

⁶⁴ Paulo Freire, *Pedagogía de la tolerancia*. FCE, CREFAL., 1ª. ed. 2007, p. 95.

⁶⁵ *Ibidem.* p, 96.

la cultura *p'urhépecha* postulado como un elemento subalterno, que aspira participar en las reflexiones de la filosofía jurídica y política como expresión de una cultura particular con vinculación externa, en constante creación, recreación, formación y transformación sociocultural.

El pluralismo epistemológico representa entonces una vía posible de convergencia de universales diferentes en la multiculturalidad para la construcción de una normatividad de visión pluricultural, que supere las posturas monoculturalistas del Estado y Derecho de la teoría liberal. La globalidad y su paradoja, la heterogeneidad, conducen hacia un nuevo orden cosmopolita, que demanda nuevos esquemas organizativos y normativos que consideren los valores sustantivos de todas las comunidades diferentes entre sí, en cuya sociedad global se garantice la pervivencia de las culturas diferentes, y la plenitud de las aspiraciones específicas de los grupos o minorías. Es donde consideramos contribuir, aportando ideas para su configuración, acorde a nuestras experiencias y realidades locales, frente a los problemas globales. En esta perspectiva, encuadra bastante bien la propuesta de Charles Taylor, sobre la tarea de “universalizar la presuposición como una extensión lógica de la política de dignidad” en las políticas de reconocimiento. Cuando plantea que la “presunción o presuposición” parece ser la igualdad de valor, dice:

Mi opinión es que esta presunción posee cierta validez, pero está lejos de no ser problemática y comporta una suerte de acto de fe. La presunción consiste en afirmar que todas las culturas humanas que han inspirado sociedades enteras durante un periodo tan considerable de tiempo tienen alguna cosa que decir a todos los seres humanos... y cuando me refiero a esta afirmación como una –presunción- quiero decir que es una hipótesis que hemos de tomar como un punto de partida para aproximarnos al estudio de cualquier otra cultura.⁶⁶

Entonces ¿por qué no la disposición de un estudio cultural comparativo para llegar hasta la fusión resultante de los horizontes? No hay más lugar para los temores y prejuicio en la admisión sobre el valor relativo de las culturas. Por eso consideramos, que el pluralismo epistemológico, con la sensibilidad de sus planteamientos, puede representar una aurora

⁶⁶ Charles Taylor. Op. cit., p. 328.

para la valoración y participación de los conocimientos indígenas en el proceso riguroso de las ciencias sociales.

El reconocimiento de los pueblos originarios, no sólo debe recaer en el Derecho y en la organización política (Estado) a través de los planteamientos del “pluralismo jurídico”, doctrina cuyo punto de partida para considerar las otras formas de normatividad (indígenas) es desde la posición privilegiada de la filosofía hegemónica del Derecho; al contrario, el pluralismo epistemológico y normativo, exige la disposición de conocimiento pleno de los elementos cognitivos, principios y valores de los pensamientos originarios en igualdad de condiciones, sin prejuicios y anteposición de criterios en este plano de las normas políticas y sociales. Comprensión de la cosmogonía indígena, entendida como aquel contenido y racionalidad particular que configura un modo de entender la realidad, la historia, el ser humano, el universo, la naturaleza, lo social y todos los grandes temas de los que se ocupa la filosofía. Universales propios de las culturas originarias que deben valorarse en su justa dimensión. No es nuestro interés discutir por ahora si es posible o no una argumentación sobre epistemología o filosofía indígena, frente todas las observaciones que se le pueden hacer a dicho saber, como mítico, teogónico, premoderno o irracional, que no supera el tránsito del “mito” al “logos” filosófico, porque no está escrito o porque no tiene tradición e historia en las ciencias sociales. Lo que nos interesa es, exhortar a los pensadores y científicos de la actualidad, escuchen los planteamientos de las culturas originarias, respecto de los problemas sociales actuales, ya que también son parte de la historia local y global humana. Afortunadamente lo siguen siendo.

2.4. Pluralismo normativo

Las diversas dimensiones del pluralismo, en tanto principio que nos conduce hacia las aspiraciones de reconocimiento y democracia desde el ámbito cultural, político, jurídico y cognoscitivo, están relacionadas con la apertura o limitación que se tiene en las sociedades y pensamientos dominantes para admitir o negar la existencia de otros conocimientos relativos a los problemas y realidades humanas, para negar, excluir o aceptar y respetar la existencia de otras realidades sociales justificadas desde otras cosmovisiones. Esta dificultad encuentra su razón y motivo de discusión, dentro de la epistemología o teoría del conocimiento. En este

sentido, el “pluralismo normativo” que estamos pensando implica, por lo menos, conocer, cuestionar y finalmente armonizar la pluralidad de fundamentos y prácticas normativas, a través de dos pasos iniciales: a) la autorreflexión de la filosofía hegemónica del Derecho y b) la necesidad de conocimiento y reconocimiento de las múltiples “normatividades originarias” y sus fundamentos que rigen los aspectos políticos, sociales, económicos y culturales de las comunidades indígenas. Son también tareas de estudio del conocimiento, en la búsqueda de sus justificaciones que consolidan realidades y creencias propias. Un “pluralismo normativo” que a diferencia del “pluralismo jurídico”, su conocimiento y análisis no debe partir de criterios previamente establecidos, sino a partir de presuposiciones libres de injerencia de la tradición y noción de lo “jurídico” del pensamiento occidental.

Para el primer paso, el pluralismo normativo proyecta las siguientes cuestiones centrales que hay que responder: ¿cuáles derechos, pretensiones sociales morales o creencias están justificadas y cuáles no? Si existe algo que podamos conocer dentro de estos temas ¿qué es? Conocemos algo que se llama Derecho que se pregona como una verdad casi absoluta pero ¿Cuál puede ser su relación con otras creencias que justifican también otras verdades? ¿En qué medida son experiencias y conocimientos como fusión de realidades? ¿Cómo abordarlos e interpretarlos? Cuestiones como éstas, no deben ser ignoradas en el corazón de la epistemología, que, por supuesto, va más allá y, como en cualquier otra disciplina filosófica, sus fronteras son muy difusas.⁶⁷

Amparados desde la filosofía pluralista y tratando de pensar en la posibilidad de una concurrencia plural de conocimientos será muy importante mantener en la mente, la pregunta central de todos los tiempos, si el Derecho es un conocimiento científico ¿es una ciencia? O mejor dicho ¿cómo se ha intentado y logrado argumentar una ciencia sobre el Derecho? Interrogante que debe considerarse en todo momento, al valorar si el Derecho continúa siendo un conjunto sistemático de conocimientos, métodos y conceptos con los cuales se describe y explica el fenómeno social de principios y reglas que fundamentan el Estado moderno y su normatividad. Si es un producto social, y si ese producto tiene que ver con una creación y tendencia cultural. Habrá que tomar en cuenta, de la necesidad de regresar siempre que así se requiera a la reflexión crítica, ¿qué es o ha sido el Derecho como producto del hombre? Repensar su tradición histórica desde épocas remotas en que se ha

⁶⁷ Véase, Jonhatan Dancy, *Introducción a la epistemología contemporánea*. 1993.

desarrollado la vida humana en sociedad, analizar sus justificaciones y diversos argumentos según la época, cultura, contexto, necesidades y aspiraciones de autoafirmación de los grupos y sociedades. Considerar que es una construcción social que sin duda, ha atendido no sólo los aspectos culturales en que se gesta, sino también a los factores de la vida política expresadas en las relaciones de poder, como virtud o corruptibilidad humana.

Imaginemos lo que por naturaleza es irrefutable: la existencia de tantos y diversos conocimientos como culturas en el mundo; también la extinción de tantas verdades y concepciones sobre el mundo, como culturas o civilizaciones muertas y exterminadas. Aquí cabe una pregunta importante ¿el Derecho y sus principios, a cuáles verdades ha venido sustentando y amparando? Además de sus aspectos de cientificidad, sus elementos de rigor y metodología, observamos que en él pesa ya con cierta caducidad los fundamentos de las doctrinas de la ilustración, modernidad, individualismo y liberalismo, cuya producción y reproducción de sus principios lamentablemente ha desembocado siempre en la instrumentalidad para favorecer el ego humano individualizado y sus intereses, por lo que el Derecho desarrolla una función instrumental, o bien a favor de unos valores en que se sustenta, o bien a favor del poder político que legitima, o de ambos en forma simultánea.

Las llamadas “ciencias jurídicas”, que son construcciones sociales históricas de todo los sistemas jurídicos dominantes en el mundo, por supuesto, obedecen también a los intereses de las sociedades y culturas que los argumentan, justifican, defienden y los imponen ante los demás; una imposición con mecanismos de legitimación construidas para que se conviertan en sistemas hegemónicos. En consecuencia, la negación y falta de voluntad para el reconocimiento de la existencia y vigencia de otros sistemas de conocimiento y ejercicio de la normatividad social y política de las sociedades culturalmente diferentes, obedece a las diversas ideologías, formas de ejercicio del poder y de dominación. Pero los conocimientos y experiencias de los pueblos subyugados dentro de los actuales Estados-nación, pueden representar una oportunidad gracias a sus condiciones, no sólo para la evolución del Derecho y sus fundamentos, como para la innovación del Estado tradicional, a otros niveles de organización multicultural o cosmopolita, ante el requerimiento evidente del nuevo orden global de las sociedades y culturas.

Por lo tanto, desde el pluralismo normativo, corresponde meditar sobre el sustento y vigencia de los valores superiores a cuyo servicio está el Derecho, como la justicia, la

libertad, la dignidad, la democracia, etc., en cuanto a justificaciones del mismo. Ya que detrás de cada ley e incluso detrás de cada uno de sus artículos, se supone que hay un valor que se reconoce y se protege o un desvalor que se rechaza. Lo mismo sucede en cada sentencia y en cada acto jurídico, donde puede comprobarse, además, que no siempre coinciden los valores proclamados en las normas con los que se siguen en sus actos concretos de aplicación y cumplimiento. Una de las premisas fundamentales es que con el Derecho se ordena y controla la sociedad, pero el Derecho debe ser controlado, a su vez, desde los valores superiores en que se fundamenta (a través de los jueces y juristas). Unos valores superiores que sirven para controlar la validez de la norma instrumental (en la jerarquía de valores). Ahora bien, este principio lógicamente impecable ¿se traduce necesariamente en realidad? De esto ya no podemos estar tan seguros porque en ocasiones no existe garantía alguna de que ese control axiológico material pueda hacerse efectivo o, de existirlo, en ocasiones no hay un cumplimiento honesto de control, ya por la manipulación del poder político o por otras fuerzas acríicas de las leyes que no se preocupan de sus contenidos.⁶⁸

Para segundo paso (b), abocarse a la presuposición de la existencia y vigencia de las “normatividades indígenas” representa el conocimiento, si no de nuevos valores, sí una extensión de los valores superiores de justicia, igualdad, democracia y otros, cuyas identificaciones y justificaciones ameritan una examinación profunda en sus aspectos sustantivos y adjetivos. De igual forma tiene la misma importancia. Otro reto aún más innovador es el conocimiento y reconocimiento de los principios y valores cosmogónicos que fundamentan las “normatividades de los pueblos originarios” para superar su denominación y concepción como “usos y costumbres indígenas”, cuyos nuevos valores contribuirán a la extensión de los valores superiores, desde la justificación de los otros valores y realidades que se deben de considerar como efectos serios de la multiculturalidad.

Aquí se requiere de voluntad y flexibilidad del poder político, así como del Derecho para transitar hacia esta evolución; esfuerzo que finalmente tiene que arrancar desde el pluralismo epistemológico. Donde no debe imperar más la negación, o la simple imposición del “cientificismo”, como la máxima expresión del desarrollo riguroso y perfeccionado del conocimiento normativo social como lo “verdadero” y lo “válido”. Al respecto, recomienda el

⁶⁸ Véase, Alejandro Nieto G, *Crítica de la Razón Jurídica*; II Pretensiones de verdad el Sistema Jurídico. 2007. Pp. 18-58.

filósofo Enrique Dussel, analizar ambos conceptos, del por qué son distintos, lo “válido” no siempre, o mejor dicho, no es lo “verdadero” en una revisión de la filosofía política y del Derecho que se pregona universal (en ocasiones como sinónimo de absoluto) y cuasi omnipotente, que no admite la pluralidad cultural de sociedades, pensamientos y conocimientos. Expresa el autor:

Lo verdadero en la política, es que el sujeto acceda a lo real y no a la simple representación, lo verdadero es lo real en el cerebro y su experiencia, no una existencia neuronal de representaciones. Lo válido no es lo verdadero, lo válido es el acuerdo de la comunidad, pero no es lo verdadero, por ejemplo, las votaciones en las elecciones para cargos públicos en que participamos, es lo válido, es una estrategia de legitimación por la ley y los que la acordaron, ¿Pero que sea verdadero? no lo es. En la filosofía del derecho hay mucho que revisar, porque el sistema de derecho en sí mismo no es el fin, sino un instrumento para la legitimación, una supuesta legitimación que se consensa por unos representantes, un supuesto “Estado de Derecho”, que nunca ha tenido legitimidad.⁶⁹

Por ahora, la doctrina del “pluralismo jurídico” en boga, exige que dentro del Derecho positivo, entre otros postulados, se conciba el planteamiento y la necesidad de reconocimiento de que varios sistemas jurídicos pueden convivir en un mismo espacio y tiempo, negando la exclusividad estatal en la producción y aplicación de las normas jurídicas.⁷⁰ Como planteamiento de la propia filosofía del Derecho representa un gran avance. Aunque se ha encauzado más por la vía del derecho a la libre determinación de los pueblos en la aspiración de determinar libremente su condición política, social, económica y cultural a través de la autonomía, que es la capacidad para auto-determinar y ejercer sus propias formas de gobierno, mediante normas, organización, representación y desarrollo con identidad en sus diversos órdenes, formas y espacios.⁷¹ Pero se da por determinado que es suficiente el establecimiento de dicha relación política, cuyo contacto será, por un lado,

⁶⁹ Enrique Dussel, Memorias del Ciclo de Conferencias sobre “Política de la Liberación”, Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, UMSNH, 20 de agosto de 2009.

⁷⁰ Raúl Borello G., *Introducción al Derecho y al Pluralismo Jurídico*. Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Rosario. Argentina 2002, p. 16.

⁷¹ Véase, Art. 2º apartado A. de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Decreto de Reforma Publicada en el Diario Oficial de la Federación, 14 de agosto de 2001. Y Artículo. 3º de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, aprobado en la Asamblea General, 13 de septiembre de 2007.

gracias al Derecho y, por el otro, a los “usos y costumbres indígenas”. Se omite lo fundamental, el conocimiento y la necesaria hermenéutica sustantiva y adjetiva de los principios y valores de los pensamientos originarios, los fundamentos epistemológicos que en última instancia definen las aspiraciones y normatividad de los pueblos indígenas. La tarea de autocrítica de la filosofía jurídica dominante conduce a la necesidad de idear posibilidades, no sólo para el pluralismo normativo, sino también para la pluralidad política y cultural, ya sea dentro de un marco normativo y organizativo flexible ya dado o en la generación de las condiciones e innovaciones necesarias para un Estado multicultural.

2.5. Retos teóricos y prácticos del pluralismo jurídico

De manera general, los “Derechos de los pueblos Indígenas”⁷², dentro de los sistemas jurídicos vigentes en los Estados y en el Derecho Internacional, se entiende que son todas aquellas reivindicaciones y demandas frente al Estado y Derecho, cuyos argumentos doctrinarios y la jurisprudencia determinan tal categoría de “derechos”, principalmente aquellos que derivan de todas las acciones legislativas que otorgan cierto reconocimiento jurídico y político a la diversidad cultural, en especial a las culturas o pueblos originarios. Por una parte, los derechos que están positivados en instrumentos jurídicos estrictamente vinculantes, por ejemplo; en el ámbito internacional en tratados, convenios, convenciones o acuerdos o en documentos sobre principios progresivos para el “Derecho” como las declaraciones, publicaciones de las resoluciones y relatorías. También aquellos que se consagran en las constituciones federales y locales, leyes, códigos y otros ordenamientos a través de los cuales se prescriben derechos y obligaciones que afectan de manera positiva o negativa a los pueblos originarios. Por otra parte, aquellas pretensiones sociales o morales que los interesados plantean o reivindican en el discurso de los “Derechos Humanos”, los no

⁷² Atendemos las definiciones jurídicas de “pueblos indígenas” a las que se estipula en el artículo 1º del Convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo de las Naciones Unidas. Asamblea General de la ONU 1989; y la estipulada en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Pero también las definiciones antropológicas y filosóficas del concepto de “pueblo”, por citar un ejemplo: “el sentido utilizado por la etnología: un grupo de individuos ligados por un complejo de caracteres comunes antropológicos, lingüísticos, políticos, históricos y otros, cuya asociación constituye un sistema propio, una estructura esencialmente cultural: una cultura.” (Roland Breton. *Les Ethnies, Presses Universitaires de Frances*, 1981. P. 8.)

positivados en instrumentos legales vinculantes; planteamientos que desde la estricta visión positivista del derecho, se les niega llamar “derechos”, en tanto no estén formalizados conforme a los procesos legislativos en los ámbitos correspondientes, con su debido desarrollo jurídico y sus mecanismos de protección.

El reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos titulares de derechos colectivos representa un esfuerzo significativo en el ámbito internacional, pero, aún en muchos países, la voluntad política y los sistemas jurídicos mantienen como prejuicio la posible inoperancia de los principios internacionales de derechos culturales frente a los marcos constitucionales de derechos individuales, ya que se considera que existen diversas dificultades interpretativas y operativas en la consideración de los intereses de colectivos culturalmente diferentes, que conducen al relativismo jurídico porque afectan a los valores y fines del “Derecho” ya predeterminados por la tradición filosófica occidental, lo que en consecuencia, retrasa la posibilidad de consolidación de un pluralismo jurídico en la teoría y práctica. Se trata, pues, en particular para la filosofía del derecho, del reto apuesta por la reconstitución de la imaginación jurídica misma, para intentar superar los esquemas de la matriz cultural en que se ha desarrollado. Por tal motivo esos desafíos provienen, principalmente, de las visiones del pluralismo jurídico.⁷³

Ahora bien, desde nuestra percepción, en el apartado anterior damos entender que el “pluralismo jurídico” es el primer paso (autorreflexión y autocrítica del Derecho dominante) para dar lugar al “pluralismo normativo”; si bien privilegia los derechos de los pueblos indígenas con independencia de su positivización o no, no debe quedarse en los meros aspectos procedimentales o sólo en el necesario paso de la antropología jurídica al pluralismo jurídico, sino también al conocimiento e intercambio epistémico; es lo que deseamos contribuir con este trabajo. De las diversas perspectivas y argumentos que se han emitido, finalmente la mayoría concluye en las preocupaciones prácticas de judicialización de los derechos indígenas, en el campo de acceso a la justicia del estado de las personas, comunidades y pueblos indígenas, lo que representa la idea y acción de asimilación jurídica. Observamos por lo menos tres perspectivas de interpretación y práctica del pluralismo

⁷³ Véase, N. José Solórzano Alfaro, “Algunos Retos para la Filosofía Jurídica en América Latina”, en *Revista Crítica Jurídica*. No 22. Jul/Dez 2003. Buenos Aires Argentina.

jurídico, cuyos problemas y puntos de partida que para ello implican, la misma visión pluralista tiene tarea a resolver:

a) Pluralismo jurídico diferencialista. El que se desarrolla dentro de los valores jurídicos del sistema estatal. Radica en aquellos problemas de comprensión tanto de los aspectos sustantivos de las justificaciones y tipificaciones de los valores normativos, como de los adjetivos que son los mecanismos y procedimientos de control y ejercicio de los “derechos de los pueblos indígenas”; principalmente de aquellos que ya están contemplados en los ordenamientos legales. El objetivo único de este pluralismo diferencialista, consiste en estipular, tanto en las constituciones, como en las leyes secundarias, los elementos mínimos para que las personas, comunidades y pueblos indígenas puedan acceder con plenitud al sistema de justicia estatal a través de disposiciones normativas y medidas prácticas que buscan el equilibrio procesal en los juicios o litigios.

Este es un pluralismo jurídico con perspectiva exclusivamente asistencialista, en donde se considera la diversidad cultural, como un elemento aislado y diferencial que le caracteriza a las personas y colectivos, cuya apreciación se debe considerar en las normas del procedimiento judicial, con el establecimiento de medidas que procuren la valoración de los elementos o características culturales que ostenta el sujeto titular del derecho “individuo” o “persona moral”. Por ejemplo: los elementos como la lengua, el nivel de instrucción, el nivel cultural, los usos, las costumbres y prácticas culturales, de donde deriva la obligatoriedad de las órganos de impartición de justicia de procurar la asistencia o el auxilio para sí y para las partes en el juicio con traductores e intérpretes en lenguas indígenas, con peritos en antropología jurídica y que los titulares de los órganos de procuración e impartición de justicia sean bilingües o plurilingües; así como con la instauración de órganos especializados en materia indígena. Medidas que garanticen aspectos como la debida personería, la defensa legal, la comunicación y la estimación calificativa de algunos “usos y costumbres”.

Cabe precisar, que esta perspectiva de pluralismo jurídico no se puede considerar propiamente como tal, ya que no se compromete a tomar en cuenta los aspectos de interpretación sustantiva de la norma estatal en contraste con los fundamentos culturales de la norma indígena, desde el propio desarrollo legislativo se limita la vinculación y comunión de las concepciones culturales diferentes de la normatividad, anteponiéndose la prohibición de transgresión de los “Derechos Humanos” y de los “principios generales constitucionales”,

como valores absolutos en el fundamento del Derecho. Procurando sólo una idea y práctica de asimilación jurídica y negación de las otras concepciones culturales de regulación social y política.

b) Pluralismo jurídico tutelar (jurisdiccional). Dentro del sistema estatal, trata de atender los problemas de comprensión y de operatividad práctica, respecto de las facultades que establecen los “derechos de los pueblos indígenas”, referente al deber de invocación y aplicación de los sistemas normativos indígenas⁷⁴ a cargo de los órganos jurisdiccionales estatales; los cuales son instituidos para tal objetivo en su calificación de especializados para efectos de atención y solución de los conflictos jurídicos que vinculan a las personas, comunidades y pueblos indígenas como partes en los procedimientos judiciales.

Esta perspectiva propone mayor apertura en el sistema judicial, que consiste en reconocer y establecer un fuero o competencia particular para la materia indígena dentro y como parte de la jurisdicción estatal, donde el pluralismo jurídico se materializa con una interpretación y práctica muy limitada de “jurisdicción indígena”, a lo que señala la autora Magdalena Gómez:

Un principio que debería permear todas las disposiciones jurídicas del orden nacional que se reconozca pluricultural. En este sentido, la jurisdicción indígena sería una expresión de este principio.⁷⁵

La instauración de juzgados menores bilingües o salas especializadas con mínimas competencias y atribuciones indirectas se le denomina “jurisdicción indígena”. Ahora bien, podemos imaginar que dicha jurisdicción para la materia indígena puede prevalecer en dos vertientes dentro del sistema estatal de derecho: por un lado, en el ámbito del fuero común, que se sustenta en las experiencias prácticas de las mínimas competencias existentes para la llamada “justicia indígena” o “justicia comunal”; por ejemplo, la instauración de los órganos jurisdiccionales previstos en los ordenamientos legales de los Estados de Oaxaca, San Luis Potosí, Quintana Roo y Michoacán (Juzgados Comunales), por señalar algunos. Por otro

⁷⁴ También llamados como “usos, costumbres y prácticas indígenas”, “derecho consuetudinario indígena” o “sistema jurídico indígena”, términos que requieren de una justa interpretación y delimitación conceptual. Lo cual se hace en el apartado correspondiente de este trabajo.

⁷⁵ Véase, Magdalena Gómez. “La pluralidad jurídica: ¿principio o sistema?”. En revista *Memorias de pluralismo jurídico*, UNAM, 2008, pp. 285-306.

lado, en el ámbito del fuero federal, la posibilidad de que, dentro de la justicia federal se instituyan órganos jurisdiccionales que atiendan la materia indígena, en los asuntos y competencias derivadas de la idea de “jurisdicción indígena”.

Estamos hablando de una *jurisdicción indígena sui generis* compatible, tanto en el fuero común, como en el fuero federal, cuyas competencias por materia, por cuantía y por territorio son o deben ser, de valoraciones y consideraciones diversas desde el punto de vista cultural frente a la estricta jurisdicción que tienen los juzgados ordinarios estatales y federales. Esta propuesta representa una alternativa de pluralismo jurídico, dirigida desde el Estado y sus estructuras organizativas para la impartición de justicia con visión intercultural, cuya eficacia depende de su estatuto institucional y normativo que se le atribuya, el cual determine los ámbitos jurisdiccionales, las facultades y alcances de interpretación de las normas sustantivas, así como las amplias o limitadas competencias por materia, cuantía y territorio; es decir, que les otorgue a los juzgados del fuero común y federal especializados en materia indígena, la capacidad para establecer una nueva tendencia jurisprudencial con pluralidad de juicios de valor, cuya flexibilidad vincule, armonice y alterne el Derecho estatalista con la normatividad indígena y comience ensayar la interpretación intercultural de los derechos humanos.⁷⁶

c) El pluralismo jurídico de sistemas autónomos. La autonomía de la “justicia y jurisdicción indígena”, arbitrariamente así referida a la parte objetiva de los “sistemas normativos indígenas” (para el caso *p’urhépecha*, a la *jurámukata*) y su necesaria coordinación con el sistema de justicia y jurisdicción estatal, representa la interpretación más ecuánime que podemos hacer de la disposición del artículo 2º apartado A, fracción II de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; el cual establece que se reconoce el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, a través de la autonomía, para:

⁷⁶ En el apartado correspondiente se analiza el caso de Michoacán, sobre los actuales Juzgados Comunes y la *Ley de Justicia Comunal del Estado de Michoacán de Ocampo*.

Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos...⁷⁷

En el mismo sentido y con mayor precisión respecto de la idea de “jurisdicción indígena”, el artículo 3º, fracción VI de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano del Estado de Michoacán reconoce como derecho de los pueblos y comunidades indígenas, en el marco del ejercicio de la libre determinación a través de la autonomía comunal, regional y nacional indígena:

VI. A la aplicación de sus sistemas normativos para la regulación y solución de sus conflictos en la jurisdicción interna, respetando la interpretación intercultural de los derechos humanos y los principios generales de esta Constitución. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces y tribunales correspondientes.⁷⁸

Estas disposiciones reflejan la posibilidad de reconocimiento y desarrollo autónomo de los sistemas de “normatividad indígena”, a partir de sus fundamentos e interpretaciones desde sus cosmogonías culturales, sus órganos, mecanismos y procedimientos propios de mediación de conflictos, intereses y controversias, que, por supuesto, conducen a la posibilidad más legítima o plena para el ejercicio de la interculturalidad y el pluralismo jurídico.

A nuestro criterio, es ésta la idea de pluralismo jurídico, que define Oscar Correas como:

La coexistencia de dos o más sistemas normativos que pretenden validez en el mismo territorio. O lo que es lo mismo, el fenómeno de la coexistencia de normas que reclaman obediencia en un mismo territorio y que pertenecen a sistemas normativos distintos.⁷⁹

⁷⁷ Véase, Art. 2º Apartado A fracción II. El reconocimiento de la libre determinación a través de la autonomía. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Decreto de Reforma Constitucional, publicado en el Diario Oficial de la Federación, de agosto de 2001.

⁷⁸ *Decreto de Reforma Constitucional*. Publicado en el Periódico Oficial del Estado de Michoacán de Ocampo, de fecha 16 de marzo de 2012.

⁷⁹ Véase, Oscar Correas, “La Teoría General del Derecho frente al Derecho Indígena”. En *Crítica Jurídica, revista latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, n° 14, UNAM, México, 1994, p. 26.

Lo que también, en diferentes términos señala Raquel Yrigoyen, definiendo el pluralismo jurídico como:

La existencia simultánea -dentro del mismo espacio de un estado- de diversos sistemas de regulación social y resolución de conflictos, basados en cuestiones culturales, étnicas, raciales, ocupacionales, históricas, económicas, ideológicas, geográficas, políticas, o por la diversa ubicación en la conformación de la estructura social que ocupan los actores sociales.⁸⁰

La misma autora, de acuerdo con esta definición, señala como condición general de este pluralismo jurídico, la pluralidad cultural. En este sentido, López Bárcenas nos dice que:

Por principio, hablar de pluralismo jurídico se justifica por la existencia de diversas culturas, cada una con su propia identidad y racionalidad para concebir el orden, la seguridad y la igualdad y la justicia.⁸¹

Por ende, no debemos olvidar que el “derecho” o la “normatividad”, como sistema de regulación social y resolución de conflictos, forma parte de la propia identidad de un pueblo. Por tanto, cuando se habla del fenómeno pluralismo jurídico en Iberoamérica, se está haciendo referencia a la existencia de dos o más sistemas jurídicos dentro del territorio de un mismo Estado, uno de los cuales es el sistema jurídico nacional y el otro u otros, a nuestros efectos, los de los pueblos indígenas. Los autores citados, señalan que ello implica irremediablemente la aceptación del “Derecho Indígena” como un verdadero sistema jurídico. Cuestión que, como veremos se tergiversa su comprensión. A nuestro juicio la denominación misma de “Derecho Indígena” y sistema “jurídico” no son viables porque se condiciona a categorías conceptuales previamente fijadas desde la tradición occidental y porque los principios y valores que fundamentan a los sistemas de normatividad indígena son cultural e ideológicamente diferentes. Esta es la tarea que resta indagar, mostrar y complementar a este enfoque de pluralismo jurídico de sistemas autónomos.

⁸⁰ Véase, Raquel Z. Yrigoyen Fajardo. “Un nuevo marco para la vigencia y desarrollo democrático de la pluralidad cultural y jurídica: Constitución, jurisdicción indígena y derecho consuetudinario. Colombia, Perú y Bolivia”. En *Desfajando Entuertos*, Ceas, Lima, 1995, p. 9.

⁸¹ Francisco López Bárcenas. “El derecho indígena y la teoría del derecho”. En *Memorias sobre pluralismo jurídico*, revista, UNAM, 2008, p. 283.

III. Filosofía jurídica y pueblos originarios

3.1. Prerrogativas jurídicas de las minorías

Los derechos de los pueblos indígenas, tienen como antecedentes las prerrogativas jurídicas logradas para las llamadas minorías nacionales, étnicas, lingüísticas y religiosas en el Derecho Internacional. Así, una de las revoluciones jurídicas dentro de la disertación de los “Derechos Humanos” fueron los desarrollos legislativos de los derechos de los grupos diferentes dentro de los Estados-nación, dentro de su titularidad y sistemas de protección en un principio prevalecieron las tendencias individualistas para el ejercicio de los mismos; veamos por ejemplo, algunas definiciones dadas sobre minorías nacionales. Francesco Capotorti, quien fue relator especial en la materia en la Naciones Unidas, con el objetivo de efectuar un estudio sobre la situación de las minorías nacionales con base al artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (en adelante PIDCP) aportó una propuesta de definición doctrinaria:

Un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, en una posición no dominante, cuyos miembros, siendo nacionales del Estado, poseen características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes de las del resto de la población y muestran, aún de forma implícita, un sentido de solidaridad dirigido a preservar su cultura, tradiciones, religión o idioma.⁸²

Dentro de los estudios sobre las minorías nacionales en el contexto particular de la diversidad cultural en Europa, el autor Eduardo Ruiz Vieytez define a éstos señalando que:

Es un grupo de personas caracterizadas por su participación de elementos lingüísticos, religiosos, étnicos, culturales o nacionales que difieren de los del resto de la población del Estado o Estados en los que habitualmente y tradicionalmente residen, siendo además dicho grupo numéricamente inferior respecto a la restante población del Estado.⁸³

⁸² Francesco Capotorti, *Study on the Rights of Persons belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*. United Nations /Centre for Human Rights, New York. 1991.

⁸³ Eduardo Ruiz Vieytez. *La protección Jurídica de las Minorías en la Historia Europea*, Universidad de Deusto. Instituto de Derechos Humanos, Bilbao 1998.

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos reconoce el discutible derecho a la autodeterminación de los “pueblos” en su artículo 27 dispone:

En aquellos Estados en los que existen minorías étnicas, lingüísticas o religiosas, no se negará a las personas pertenecientes a tales minorías, en comunidad con otros miembros de su grupo, el derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión o a usar su propio idioma.⁸⁴

Como se observa, la perspectiva individualista en cuanto a la titularidad de los derechos es la predominante. Si bien las corrientes más favorables a los derechos colectivos lograron introducir la aposición en comunidad con otros miembros de su grupo, también el precepto está redactado en forma negativa con una intención más dirigida a la conservación de los hechos minoritarios que a la protección activa de las mismas. El artículo tampoco hace referencia a las minorías nacionales, sino a minorías lingüísticas, étnicas o religiosas, sin definir en ningún momento, cada una de dichas categorías.⁸⁵ El Pacto preveía la creación de un órgano técnico (el Comité de Derechos Humanos) encargado de fiscalizar la aplicación del Convenio, abriendo la posibilidad de utilización por los miembros de las minorías en cuanto a los derechos señalados en el artículo 27.⁸⁶ Muy significativas han sido hasta la fecha las reclamaciones admitidas y resueltas por el Comité en relación con los derechos de las minorías.⁸⁷

La concreción de mayor importancia se daría con la aprobación de la *Declaración de los Derechos de las Personas pertenecientes a Minorías Étnicas o Nacionales, Lingüísticas o*

⁸⁴ *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General de la ONU, en su resolución 2200 A (XXI) de fecha 16 de diciembre de 1966. Entrada en vigor: el 23 de marzo de 1976, de conformidad con el artículo 49 del mismo.

⁸⁵ Véase, Prieto S. Luis, “Tolerancia y Minorías, problemas jurídicos y políticos de las minorías en Europa”, en *Igualdad y Minorías*. Colección Humanidades. Ediciones de la Universidad de Castilla - La Mancha. Cuenca 1996. pp. 29-61.

⁸⁶ Esta misma opción se contempla en el *Convenio para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*, ante el Comité de Derechos Humanos.

⁸⁷ En el primer supuesto en el que se proclama violación por parte de un Estado del artículo 27 del Pacto, es el caso de Sandra Lovelace versus Canadá, en 1981 (no. 24/1977). Otro supuesto resuelto en este mismo período es el contemplado en el caso Kitok versus Suecia (No. 197/1985).

Religiosas.⁸⁸ El contenido de esta Declaración suponía un ligero avance respecto a la redacción del artículo 27 del PIDCP de 1966. En efecto los derechos de las personas pertenecientes a minorías, que pueden ser ejercidos individual o colectivamente, aparecen reconocidos con una redacción positiva. El artículo 4º de esta Declaración proclama la obligación que tienen los Estados, de tomar medidas positivas para asegurar el cumplimiento de los derechos de las minorías y la preservación de su lengua, religión y demás elementos de su identidad. Sin embargo, esta Declaración, a diferencia del PIDCP, no tiene una naturaleza jurídica vinculante, lo que evidentemente relativiza su importancia. El texto tampoco incluye una definición de “minoría”, pero incorpora el término de “minorías nacionales”, ausente en el artículo 27 del PIDCP, estableciendo aparentemente una sinonimia entre dicho concepto y el de minorías étnicas. El artículo 8.4, por su parte, determina que nada de lo contenido en la Declaración puede facultar actividades contrarias a los propósitos y principios de la Naciones Unidas, incluyendo expresamente la integridad territorial e independencia política de los Estados.⁸⁹

Tras la aprobación de la Declaración, la Subcomisión de Derechos Humanos reclamó que se iniciaran los trabajos tendientes a la elaboración de un convenio internacional de derechos de las minorías, cuya perspectiva aún representa una demanda por cumplirse. Al mismo tiempo, la Comisión de Derechos Humanos autorizó a la Subcomisión en 1995 la creación de un grupo de trabajo que estudiara la aplicación práctica de la Declaración, en donde pudieran participar representantes de las minorías, además de los Estados miembros. En 1998 se decidió el carácter permanente del grupo.⁹⁰ Por su parte el Comité, hoy llamado Comisión de Derechos Humanos, continuó con sus actividades en el marco del PIDCP, adoptando nuevas resoluciones por reclamaciones individuales concernientes a derechos de las minorías.⁹¹

⁸⁸ *Declaración de los Derechos de las Personas pertenecientes a Minorías Étnicas o Nacionales, Lingüísticas o Religiosas*. Asamblea General, ONU, 18 de diciembre de 1992. Resolución número 47/453 -1992. OACDH.

⁸⁹ Si observamos bien, la integridad territorial de los Estados, no figura entre los propósitos de las Naciones Unidas, según se desprende de la lectura del artículo 1º de la Carta Constitutiva de la Organización. Por lo que se refiere a los principios, reflejados en el artículo 2 de la misma Carta, la integridad territorial de los Estados sólo aparece ligada a la prohibición del uso de la fuerza por parte de los miembros de la organización.

⁹⁰ El grupo de trabajo se integró con cinco miembros y un presidente, celebra sesiones anuales, su primera sesión ha sido desde agosto de 1995, en Ginebra Suiza.

⁹¹ Hubo nuevas decisiones emitidas por el Comité sobre violación de derechos de la minorías, caso Agrupación del Lago Lubicon versus Canadá (No. 167/1984), Mikmaq versus Canadá (no. 205/1986), Lubicon versus Francia (No. 219/1986), Lansman versus Finlandia (No. 511/1992) y otros.

En 1994 la Comisión emitió un comentario general sobre el artículo 27 del PIDCP referido a los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas.⁹² Pero en dicho comentario aquel Comité no se aventuró en definir el término “minoría”, sin dejar de señalar que la existencia de una minoría étnica, religiosa o lingüística en un Estado determinado no depende de la apreciación de dicho Estado, sino de criterios objetivos.⁹³ El Comité realiza una lectura extensiva del artículo 27, recordando la obligación a los Estados de asumir medidas positivas para la protección de las minorías. En este comentario, para el Comité tanto los “pueblos Indígenas” como los colectivos de inmigrantes, e incluso extranjeros no residentes, sean o no nacionales del Estado en el que se encuentren, pueden beneficiarse de lo establecido en el artículo 27 del Pacto, lo que no deja de ser una interpretación desmesuradamente amplia del concepto de minoría. Pero, el Comité a su vez, señala en el comentario la diferencia jurídica que existe en el Pacto entre las “minorías” y los “pueblos”, éstos últimos como los únicos titulares del derecho a la autodeterminación, según el artículo 1º del mismo Pacto.

3.2. Categorización de pueblos indígenas

El término “pueblo” y su uso común es amplio y en ocasiones se usa de forma muy ambigua porque podría aplicarse a un clan, tribu, poblado, etnia, nacionalidad o a un Estado-nación. Sin embargo, en el Derecho Internacional el concepto “pueblo” ha adquirido especial importancia por aparecer ligado al derecho de autodeterminación. Después de la segunda guerra mundial, el Derecho Internacional ha incorporado la mención de un sujeto colectivo, “el pueblo”, que antes no figuraba en él. Desde su constitución, en cambio, la ONU yuxtapuso a los derechos individuales la categoría “derechos de los pueblos”. La Carta de las Naciones Unidas de 1948 estableció en su artículo 1º “el principio de la igualdad de derechos

⁹² Comentario General Número 23, emitido en el quincuagésimo período de sesiones, el día 6 de abril de 1994. Documento CCPR/C/21/Rev.1/Add.5.

⁹³ Esto porque Francia había declarado, en su ratificación del pacto, que el contenido del artículo 27 no podía resultar de aplicación en su territorio, puesto que el principio de igualdad que preside la legislación francesa elimina supuestamente la existencia de minorías entre sus nacionales. El Comité en 1998 respondió que la existencia de las minorías en el territorio de un Estado no depende de la apreciación del mismo, y que considera al Estado francés obligado por dicho artículo, en la medida que es una cuestión de hecho la existencia en Francia, de minorías tanto étnicas, como religiosas y lingüísticas. De hecho en Francia existen los descendientes de los pueblos Corso, Bretón, Occitano, Galos, Vascos y otros, además de diversos grupos de inmigrantes.

de los pueblos y su derecho a la autodeterminación”, principio que se vuelve a formular en los artículos 1º de los dos pactos internacionales: El Pacto de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto de Derechos Sociales, Económicos y Culturales.

Del término “pueblos indígenas” la definición única en el ámbito internacional es la que se prevé en el Convenio no. 169 de la Organización Internacional del Trabajo. El artículo 1o. punto 1. Establece: el presente convenio se aplica:

- a) Los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial y;
- b) A los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Posteriormente, en la anhelada Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas no se formula alguna otra definición, pues se adopta tácitamente la configuración de estos sujetos colectivos a partir de los principios rectores antes citados y se deja abierta la materialización del concepto “pueblos indígenas” desde los ámbitos locales y regionales, según los atributos, condiciones, características, intereses y aspiraciones tanto de éstos colectivos y los Estados a los cuales están adscritos.

En el momento de las interpretaciones ante los procesos legislativos constitucionales y de reglamentación sobre el concepto “pueblos indígenas”, no dejan de suscitarse debates referentes a su concepción. Por un lado, la perspectiva que se inclina señalar que se trata de minorías étnicas o nacionales y, por la otra, la que argumenta que son auténticas naciones históricas que merecen ejercer el derecho a la libre determinación, tanto en la vertiente autonómica como en la vía de la soberanía. Respecto a la primera y anteponiéndose los derechos individuales, esta se defiende para impedir la configuración de derechos a un Estado propio, en ocasiones atendiendo solamente los criterios cuantitativos y diferencialistas, es decir, por ser numéricamente inferiores y contar con elementos objetivos

diferentes a las sociedades dominantes, se les minimiza con las denominaciones “minorías”, “grupos”, “etnias” o “comunidades indígenas” en el sentido restringido; además la ratificación sobre la subordinación política, bajo la expresión “nacionales de un Estado”.

En la idea de igualdad formal y ciudadanía política homogénea, que parte del individualismo abstracto, así como, desde el punto de vista jurídico-administrativo, los miembros integrantes de un Estado se les adscriben “nacionales”. Pero tratándose de colectivos con identidades culturales propias, se configuran y constituyen otras naciones, pueblos sometidos por otras sociedades dominantes que han instituido el poder del Estado y Derecho. De esta manera, en las políticas estatales de reconocimiento de la diversidad y en el mismo discurso liberal del multiculturalismo, generalmente se niega el reconocimiento pleno de los pueblos indígenas. De ahí que las medidas legislativas, administrativas y otras de carácter público, únicamente se vierten en políticas públicas compensatorias a través de la apertura de oportunidades, de acciones para la asimilación cultural y la protección de derechos únicamente bajo la vía de derechos individuales.

En el sistema jurídico mexicano, el ejercicio de derechos se vierte a través de las garantías individuales -hoy derechos humanos-,⁹⁴ mediante el ejercicio de los derechos subjetivos públicos que únicamente le asisten a los individuos como personas físicas o morales; estos últimos debidamente constituidos. Sólo en el llamado derecho social (agrario y laboral) existe una alineación de la personalidad jurídica de sujetos colectivos de derecho, derivada y vinculada a las identidades rurales, campesinas y obreras (cuyos actores y causas, detonaron la revolución de 1910); personalidad jurídica con ciertos aspectos particulares diferentes a la mera y simple asociación de individuos, sin ser aplicable para los pueblos indígenas porque sus fundamentos no atienden los criterios culturales, sino que los sociales y económicos.

Respecto del enfoque como “pueblos” - “naciones”, la complejidad se presenta en la formulación de las definiciones jurídicas vinculadas a la operatividad práctica, que consideren también las sociológicas, los contextos de las regiones y la armonía de la pluralidad de visiones e intereses. El Derecho nos demanda realizar identificaciones y precisiones más

⁹⁴ En el año 2011, se reformó la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en sus artículos 1º, 103 y 107 relacionados al juicio de amparo, se adoptó el término “Derechos Humanos” en suplencia de “Garantías Individuales”, en atención a la tendencia internacional de protección de los Derechos Fundamentales de carácter individual y colectivos.

claras para la vinculación jurídica; así, para el caso mexicano, tratamos de identificar o distinguir cuatro categorías: dos tipologías de sociedades indígenas, una de minorías étnicas y una de minorías de preferencias, que con base a los argumentos legales antes citados, les asisten derechos en cuanto colectivos.

1. Los pueblos/naciones históricas. Territorialmente asentadas en un espacio fijo (sedentarios), que se encuentran dentro de los límites y jurisdicción de uno, dos o más entidades federativas; por ejemplo, las naciones *P'urhépecha*, *Nahua*, *Hñahñú u Otomí*, *Jñatjo o Mazahua* y *Matlazinca o Pirinda* de Michoacán, cuyas ubicaciones geográficas abarcan las jurisdicciones de los estados vecinos como Guanajuato, Querétaro, Colima, Guerrero y Estado de México. También los pueblos transfronterizos que abarcan espacios territoriales de otros países, por ejemplo, los pueblos ubicados en las fronteras entre México y Estados Unidos como el pueblo *Yoreme*, *Seri*, *Cucapá*, *Kikapú*, *Návajo* y otros; entre México y Belice, México y Guatemala las etnias pertenecientes al pueblo-nación *Maya*;⁹⁵ incluyéndose a los que tienen un sistema de vida nómada pero dentro de cierto territorio determinado, como es el caso del pueblo *Rarámuri* del norte del país.

Estas naciones conservan en todo o en parte sus formas de organización política y social; además, su territorio, gobernanza, población, sistema normativo, identidad cultural, historia, espiritualidad, lengua, costumbres y cosmogonía propias. Esto les permite reclamar como pueblos el derecho universal y fundamental a la libre determinación vía soberanía, no propiamente a través de la constitución de otro Estado, pero sí otra forma de organización política muy particular;⁹⁶ o en la vía de la autonomía, a través de las diversas formas de autogobierno. Como muestra de dicha capacidad, todos los pueblos indígenas de Europa y América fortalecidos en sus elementos culturales, territoriales, jurisdiccionales e institucionales, pero sobre todo, aquellas nacionalidades económicamente solventes que

⁹⁵ El término etnia, usado en el sentido amplio de naciones, aplicado a una comunidad vinculada por el uso de una lengua o dialecto particular, señala Luis Villoro: *También aplicable a una nación indígena como unidad de cultura y de proyecto histórico, que podría incluir varias etnias que difieren en los dialectos utilizados. Tal es la situación de los tzotziles, tzeltales, tojolabales y chol, que podrían considerarse etnias componentes de la nación Maya. En este sentido nación sería una o varias etnias que conservan un patrón de cultura común, una unidad histórica una referencia territorial. Estas etnias que forman una nación pueden manifestar un proyecto histórico común y pueden exigir el derecho de la autodeterminación frente a otros grupos y naciones, por reunir las características de naciones históricas.* Luis Villoro, en *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*; Ed. Paidós; primera edición, México 1998. pp. 16-20.

⁹⁶ Véase, Segundo Ruiz Rodríguez. *La teoría del derecho a la autodeterminación de los pueblos*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Cuadernos y debates. Madrid 1998. pp. 71-89.

pueden auto-financiar su propia organización política o sistema autonómico. Nos referimos a los pueblos *Vasco, Catalán, Galo, Sami* y otros en Europa, en norte América las naciones *Métis, Cree, Návajo*; y con mayores dificultades pero con elementos políticos y culturales suficientes, los pueblos *Maya (Tojolabal, Tzeltal, Tzotzil, Chol etc.)*, *Nahua, P'urhépecha* y otros en México.

2. Los pueblos desarraigados, las comunidades indígenas migrantes. Distribuidas en las entidades federativas y en el extranjero, en los contextos urbanos y rurales. Ejemplo, la Comunidad *Nahua* de Guerrero en Morelia, las comunidades *Amuzgo* y *Nahua* en las zonas rurales de Lázaro Cárdenas, Michoacán; así como las comunidades migrantes *p'urhépecha* que se encuentran en las ciudades y campos del país y en los Estados Unidos de Norte América. Las cuales se configuran y pueden ser similares a las llamadas minorías dispersas o sub-minorías en Europa.⁹⁷

Estas naciones pueden carecer del elemento territorio o no, pero ostentan los demás elementos en su totalidad o en parte, de modo que pueden reivindicar el derecho a la autodeterminación en la vía de la autonomía interna, como unidades de cultural diferente. El hecho de estar desarraigados o dispersos dentro de uno o en varias entidades es un aspecto que dificulta la autodeterminación vía constitución de forma amplia de unidad política. Otros ejemplos, son los pueblos afroamericanos en los países de Europa y Norte América, siempre y cuando reivindiquen derechos como tales, los francófonos de Quebec, Canadá; los gitanos en toda Europa, etc. Con o sin territorio, pueden demandar el respeto a ciertos derechos de diferencia cultural, lingüística, religiosa o de carácter social y económico. Así como ciertos derechos de especificidad en la educación, relaciones laborales, derechos de culto y otros. La condición de migrantes puede ser diversa, ya porque se han establecido en un lugar determinado, porque tienen la opción de reincorporarse con los suyos o en sus lugares de origen, desean desarraigarse de sus orígenes o mantener vinculación aunque no reincorporarse.

3. Las minorías étnicas regionales. Tienen determinadas formas específicas de vida, tradiciones, costumbres e identidad que les distingue, dentro de la sociedad mayoritaria; cuyas demandas se enfocan al respeto de ciertas especificidades sustentadas en sus

⁹⁷ Véase, Celerino Felipe Cruz. *Desarrollo Jurídico y Sistemas de Protección de los Derechos de las Minorías Nacional en Europa*. Universidad Carlos III de Madrid. Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas". Julio 2003. www.rediinpim.org.mx.

historias y orgullo regionales, con la intención fundamental y legítima de preservar sus raíces identitarias, sus prácticas y elementos distintivos de carácter étnico. Por señalar algunos ejemplos: el contraste de la diversidad cultural que representan las regiones de tierra caliente de Huetamo o Apatzingán, o de la región del bajío de Zamora o la Piedad, Michoacán

El término minoría étnica, usado en el sentido más restringido de grupo, es aplicado en la interrelación entre distintos grupos, de raíces culturales diferentes, en un mismo espacio. De ahí la importancia para identificar la adscripción de una etnicidad a un grupo. Por lo tanto grupos étnicos o etnias pueden entenderse como colectividades que se identifican ellas mismas o son identificadas por los otros precisamente en términos culturales.⁹⁸

4. Las minorías específicas. En esta categoría corresponden los ciudadanos que, siendo partes de la sociedad mayoritaria, conforman grupos o sectores que ejercen ciertas preferencias ideológicas y prácticas de carácter religioso, político, económico, consuetudinario, convencional, sexual y toda forma de diferencia y pluralidad que se manifiesta en la sociedad de un Estado. No tengan que ver directamente con otra reivindicación cultural distinta a la cultura o sociedad dominante, simplemente por el reconocimiento de derechos para el ejercicio de ciertas preferencias ideológicas y prácticas de carácter individuales o colectivas. Sólo la demanda de derechos civiles y políticos para una pluralidad, pero, más que diferencias, son preferencias prácticas, ya no tiene que ver con una cultura, etnia, nación o pueblo no dominante. Claro, habrá que distinguirlas de las minorías políticas y económicamente dominantes, que ejercen el poder político; por ejemplo, en los países de Guatemala, Ecuador, Perú, donde gobiernan las minorías de poder político y económico frente a la mayoría de población perteneciente a pueblos indígenas.

Todas las tipologías o categorías tienen la misma importancia en el discurso del multiculturalismo y la pluriétnicidad. Los dos primeros, adicionan un elemento objetivo y subjetivo muy importante que es la plurilingüística, sobre todo la primera categoría nos puede revelar sus instituciones de organización política, social, cultural y económicas, además de contar con el elemento territorio, sus gobiernos, población, sistemas normativos y que pueden plantear y aspirar como naciones al ejercicio del derecho a la libre determinación. Entendiendo por aspectos objetivos y subjetivos de un pueblo, lo que señala Luis Villoro:

⁹⁸ Véase, Rodolfo Stavenhagen. *The Ethnic Question*, Tokyo, United Nation University Press, 1990, p. 2.

Que es una unidad de cultura, que posee su propia identidad, origen étnico, cosmovisión, religión, lengua, costumbres y formas propias de organización social y cultural. Características subjetivas: La voluntad de dicha unidad de cultura y de sus miembros de permanecer y continuar como tales, bajo un proyecto de nación histórica o proyectada con diferencia respecto al resto de la población con la que conviven y preservar así la existencia y la identidad del pueblo o nación.⁹⁹

Finalmente, consideramos que se debe concatenar el significado general de “pueblo” con el de “pueblo indígena”, dado que las definiciones jurídicas en realidad coinciden con las definiciones tradicionales de la antropología y sociología. Así, y con el apoyo de los estudios de Luis Villoro, se resume que un pueblo indígena sería, en un principio, una colectividad que reúne los siguientes aspectos: participa de una unidad de cultura (lengua, creencias básicas comunes, ciertas instituciones sociales propias, formas de vida compartida, etc.), se reconoce a sí misma como una unidad, es decir, la mayoría de sus miembros aceptan su pertenencia a esa colectividad y son aceptados por ella; comparten un proyecto común, en otros términos, manifiestan la voluntad de continuar como una unidad y de compartir un futuro colectivo, y está relacionada con un territorio geográfico específico.¹⁰⁰

Por tanto, para los efectos de caracterización de “pueblos indígenas” y “minorías” en los contextos locales o regionales, resulta necesario estudiar primero los elementos particulares de los pueblos, grupos o sectores a los cuales se pretende reconocer derechos. Tal como hemos intentado describir con los ejemplos referidos. No es fácil conocer todos los contextos y realidades del mundo social multicultural, pero consideramos que sí existe dicha posibilidad en el estudio de cada región. Así podemos comprender mejor la utilidad de los términos, conceptos y definiciones en la materia de derechos y diversidad cultural, para que superemos también, desde la práctica, el estatus de las minorías hacia un nivel más avanzado de pensamiento jurídico, que es la “protección de derechos de las naciones originarias”. Lo que representa un gran reto para las teorías dominantes del “Derecho” y el Estado, tema abierto a discusión, donde se admiten todas las observaciones en cada esfuerzo de configuración conceptual.

⁹⁹ Luis Villoro, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. P. 23

¹⁰⁰ *Ibidem*. pp. 13-15.

3.3. Pueblos originarios sujetos de derecho

Parte de la teoría liberal del Derecho mantiene el prejuicio de que los derechos colectivos son una categoría injustificada, innecesaria, políticamente incorrecta e incluso peligrosa. Siguiendo el enfoque de la disertación jurídica y moral de los derechos, es importante pensar en las formas de superación del escollo y ubicación de los derechos de los “pueblos indígenas” ante el dilema de la individualidad y colectividad. Acorde a las reflexiones de Gregorio Peces-Barba quien, desde la teoría de los “Derechos Fundamentales”, propone considerar siempre los derechos a partir de sus fundamentos o justificaciones, de buscar la posibilidad de distinguir entre “derechos colectivos” y “derechos fundamentales colectivos”.

Según él, las justificaciones del el segundo tipo de derechos (fundamentales colectivos) deben vincular al favorecimiento de la dignidad de la persona, ello permitiría afirmar que sólo serían sujetos colectivos de derechos aquellos que representan intereses y voluntades de los individuos que los forman. Un derecho colectivo fundamental para un sujeto colectivo titular es, precisamente, que sea un instrumento para que el individuo alcance sus fines vinculados a la exigencia de la dignidad. Otros derechos colectivos que se aparten de este esquema y se prediquen de sujetos colectivos no construidos para satisfacer fines morales individuales no serían derechos colectivos fundamentales.¹⁰¹ Respecto a la última idea, de la posibilidad de sujetos colectivos construidos no para satisfacer necesidades individuales, opina Francisco J. Ansúategui Roig que de considerar afirmativa esta posibilidad, supondría situarse en una perspectiva transpersonalista o colectivista cuya conjugación con el discurso de los derechos puede plantear dificultades desde el momento en que está construido con miras a objetivos que trascienden al individuo.¹⁰²

Con base a lo anterior, podríamos interrogarnos ¿los derechos de los pueblos indígenas son instrumentos para que el individuo alcance sus fines vinculados a la exigencia de la dignidad? ¿Son derechos transpersonalistas que trascienden al individuo? O ¿cuáles son sus justificaciones de reivindicación con perspectiva colectiva? Al respecto el propio

¹⁰¹ Véase, Gregorio, Peces Barba, Obra citada. Pp. 55 - 60

¹⁰² Véase, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Obra Citada. Pp. 2-15.

individualismo contemporáneo ha tenido que hacer frente cada vez más el fenómeno social que desborda sus principios, que es el “multiculturalismo”, dice Will Kymlicka:

Las sociedades modernas no se eximen de la responsabilidad de hacer frente a los grupos minoritarios que exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales, algo que a menudo se denomina el reto del multiculturalismo.¹⁰³

Así, la vocación liberal constitutiva del individualismo exige, por supuesto, respetar aquellas libertades que forman o determinan la identidad moral de los individuos, como serían las libertades de pensamiento, conciencia y expresión. Pero la afirmación de tales libertades llevó lógicamente al pluralismo a la diversidad en la ética y en la política, tanto a nivel individual como colectivo. Así hicieron acto de presencia grupos de individuos (clases sociales, partidos políticos, sindicatos, iglesias, etc.) con cosmovisiones diferentes, lo que no sucedía, al menos con tantas facilidades y reconocimiento, ni en la pre-modernidad ni en la primera modernidad. Hoy, la sociedad mundial está compuesta de grupos con identidad y entidades muy diversas y, desde luego, está sometida a unos complejos procesos de diferenciación colectiva por razones muy diversas (étnicas, género, culturales, lingüísticas, religiosas, etc.). El respeto del derecho individual de la pertenencia a un grupo, la posibilidad de que algunos individuos posean derechos específicos por formar parte de un grupo, es un principio propio del individualismo contemporáneo. Lo que Iris Young ha denominado “la ciudadanía diferenciada”.¹⁰⁴

Kymlicka reconoce los derechos colectivos y mantiene que los derechos colectivos pueden ser condiciones necesarias para la autonomía individual. Algunos derechos colectivos, como la protección de las culturas de determinados grupos, son una exigencia del liberalismo. Utiliza el argumento de que los seres humanos no son autónomos aislados y que la pertenencia a un grupo cultural es un bien para la propia autoestima de un individuo. Los liberales se han equivocado al no dar importancia a la pertenencia a un grupo cultural como factor importante del bienestar individual y del propio respeto. El liberalismo sabe perfectamente que no basta afirmar derechos individuales, civiles, políticos y en

¹⁰³ Will Kymlicka. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 25.

¹⁰⁴ Iris M. Young, “Polity and Groups Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, en *Ethics*, 1989, 99/2, p. 258, apud, W. Kymlicka, Op. cit., p. 47.

consecuencia parece razonable afirmar, dice Kymlicka, que hay derechos diferenciados en función del grupo a que se pertenece; derechos que se asientan en la existencia de filosofías o visiones del mundo diversas e incluso opuestas.

Datos sociológicos muestran que los individuos que viven adscritos a un grupo social están determinados en su personalidad de alguna manera por éste grupo social o cultural determina; y lo mismo ocurre con los intereses individuales. Por ello, es una vía posible y moderada que el liberalismo tome en cuenta que la protección y realización de los intereses del grupo constituyen parte importante de la realización de los intereses individuales (las minorías); así como respetar a los individuos que no se adscriben a grupos y forman parte de las mayorías. Kymlicka lo llama “la pertenencia a una cultura nacional” o el derecho de las minorías a mantener sus culturas societarias. Sólo a través de una cultura societaria las personas pueden acceder a una gama de opciones plenas de significado. En este sentido se podría afirmar que las comunidades nacionales tienen, *prima facie*, derecho a la autodeterminación, no un derecho a ser propiamente Estado independiente.¹⁰⁵ Las culturas muchas veces sólo pueden potenciarse si se reconocen derechos al grupo. Los individuos como tales pueden deliberar la cultura de un grupo y es necesario proteger la cultura por medio de un control colectivo de ciertas áreas. La igualdad exige que los ciudadanos tengan acceso a una cultura y muchas culturas sólo pueden fortalecerse con los derechos colectivos.

Ante la insuficiencia de los derechos individuales para tratar adecuadamente las diferencias culturales, Will Kymlicka sostiene que del multiculturalismo derivan tres clases de derechos colectivos diferenciados en función del grupo: “derechos de autogobierno” (la exigencia de algún tipo de autonomía política e incluso la secesión), los “derechos poliétnicos” (la exigencia de respeto de la herencia étnica, formas de expresión, lengua, respeto de sus prácticas religiosas, esto es, que su particularidad y diferencia no obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante) y los “derechos especiales de representación” (la exigencia de representación de los grupos diversos o diferentes, porque la representación política es insuficiente, porque hay desventajas sistemáticas que impiden su afirmación como grupo, así como su identidad).¹⁰⁶

¹⁰⁵ Will Kymlicka. *Ciudadanía Multicultural*. Op. cit., p. 429.

¹⁰⁶ *Ibidem*. pp. 46-55.

De esta manera el liberalismo más avanzado, no el histórico más primitivo, ha tomado conciencia de que los derechos colectivos son una realidad insoslayable y que muchos de los derechos individuales no podrían tener una realización adecuada, si no es en un contexto social y jurídico-político que reconozca y respete los derechos colectivos.

De aquí la necesidad de proponer una teoría particular de los derechos colectivos vinculados a las naciones indígenas. En el caso local ¿cómo se proyecta y plantea el derecho a la libre determinación y autonomía? La configuración del autogobierno de los pueblos originarios en México, ante la evidente existencia y exigencia de normas jurídicas que atribuyan derechos a los pueblos y comunidades indígenas como nuevos sujetos titulares de derechos colectivos. El derecho constitucional, exige pues, que se identifiquen y se configuren jurídica y moralmente estos sujetos colectivos, porque no basta sólo el manejo adecuado de los conceptos “pueblo” y “comunidad”; de eso depende e implica la capacidad y posibilidad de la delimitación, no sólo de la titularidad, sino también los contenidos de los derechos que les asisten en el derecho público, y la manera en que ejercerán esta titularidad, dado que, por un lado, concierne el disfrute de derechos, pero a su vez el cumplimiento de obligaciones y acatamiento de responsabilidades.

Por eso la necesidad teórica y práctica de revisión y reconstitución de la representación, organización, normatividad social y políticas interna, así como el diseño de las formas, niveles y medios en que se ejerce o debe ejercer el gobierno interno para que las disposiciones constitucionales tengan esencia de positividad en el sentido de eficacia y operatividad real en un pluralismo jurídico y político. De esta manera, es como se arroja la carga de la prueba teórica y práctica a aquellos que plantean, demandan o reivindican el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos indígenas.

La faena no consiste sólo establecer algunos rasgos que permitan identificar a un determinado colectivo como titular de derechos, sino también las formas y procedimientos en que éste nuevo sujeto titular de derecho público ejerza la personalidad jurídica, en tanto una estructura de gobierno local, comunal o regional. Además de los mecanismos que deben regular la vinculación, cooperación, relaciones de coordinación y el acatamiento de la responsabilidad ante los otros órdenes de gobierno de un Estado (federación, entidades federativas y municipios, en el caso de México); así como, frente a terceros y ante los organismos nacionales e internacionales de gobierno mundial.

3.4. Campos de justificación de la libre determinación

Desde los estudios jurídicos, sociológicos y antropológicos existen diversas propuestas de reconocimiento de derechos a favor de las culturas indígenas y, por ende, diversas propuestas generales para la cimentación de la pluralidad política y jurídica atendiendo la diversidad cultural. Sobre lo que aún falta es la exposición de ideas de los propios interesados, la palabra y pensamiento de los pueblos indígenas y sus intereses, como los primeros obligados en la argumentación de los derechos y la reivindicación como naciones históricas frente al Estado-nación homogéneo.¹⁰⁷

Esta parte interesada, por el derecho a la libre determinación, debe desarrollar y proponer los aspectos sustantivos y procedimentales más claros sobre las formas, medios y posibilidades para el ejercicio de este derecho, en la vía de la autonomía o bajo el principio de soberanía según los contextos, condiciones, aspiraciones y consensos en la pluralidad democrática; así como la delimitación de los alcances internos y externos acorde a las prescripciones en la materia, de los ámbitos estatales, nacionales e internacionales. Sin dejar fuera sus respectivas interpretaciones y posibilidades de innovación de un problema general desde las experiencias particulares.¹⁰⁸

Para ello, hay que considerar al menos tres campos de fundamentación, no sólo sobre el derecho a la libre determinación, sino de todos los derechos que se consagran en dicho principio:

a) Desde una perspectiva pluricultural de los Derechos Humanos. Primero y fundamentalmente, desde la reinterpretación de los postulados más destacados del “Derecho occidental”,¹⁰⁹ es decir, de los valores que se argumentan dentro de la teoría de los Derechos

¹⁰⁷ Véase, Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*. Los pueblos indios y el derecho a la autonomía, aspectos nacionales e internacionales sobre derecho Indígena.

¹⁰⁸ Véase, *Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas*. Resolución aprobada por la Asamblea General, 107a. sesión plenaria, 13 de septiembre de 2007; y *Convenio n. 169 sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, de la Organización Internacional del Trabajo, Asamblea General ONU 1989, entrada de vigencia 1992. Así como el artículo 2º de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.

¹⁰⁹ Con las expresiones Derecho occidental o filosofía jurídica de concepción occidental, en sí, nos referimos específicamente a la tradición histórica y doctrinaria del derecho romano, germánico, anglosajón y español, del cual en mayor o menor medida el Estado mexicano es heredero directo de sus sistemas de pensamiento normativo.

Humanos y el proceso de desarrollo jurídico, en donde encontró su espacio y ha venido inserto el discurso de derechos de las minorías nacionales y pueblos indígenas. Esto implica reflexionar, que en los estudios como en la práctica jurídica, es imprescindible y permanente la necesidad de interpretar y reinterpretar el contenido de las Constituciones, Leyes y Códigos, la hermenéutica jurídica. Se observa entonces, que todas las disposiciones obedecen a una moralidad social, justificada en principios y valores de carácter sustantivo y adjetivos. Pero cuando abordamos el estudio y la interpretación de los Derechos Humanos,¹¹⁰ como valores que se pretenden universales e inalienables, podemos entrar en una dimensión infinita de argumentaciones filosóficas de los mismos, en tanto pretensiones morales de la propia sociedad occidental, como también de las sociedades o culturas no occidentales.

Una perspectiva pluricultural de los Derechos Humanos, es aquella que por un lado, admite la posibilidad de que los valores en que se sustenta pueden ser interpretados y reinterpretados acorde a las raíces culturales, historia, condiciones, realidad y moralidad social a que responde el Derecho;¹¹¹ por otro lado, un sistema jurídico que admite la posibilidad de comprensión de la eficacia de los derechos tanto positivizados como los no positivizados en cuanto aspiraciones sociales de las distintas culturas. Esta es la gran tarea, que nos exhorta el planteamiento del “pluralismo jurídico”: una visión pluricultural del Derecho” acorde a nuestra realidad mexicana que permita materializar el ejercicio de la libre determinación de los pueblos originarios.

b) Desde el desarrollo jurídico y eficacia práctica de los llamados “Derechos Indígenas”. Son aquellas disposiciones que se establecen en las constituciones y normas secundarias de cada país, así como en los instrumentos del Derecho Internacional (Declaraciones, Convenios y Tratados), en donde se encuentran positivizados diversos derechos a favor de los pueblos originarios, sobre los cuales se requiere realizar una delimitación y configuración clara, de la manera en que pueden materializarse en la praxis. El

¹¹⁰ Nos referimos a la tradicional clasificación histórica que hace la ciencia jurídica sobre el proceso de gestación de las generaciones de derechos por época y fundamentación filosófica, como los clásicos derechos civiles y políticos de carácter netamente individualistas del ciudadano; los de la segunda generación que son los derechos sociales, políticos, económicos y culturales con tendencia colectivista; así como la tercera y novedosa gama de derechos difusos y de carácter generacional que hoy se proyectan en el discurso de los “Derechos Humanos”.

¹¹¹ Sobre las posturas racionalistas y egocéntrica de los valores de los Derechos Humanos. Véase, Luis Villoro. *Tres retos de la sociedad por venir: Justicia, Democracia y Pluralidad*, México, Siglo XXI, 1. edición 2009.

artículo 2º párrafo tercero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, establece:

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.¹¹²

En la legislación local, también el artículo 3º párrafo quinto de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano del Estado de Michoacán de Ocampo, establece:

El derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, asentados en el Estado de Michoacán, se ejercerá en un marco constitucional de autonomía en sus ámbitos comunal, regional y como pueblo indígena.¹¹³

A esto corresponden las preguntas que hemos planteado en el apartado anterior: ¿cómo se proyecta y plantea el derecho a la libre determinación? El derecho constitucional de tradición occidental exige que se identifiquen y se configuren jurídica y moralmente estos sujetos colectivos; esto es lo que trataremos de definir en los capítulos siguientes, para el caso de los pueblos originarios de Michoacán, particularmente de la nación *p'urhépecha*.

c) Desde el sistema normativo indígena.¹¹⁴ Desde las visiones de pensamiento y experiencias más profundas y particulares de cada pueblo indígena, de aquella normatividad social y política sustentada desde las propias cosmogonías originarias. Como ejemplo encontramos nuestra propuesta *jurhimbekua jingoni jurámukua – mandamiento y organización con armonía comunitaria*, que expone los fundamentos espirituales, cognitivos,

¹¹² *Decreto de Reforma Constitucional*, publicado en el Diario Oficial de la Federación, 14 de agosto de 2001.

¹¹³ *Decreto de Reforma Constitucional*, publicado en el Periódico Oficial del Estado, con fecha 16 de marzo de 2012.

¹¹⁴ Según nuestra idea, “sistema normativo indígena” es aquel conjunto de principios, valores, reglas e instituciones de una nación histórica; que regulan los intereses colectivos y personales de la comunidad; que determinan la organización política; que fijan los merecimientos y las responsabilidades de los comuneros; que contribuye a la solución de los conflictos y dirime de manera armónica los intereses públicos y particulares de la vida indígena e intercultural. Definición que se retoma en su apartado correspondiente.

morales y políticos de la normatividad *p'urhépecha*, a través de la cual se postulan las categorías que configuran el sistema de organización, gobernanza y autoridad indígena; postulando el análisis de elementos teóricos, procedimentales e institucionales que harán posible el ejercicio de la libre determinación a través de la autonomía.

De esta manera, concentrando las múltiples concepciones culturales sobre la organización política y normativa, se logrará forjar ideas para dicho fin. Las experiencias particulares de las comunidades indígenas pueden fijar algunas premisas en el contexto local en que se desarrolla, posiblemente para ir vislumbrando una fundamentación particular,¹¹⁵ desde y a partir de los intereses, condiciones y circunstancias propias de los pueblos, y de esta forma evitemos insistir o desear aplicar fórmulas, modelos e ideas jurídicas y políticas no compatibles o diferentes a las verdaderas aspiraciones de las naciones originarias.

Por lo anterior, y tratando de esbozar elementos principales y aplicables para los tres campos, en principio se hace necesaria la consideración de algunas de las interpretaciones generales que sobre la libre determinación y derechos de los pueblos indígenas se han dado en el proceso de su desarrollo dentro del derecho internacional y nacional, las cuales se abordan en el siguiente punto.

3.5. Titularidad y operatividad de la libre determinación.

Toda colectividad que reúne las características de la primera tipología de minorías nacionales que hemos descrito en el apartado sobre la categorización de pueblos indígenas, le asiste el derecho a la libre determinación, según la Carta de las Naciones Unidas y el artículo 1º tanto del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, como el de Derechos Sociales, Económicos y Culturales. Para Acritescu, las Naciones Unidas toman en cuenta al menos dos características para aplicar el concepto “pueblo” a una entidad colectiva:

¹¹⁵ El derecho a la libre determinación y a la autonomía, como la capacidad de los pueblos indígenas para determinar libremente su condición política, social, económica y cultural de acuerdo a sus intereses dentro del marco del derecho internacional y de los Estados. Véase, artículos 3º. y 4º. de la *Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Asamblea General y Consejo de Derechos Humanos de la ONU, 13 de septiembre de 2007.

Poseer una identidad evidente y características propias; y una relación con un territorio, aún si el pueblo en cuestión hubiera sido expulsado injustificadamente de él y remplazado por otra población.¹¹⁶

Por su parte H. Gross Espiell, considera posible extraer de las resoluciones de la Naciones Unidas el siguiente significado de pueblo:

Cualquier forma particular de comunidad humana unida por la conciencia y la voluntad de construir una unidad capaz de actuar en vistas a un porvenir común.¹¹⁷

De estas y las anteriores definiciones dadas del término “pueblo” se observa que los aspectos que caracterizan a las naciones coinciden con las que caracterizan a los pueblos, más esto no ocurre con el Estado; es distinto el Estado al que el derecho internacional se refiere ambiguamente al invocar el concepto de “pueblo” como sinónimo de “Estado soberano”. A nuestro juicio una nación o pueblo (que es lo mismo) con o sin Estado reconocido o no en el Derecho Internacional como en el Derecho estatal interno le asiste la facultad para el ejercicio de la autodeterminación, posiblemente no en los mismos e idénticos términos como lo ejercen los Estados soberanos. Es un principio, que no debe ser adjudicado como derecho exclusivo de los Estados en cuanto a estructuras organizativas de poder y gobierno, sino que, en tanto principio colectivo, también debe ser aplicado a los pueblos. Lo mismo ocurre con a las naciones indígenas, pues les asiste esta posibilidad; de facto, ejercen y reúnen los requisitos formales que exige el Derecho Internacional para ser titulares de ese principio de carácter colectivo, en donde las propuestas y alternativas son tareas de construcción urgentes, pues ya se encuentra estipulada una disposición de derecho internacional, en la “Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas”, que se encuentra como:

¹¹⁶ A. Cristecu. *Le droit à l'autodetermination: développement historique et actuel sur la base des instruments des Nations Unies*. Nueva York, Naciones Unidas, 1981, pp 100 -101.

¹¹⁷ H. Gross Espiell. *Le droit a l'autodetrmination: application des resolutions de l'Organisation des Nations Unies*. Nueva York, Naciones Unidas, 1979, p. 8.

Artículo 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Artículo 4. Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.¹¹⁸

Pero las divergencias vienen en las interpretaciones, por lo menos, en los siguientes dos aspectos que nos permitimos puntualizar:

1. Los pueblos indígenas no son reconocidos plenamente como sujetos de derecho internacional. Según las restricciones jurídicas y políticas del contexto mundial, el Estado, en cuanto estructura que tiene el dominio legítimo de la fuerza y el poder público sustentado no sólo en la teoría, sino también en la práctica, es el único sujeto del Derecho Internacional y sólo ellos pueden ser titulares del derecho a la libre determinación. Por esta razón, en la misma *Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas*, se establecen las siguientes restricciones o prohibiciones:

Artículo 46. 1. Nada de lo contenido en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que confiere a un Estado, pueblo, grupo o persona derecho alguno a participar en una actividad o realizar un acto contrarios a la Carta de las Naciones Unidas, ni se entenderá en el sentido de que autoriza o alienta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes.

En el mismo sentido se estipula en el Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo:

Artículo. 1.3. La utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

¹¹⁸ *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. ONU. 2007.

Las interpretaciones de estas disposiciones traen consigo el objetivo de negar el ejercicio pleno del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, es decir, tanto la Declaración como el Convenio pretenden aclarar que el concepto “pueblo” utilizado en estos ordenamientos no se debe confundir con la figura de Estado; por lo tanto, se sostiene que la libre determinación desde la soberanía, le asiste sólo a los Estados en tanto a estructuras investidas de poder público, mas no a las naciones que no ostentan algún tipo de poder independiente. Por esta razón, la Organización de las Naciones Unidas, más que una representación de pueblos, es una instancia de comunión de los poderes en sus diversas expresiones, tanto regionales y locales de los diversos continentes del mundo, dirigidos por las sociedades dominantes, sean éstas de mayorías o minorías, pues ejercen poder sobre las otras.

2. Los alcances y limitaciones del derecho a la libre determinación. Este principio adquirió gran relevancia internacional cuando el presidente norteamericano Wilson¹¹⁹ lo incluyó en sus famosos puntos en los que propugnaba las bases para la futura estabilidad de Europa. Durante los años de la primera guerra mundial, antes del debilitamiento por la defección de numerosos pueblos que consiguieron su independencia en 1919, el entonces movimiento cultural nacionalista que motivaba a dichas independencias vivió una fuerte exaltación. Los futuros tratados de paz que deberían de poner fin a la guerra ofrecían la oportunidad para muchas nacionalidades de acceder a la independencia o de ser integradas en su Estado natural. En este marco, en 1915 y 1916 tuvieron lugar en París y Lausana respectivamente la primera y segunda Conferencia de las Nacionalidades a las que acudieron representantes políticos de numerosos pueblos y minorías. Como resultado de dichas conferencias vio la luz el “Proyecto de Declaración de los Derechos de las Nacionalidades” que aspiraba a ser el corolario colectivo de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789. Ahí la libre determinación o autodeterminación se entiende por:

¹¹⁹ Wilson, Tomas Woodrow, 1856 – 1924, Presidente de los Estados Unidos de Norte América 1912, 1916 a 1921. Uno de los principales artífices del Tratado de Versalles y de la creación de la Sociedad de Naciones, al finalizar la primera guerra mundial.

...la capacidad que poblaciones suficientemente definidas desde un punto de vista étnico o cultural tienen para disponer de sí mismas, y el derecho que un pueblo tiene en un estado de elegirse la forma de gobierno.¹²⁰

Javier Ruy Pérez, plantea que la libre determinación se puede ejercer, tanto en su versión externa como en la interna, de muy diversas maneras:

Soberanía. En su vertiente externa la autodeterminación puede manifestarse mediante la independencia o secesión del territorio de un Estado, sea para convertirse él mismo en Estado, para unirse a otro ya existente o bien para que varios pueblos se unan entre ellos para formar uno nuevo.

Autonomía. En su versión interna puede concretarse en la decisión de un pueblo tomada de manera libre para continuar perteneciendo al Estado al que estaba integrado.¹²¹

Sobre la versión externa, pocos Estados reconocen la libre determinación en la vía de soberanía y, generalmente, es resultado de la desintegración de sus estructuras de poder, pues consideran que ceder a favor de los pueblos indígenas es atentar contra su propia integridad territorial y política. Normalmente el derecho de secesión es un asunto de derecho internacional y no es propio de los Estados, lo cual quiere decir que puede ejercerse por los pueblos que se consideran con derecho a ello. Cuando esto sucede generalmente se da en forma de rebelión interna y la autodeterminación adquiere la forma de soberanía. En esta línea existen otros argumentos del por qué el derecho a la autodeterminación no solo corresponda al Estado-nación, sino también a las naciones indígenas, tal como lo señala Segundo Ruiz Rodríguez:

Los pueblos que aún conservan en todo o en parte su Estado de hecho, como estructura de organización política y social, además su territorio, gobierno, población, sistema jurídico, identidad cultural, historia, religión, lengua, costumbres y cosmovisión propias, les permite

¹²⁰ Definición elaborada por, Carlos Baldi, en Norberto Bobbio y Nicola Matteucci. *Diccionario de Política*. Tomo a-j. Siglo XXI, 5ª. Edición, México 1987, pp. 124-128.

¹²¹ Véase, Javier Pérez Ruy. *Curso de Derecho Constitucional*, Ed. Marcial Pons, séptima edición Madrid 2000.

reclamar como pueblo el derecho universal y fundamental a la libre determinación vía soberanía y la constitución de un Estado.¹²²

Por su parte el autor Fernando Mariño Méndez, asume una posición interesante en sus estudios sobre la libre determinación, desde los valores y fundamentos de los derechos humanos:

La autodeterminación de los pueblos es una manifestación central de la realización de la democracia. Sólo la violación grave y sistemática de los derechos humanos de los miembros de la minoría podría hacer surgir el derecho de ésta (ya considerada a estos efectos como pueblo) a ejercer su autodeterminación al margen de los procedimientos y objetivos estrictamente de derecho estatal interno y, por lo tanto, a elegir la independencia y la creación de un nuevo Estado sobre la base única del derecho internacional.¹²³

Por otro lado, la versión interna como forma de ejercer la autodeterminación se convierte en autonomía; en la otra (externa), el pueblo se vuelve soberano él mismo, mientras que en la autonomía la soberanía radica en el pueblo que conforma el Estado-nación, en donde los pueblos indígenas son parte de la población general. Aquí algunos enfoques sobre el concepto de autonomía. Dice Eliseo Aja, que autonomía:

Etimológicamente, significa, poder para aprobar leyes, y en sentido amplio suele equipararse a autogobierno porque no solo son importantes las leyes sino también el conjunto de elementos que intervienen en las políticas públicas, como la dimensión de la administración y los recursos financieros.¹²⁴

Por su parte, Cesáreo Aguilera de Prat, considera la idea de autonomía como:

Una técnica concreta para descentralizar el poder político, su fundamento es la historia, la personalidad cultural y lingüística y la reivindicación plurisecular de todo un pueblo. La lucha

¹²² Segundo Ruiz Rodríguez. *Obra citada*, pp. 71-89.

¹²³ Fernando Mariño Méndez. *Naciones Unidas y el Derecho de Autodeterminación, balance y perspectivas*. F.M Mariño (ed.) 1996, pp. 89-90.

¹²⁴ Eliseo Aja, *El Estado Autonómico: federalismo y hechos diferenciales*. Alianza Editorial, Madrid 1999, pp.100-102.

por la democracia va inseparable de la autonomía y ambos factores dan a la sociedad civil una proyección superior, expresión de la profunda penetración en el tejido social de un pueblo. La autonomía es también un medio para democratizar el poder acercándolo a los ciudadanos para mejorar el funcionamiento de las administraciones públicas, para estimular las iniciativas y la competitividad y hasta para corregir desequilibrios territoriales, económicos y sociales pero solo como consecuencia derivada del principio general informativo previo.¹²⁵

Mientras que para el autor Héctor Díaz Polanco, por autonomía se entiende que:

Es un régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos.¹²⁶

Queda claro que la autonomía no se agota en la mera descentralización (atribución a órganos no centrales de un número mayor o menor de competencias), si no la articulación de todo un conjunto de relaciones de coordinación, incoordinación y supra - subordinación entre los diferentes órganos del Estado. De tal manera, siendo la autonomía una forma específica del ejercicio de la libre determinación, es decir, de la libertad de los pueblos para promover su pervivencia y proyecto futuro, este derecho puede asumir diversas formas y grados según las condiciones históricas en que se den. Dice el último autor citado:

Los rasgos específicos de la autonomía estarán determinados, de una parte, por la naturaleza histórica de la colectividad que la ejercerá, en tanto esta será el sujeto social que, con su acción, a fin de cuentas la convertirá en realidad histórica, y le dará vida cotidiana; y de otra, por el carácter sociopolítico del régimen estatal-nacional, en que cobrará existencia institucional y práctica, por cuanto la profundidad de las conquistas, las facultades asignadas y, en suma, el grado de autogobierno reconocido, en su despliegue concreto dependerá en gran medida de la orientación política y el sistema democrático vigentes.¹²⁷

¹²⁵ Cesáreo R. Aguilera De Prat, *Nacionalismo y Autonomías*. Editorial PPU, Barcelona 1993, p. 89.

¹²⁶ Héctor Díaz Polanco, *Autonomía Regional: La libre determinación de los pueblos indios*, Siglo XXI-UNAM, 1991, pp. 123 -130.

¹²⁷ *Ibíd*em, p. 135.

Por su parte, Pierre-Caps, no duda que las minorías también son candidatas a la autodeterminación de alguno u otra forma, al señalar que:

Las minorías son destinatarias también del derecho a la autodeterminación concebido en algunas de sus manifestaciones y, sobre todo, en el sentido de que este principio concedería a las minorías el derecho a disfrutar de un cierto grado de autonomía interna o, si se quiere, de autonomía externa nacional.¹²⁸

Ante estas dos visiones y vías posibles, y para el caso de los pueblos indígenas de México ¿qué tan lejos está de alcanzarse el ejercicio de la libre determinación? Parece una quimera, por ahora, el planteamiento de la vía externa (soberanía) porque, después de los siglos de dominación, no hay pueblo subyugado de México que adquiera potencialidad inmediata y genere las condiciones para aspirar a tal objetivo. Pero apelando a la historia, que nos ha demostrado nuestra compleja relación y realidad de una sociedad multicultural, y a la globalidad que nos exige entablar nuevas relaciones en la interculturalidad, consideramos que ahora es dirigirnos al reconocimiento, a la estructuración y a la operatividad para el ejercicio de la autonomía de las naciones indígenas.

Conscientes de la vigencia de un Estado mexicano homogéneo, la sociedad civil o los gobernados en general son quienes tienen el poder del consentimiento y de la aspiración para valorar los esfuerzos que hacen los descendientes de las culturas milenarias en su lucha por la pervivencia y prolongación cultural. Un ejemplo, de dignidad indígena, es el movimiento neozapatista de México (el Ejército Zapatista de Liberación Nacional). Por ahora, la libre determinación en la vía de la autonomía, es el que se ha estipulado como derecho colectivo en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y, para el caso local, en el artículo 3º de la Constitución del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo a favor de los pueblos indígenas. Ante un planteamiento jurídico-político que no está libre de dificultades para su instrumentación y operatividad práctica nuestra mirada no debe bajar, por un lado, en los seguimientos de la reforma del Estado y, por el otro, en la potencialidad de nuestras ideas, prácticas y realidades que en muchos momentos comienzan superar al Estado y su Derecho. Por ello es necesario y urgente formular los proyectos que

¹²⁸ S. Pirre-Caps. *¿pert-on parle actuellement d'un droit eoropéen des minorités?* Ed. AFDI, 1994. p. 79.

nos dirijan hacia los nuevos horizontes democráticos de los pueblos y ciudadanos desde la multiculturalidad.

CAPÍTULO SEGUNDO

Jurhimbekua

Principios y valores del pensamiento *p'urhépecha*

1. Hipótesis de las fuentes y fundamentos de la normatividad *p'urhépecha*

1.1 Consideraciones preliminares

Advertidos de la dificultad que representa el desarrollo de un trabajo con cierto contenido bilingüe (*p'urhépecha* – español), así como la amplitud y complejidad del tema; por ello, hemos delimitado el mismo al ejercicio hermenéutico conceptual para la reconstrucción de los principios y valores que fundamentan la concepción *p'urhépecha* de la normatividad social y política. Metodológicamente hablando, los planteamientos se sustentan, por un lado, con fuentes bibliográficas (filología) y, por el otro, con investigación de campo de carácter etnográfico, donde hemos considerado por lo menos, los siguientes pasos:

a) *Wandónskurhikua* – *diálogo*. En lengua originaria, sobre los principios fundamentales de la sabiduría *p'urhépecha* con personas mayores de diferentes localidades de las cuatro regiones de este pueblo.

b) *Karántskua* – *registro por escrito* (en *p'urhépecha*). Sobre el significado y entendimiento inmediato de las palabras por sus comuneros hablantes y su traducción al español.

c) *Erátsintskua* – *interpretación*. Análisis lingüístico y hermenéutico de los términos, a partir de la relación y ejercicio de significantes y significados¹²⁹; además, el uso contextual y social de los términos en el ámbito interno y en la relación intercultural. Actividad que en parte se realizó de manera grupal dentro de las ediciones del Taller de Cultura y Pensamiento *P'urhépecha* de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”.¹³⁰ Sin omitir el propio conocimiento de la cultura y de la lengua *p'urhépecha*.

¹²⁹ Su comprensión elemental. Significante: sonido, imagen, forma, denotación – signo – significante: idea, concepto, contenido y connotación.

¹³⁰ Actividad académica que comenzó en el año 2011 hasta la fecha, gracias a la gestión que realizó el Mtro. Raúl Garcés Noblecía ante el Consejo Técnico de la Facultad de Filosofía y; el consentimiento de los Directores

Sería relativamente menos problemático si para este objetivo de sistematización de un marco conceptual en lengua indígena se contara con vasta bibliografía, pero son pocos los textos existentes, los cuales tienen un valor enorme en esta tarea, ya que el contenido de los de este y los siguientes capítulos, esencialmente, está sustentado desde la tradición oral de conocimiento *p'urhépecha*.

Iniciemos con algunas reflexiones sobre las percepciones registradas en el pasado respecto de la antigua cultura *p'urhépecha* desde la perspectiva de los colonizadores de aquel tiempo (siglo XVI):

Yo no he hallado otra virtud, entre esta gente, si no es la liberalidad; que, en su tiempo, los señores tenían por enfrente ser escasos; y digo, que apenas hay otra virtud entre ellos, porque aun nombre propio para ninguna de las virtudes tienen, donde parece que no las obraban, porque para decir castidad, se ha de decir por rodeo en su lengua, y así de otras virtudes como es templanza, caridad, justicia, que aunque tengan algunos nombres, no las entienden, como carecía esta gente de libros...¹³¹

Usando la imaginación para retornar a la época del choque entre la sociedad europea con los naturales del actual continente americano, reflexionando sobre los acontecimientos, memorias y experiencia vivida, podríamos realizar múltiples interpretaciones de la cita anterior, cavilando que posiblemente fue la incomprensión, desconocimiento o la dolosa negación de los europeos para conocer, respetar e incorporar en favor de la nueva comunidad multicultural, la riqueza cultural propia del “nuevo mundo”; pues, como ésta y otras descripciones, las percepciones de los colonizadores sobre la antigua unidad política *p'urhépecha* de *mechuacan* sustentaron la justificación de la invasión y dominación. En el prólogo de la *Relación de Michoacán* del franciscano Fray Jerónimo de Alcalá¹³², quien da su propia interpretación según sus intereses, da cuenta, entre otras cosas, al Virrey Don Antonio

Dr. Eduardo González Di-pierro y Dr. Jaime Vieyra García, para que este taller se incorporara en la currícula académica y se coordinara por el postulante de este trabajo.

¹³¹ Fray Jerónimo de Alcalá. *Relación de las Ceremonias y Ritos y Población y Gobierno de los Indios de la Provincia de Michoacán*. Hecha al ilustrísimo señor Don Antonio de Mendoza, Virrey y Gobernador de ésta Nueva España. 1541. Prólogo, en la página número dos y renglón número 13. Transcripción del texto original, Moisés Franco Mendoza. Coordinador de edición y estudios. COLMICH A.C. Gobierno del Estado de Michoacán. Año 2000.

¹³² J. Benedict Warren. *Fray Jerónimo de Alcalá, Author of The Relación de Michoacán*. En “*The Américas*”, vol. XXVII, January, 1971 Washington, D.C.

de Mendoza, que no existía ni el más mínimo conocimiento de valores y desarrollo de las facultades humanas¹³³ entre los naturales del *mechuacán*, y que, sin embargo, se realizó el esfuerzo de relatar las cosas de la sociedad de los “indios”, objetos de esclavitud.

Mencionamos lo anterior porque demostraremos que dichas percepciones estuvieron equivocadas, ya sea por buena o mala intención. Lo importante es que en la actualidad sean superadas, no sólo por la sobrevivencia histórica mostrada por el pueblo *p'urhépecha*, sino por la vigencia de sus principios cosmogónicos, en tanto comunidad de cultura diferente a la sociedad occidental. De aquí nuestro esfuerzo para contribuir en la reconstitución del pensamiento *p'urhépecha*. *Tsikitantani - hacer retoñar*.

1.2. Hipótesis

Los diálogos en las comunidades con los sabios *p'urhépecha*, los insumos registrados del trabajo de campo y los ejercicios de análisis e interpretación grupal (en el Taller de Cultura y Pensamiento *P'urhépecha*) sobre el *corpus* conceptual concentrado dio lugar a la necesaria configuración de un esquema ilustrativo para ordenar la exposición de ideas; también para los efectos metodológicos de sistematización, dado que esta investigación, por una parte, se constituye con la argumentación de conocimientos de tradición oral y vivencial y, por otra, con elementos de carácter filológico con la poca bibliografía existente en la materia. Se trata del ejercicio de reconstrucción, si no de la filosofía, de la sabiduría *p'urhépecha*, en cuyo proceso los ejes rectores de la investigación recaen en el uso de la lengua, el diálogo, el análisis lingüístico y hermenéutico conceptual. Priorizándose no sólo el análisis de los aspectos morfológicos de los términos, sino la interpretación y argumentación en tanto ideas y experiencias, en su espacio (*in-situ*) y en la dimensión de intercambio (*ex-situ*).

De esta manera, en la aspiración de construcción teórica de nuestra propuesta fue necesario identificar y estudiar, en primera instancia, un conjunto básico de principios rectores. Por ello, comenzamos con la delineación del polígono en el que colocamos nuestros conceptos, para abordar el conocimiento indígena (objeto de estudio). También la

¹³³ Entendiendo como facultades humanas, las capacidades cognoscitivas como las virtudes del razonamiento, entendimiento, saber, conocimiento, emisión de juicios y demás atributos de la intelectualidad del ser humano, cuyas definiciones universalizadas de éstas es abundante en la filosofía y otras disciplinas.

identificación y ubicación, por lo menos, de cuatro esferas que conforman el núcleo del pensamiento *p'urhépecha*. Para ello, con algunas lecturas que iremos citando, formularemos una hipótesis y construiremos esquemas ilustrativos a partir de los cuales deseamos explicar y hacer nuestras interpretaciones en la búsqueda de los fundamentos de la normatividad social y política de la cultura *p'urhépecha*.

Hipótesis

Las fuentes y fundamentos filosóficos de la normatividad social y política de la nación *p'urhépecha* contemporánea se pueden estudiar, sistematizar y comprender bajo la presuposición *jurhimbekua jingoni jurámukua – gobernanza con armonía comunitaria*: una forma de organización y gobernación guiada con principios rectores y valores de carácter espiritual, cognitivo, moral y políticos, que ha contribuido en la sobrevivencia de la “tradicción” *p'urhépecha* y representa la garantía para la prolongación de la unidad política y cultural de este pueblo originario.

A) *Jurhimbekua - armonía comunitaria*. Con esta hipótesis, se sostiene que bajo el concepto *jurhimbekua*, yace un esquema de pensamiento político y normativo *p'urhépecha*. Esquema que se sustenta en cuatro esferas de comprensión: 1) *surukua*, la esfera ideológica de la tradición, 2) *uandáskukua*, la esfera cognitiva de los principios rectores y valores, 3) *iréhekua*, la esfera del orden socio-político, y 4) *jurámukata*, la esfera del orden normativo. (Ilustración 1).

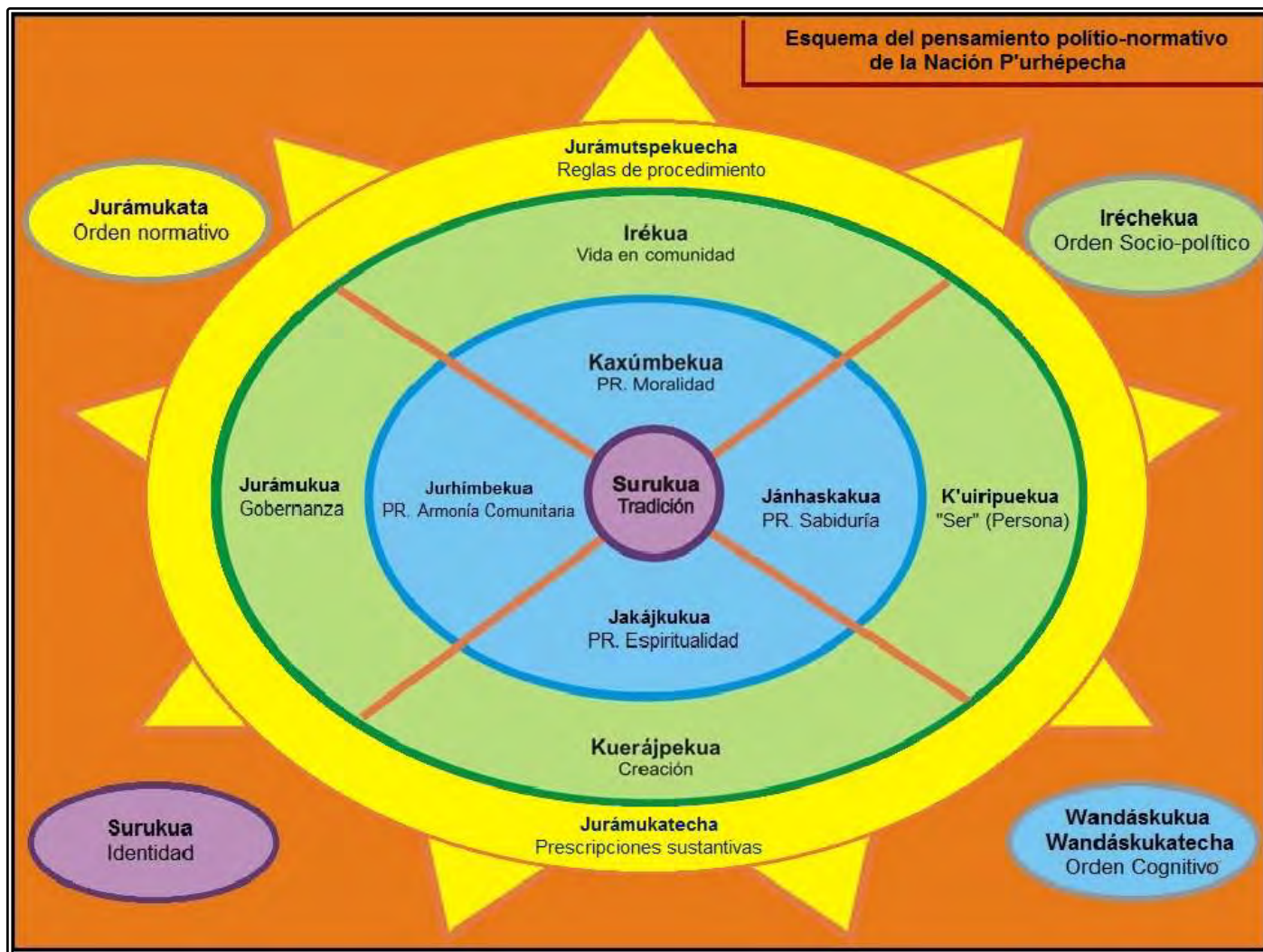


Ilustración 2.

Jurhímbekua. Esquema del pensamiento político-normativo p'urhépecha

B) Jurámukua – gobernanza. Nuestra hipótesis contempla, que dentro de dicho esquema, específicamente en la tercera esfera del orden socio-político (*iréchékua*), se ubica el concepto *jurámukua – gobernanza*, que es la concepción y praxis de las reglas de organización, gobernación y ejercicio de autoridad en la comunidad *p'urhépecha*. En tanto estructura de carácter procedimental, ocupa una posición intermedia entre los principios y valores del orden cognitivo (*wandáskukua*) que epistemológicamente la fundamentan y las reglas sustantivas y procedimentales del orden normativo (*jurámukata*) que la rigen. Es el espacio de interpretación, recreación y ejercicio de las prescripciones que rigen el ámbito

social y político de la comunidad *p'urhépecha*. Uno de los engranes que mantienen vigente la *surukua* – tradición en su aspecto específico de la vida organizativa.

Jurámukua, como mandamiento y organización en sus ámbitos local-comunitario, regional y nacional indígena, posee elementos propios que rigen el autogobierno y las formas de regulación interna, a partir de los cuales se sustenta una idea particular de “ejercicio de autoridad”. Las columnas fundamentales de *jurámukua* son: la participación directa del *ireti* – *comunero* en sus instituciones, en el sistema de cargos, en la observancia de las reglas generales, personales y valores de carácter moral. Estos y todos los demás aspectos relativos a la participación, la contribución (servicio), cumplimiento de responsabilidades y disfrute de los merecimientos dentro de la comunidad, se rigen bajo el principio rector de *jurhimbekua* – armonía política. Aquí una ilustración de la estructura local-comunitaria de *jurámukua*. (Ilustración 2)

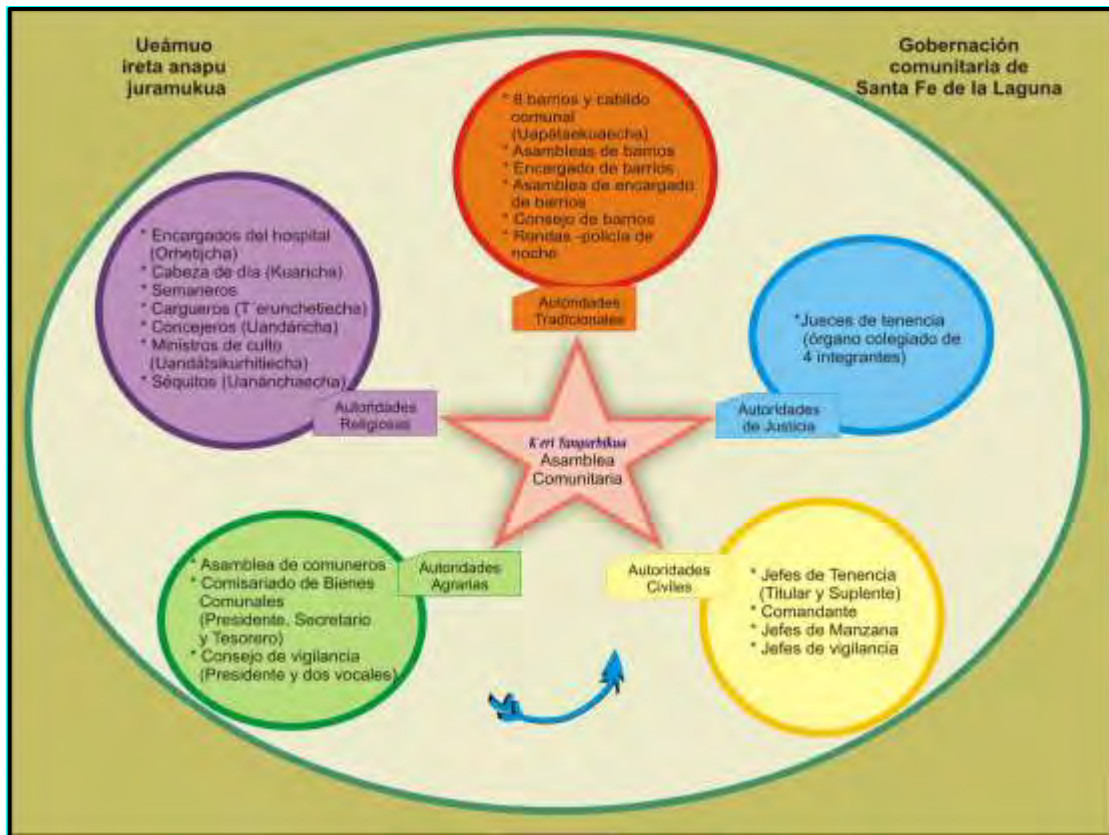


Ilustración 3.

Jurámukua. Estructura de organización y gobernanza de Santa Fe de la Laguna

Por lo anterior, se postula como medio para dialogar sobre los poderes y gobiernos locales indígenas y su relación con los del marco estatalista, es decir, el contexto multicultural en el que se entienden las relaciones de poder. Se estudia su aspecto semántico y epistemológico, dado que representa la posibilidad de una ideología y práctica del “mandamiento y organización con armonía comunitaria”. Se revela que persigue el propósito de la *sési irekua* – *saber / buen vivir*. Que es un instrumento para la argumentación epistémica muy particular del ambiguo término “usos y costumbres” indígenas y como su evolución, vigencia, uso e interpretación intercultural representa la posibilidad para ser puente en el diálogo, conocimiento y establecimiento de una nueva relación intercultural entre la nación *p’urhépecha*, sociedad mayoritaria y Estado. De esta manera, *jurámukua* nos aporta sus propios elementos “no occidentales” de reflexión.

C) *Jurámukata* – *normatividad*. La parte final de la hipótesis postula el término *Jurámukata*, que en singular significa *idea o sentimiento prescrito a través de la palabra*, para estudiar la normatividad de tradición oral, la cual se conforma por dos tipos de reglas: 1) *jurámukatecha* - *prescripciones de carácter sustantivo* en atención a sus fuentes y contenidos desde las cuales se recrean y prescriben, y 2) *jurámutspekuecha* – *reglas de carácter procedimental*, que rigen los medios, formas, instancias y competencias para hacer valer las prescripciones sustantivas, así como para hacer cumplir las determinaciones que toman las autoridades comunitarias. Tal como se muestra en el siguiente esquema. (Ilustración 3).

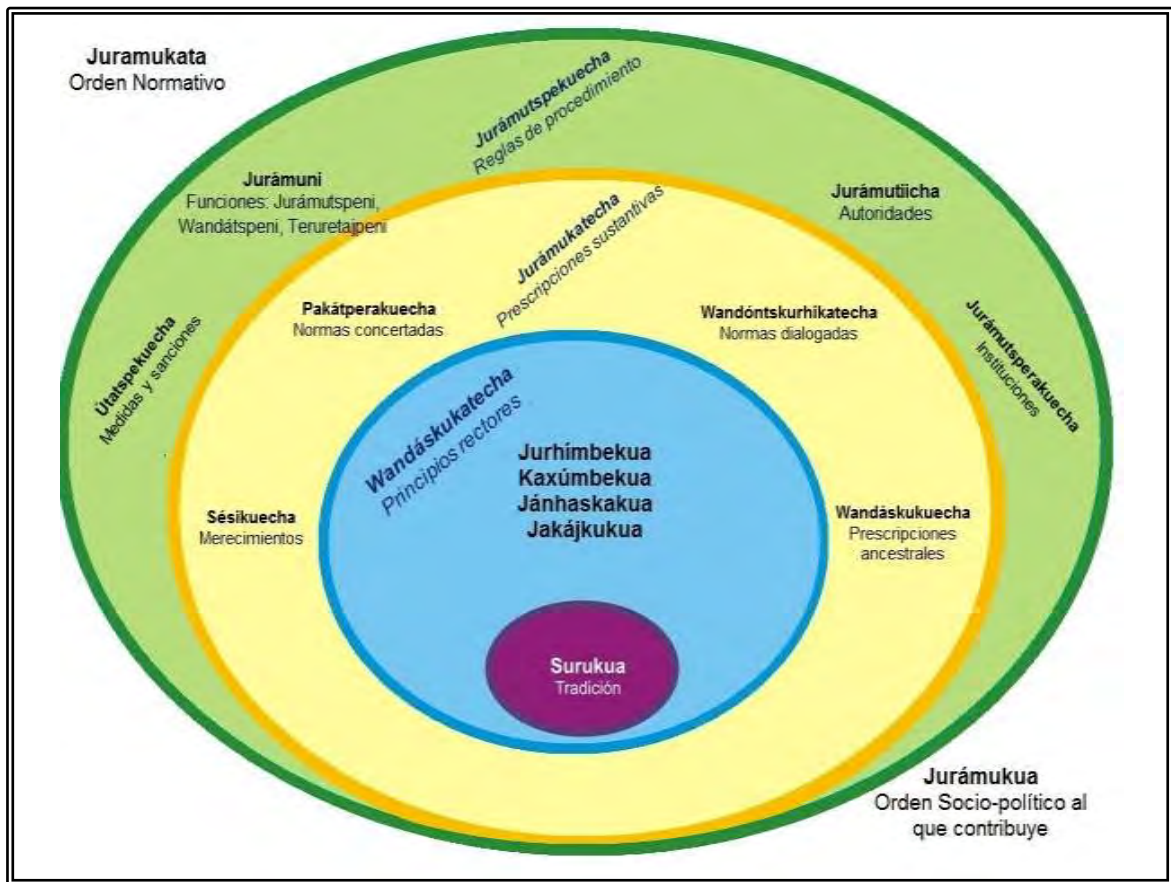


Ilustración 4.

Jurámukata. Orden Normativo P'urhépecha

a) **Jurámukatecha - Prescripciones sustantivas.** Son aquellas reglas o mandatos de palabra que tienen sus fuentes en y desde los órganos de autoridad a partir de las interpretaciones que hacen las autoridades en los casos y hechos concretos, y que se van determinando como normas generales, desde su análisis en las instancias correspondientes, ya sea ante la asamblea comunitaria, autoridad agraria, civil, tradicional, religiosa y “jurisdiccional”. Estas se conforman por un conjunto de prescripciones: unas de carácter general y otras de carácter personal, las cuales se denominan e identifican de la siguiente manera. Ilustración 4.

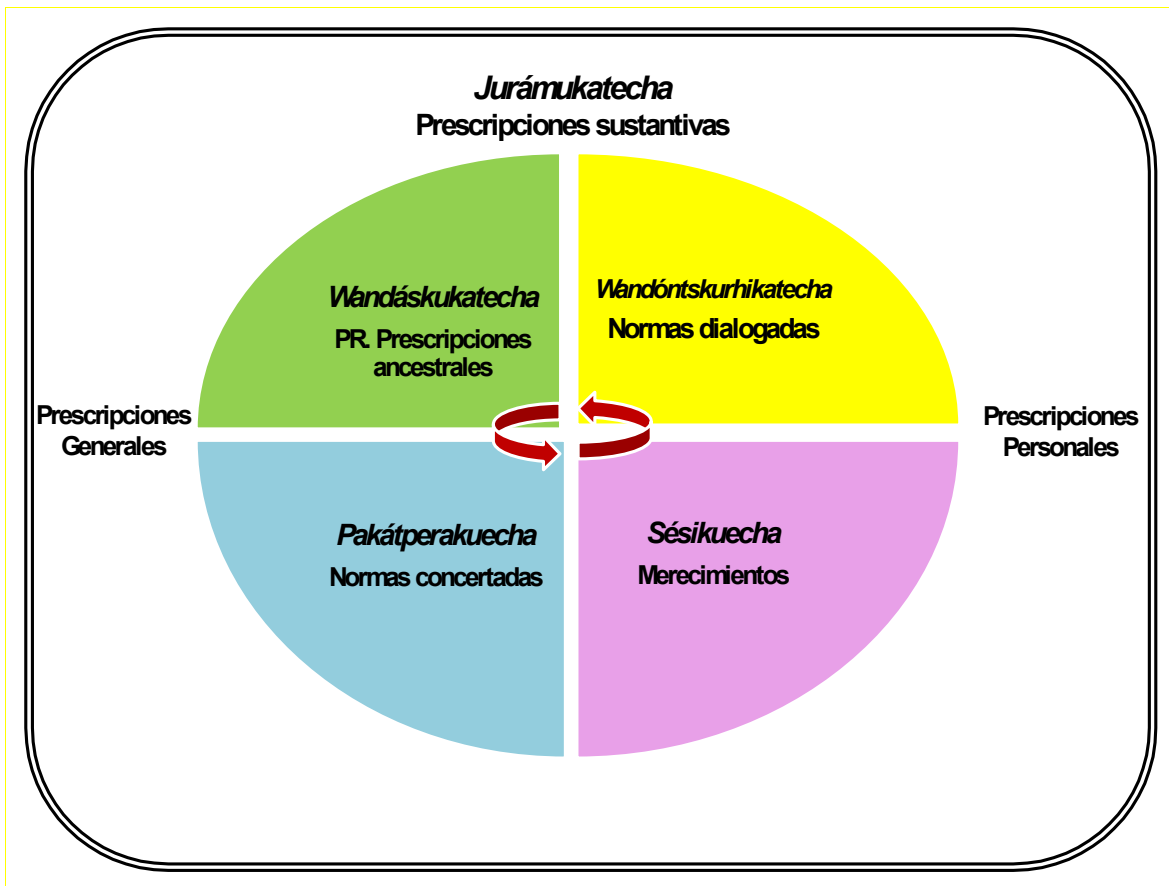


Ilustración 5.

Jurámukatecha. Prescripciones sustantivas

b) *Jurámutspekuecha – Reglas de procedimiento.* Son las que rigen los medios, formas, instancias y competencias para hacer valer las prescripciones sustantivas, así como para hacer cumplir las determinaciones que toman las autoridades comunitarias. Reglas institucionalizadas a través de la práctica y revitalizadas en la oralidad; tangibles, actuadas y de constante innovación en los casos y situaciones concretas de la vida comunitaria. Estas reglas vinculan a las instituciones, a los órganos de autoridad y a toda instancia convencional interna cuya función sea el de prevenir, procurar y mediar los conflictos de intereses personales y generales; tienen un papel de intérpretes de las normas sustantivas, estableciendo los criterios, medidas y sanciones que se aplican. Estas normas procedimentales se clasifican de acuerdo al siguiente orden. Ilustración 5.

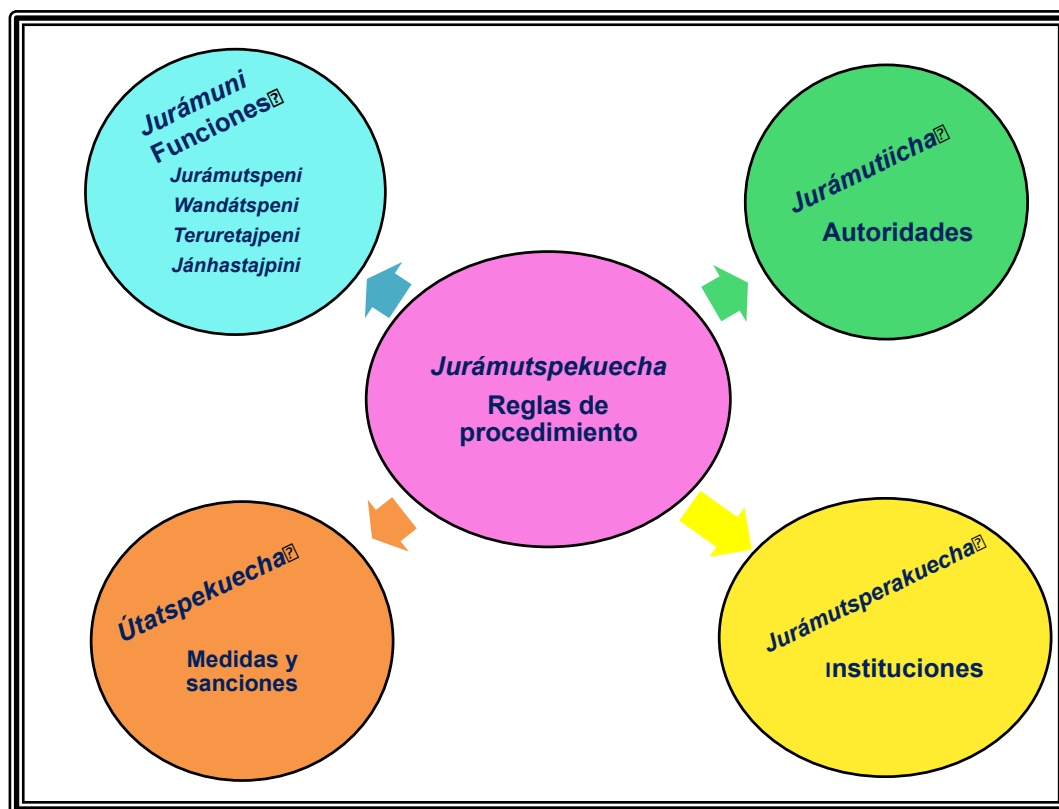


Ilustración 6.

Jurámutspekuecha. Reglas de procedimiento

Cada una de las esferas, ilustraciones y conceptos de esta hipótesis sobre la estructura del pensamiento normativo *p'urhépecha* se estudian en sus apartados correspondientes con un conjunto amplio de *corpus* verbal, nutrido con otros conceptos, que reflejan las concepciones tanto ancestrales y actuales sobre el conocimiento e interpretación de los fenómenos sociales de la realidad indígena. Desde aquí se puede abordar una compleja red de conceptos cuyas interrelaciones conforman un pensamiento holístico,¹³⁴ muy difícil de manejarlos como categorías aisladas. De ahí, nuestra aceptación sobre la dificultad que se nos presenta responder la interrogante ¿cómo configurar esquemáticamente para su

¹³⁴ Atendiendo al holismo, en cuanto posición metodológica y epistemológica que postula cómo los sistemas (ya sean físicos, biológicos, sociales, económicos, mentales, lingüísticos, etc.) y sus propiedades, deben ser analizados en su conjunto y no solo a través de las partes que los componen, pero aún consideradas éstas separadamente. Análisis y observación del sistema como un *todo* integrado y global que en definitiva determina cómo se comportan las partes mientras, un mero análisis de éstas, no puede explicar por completo el funcionamiento del todo. El holismo considera que el "todo" es un sistema más complejo que una simple suma de sus elementos constituyentes o, en otras palabras, que su naturaleza como ente no es derivable de sus elementos constituyentes. El holismo defiende el sinergismo entre las partes y no la individualidad de cada una.

explicación, esa epistemología de tradición oral y vivencial? He aquí nuestro esfuerzo, en aras de registrar algunos códigos, tan necesarios para el refortalecimiento de la propia cultura *p'urhépecha*, como para la contribución hacia las reflexiones filosóficas de la realidad humana pluricultural.

A manera de presuposición, podemos señalar que dicha estructura ideológica y su *corpus* conceptual, forma parte del núcleo duro del pensamiento político-normativo de la tradición *p'urhépecha*.

1.3. *Surukua*. La esfera ideológica de la tradición

Hemos retomado el término *surukua*, como categoría conceptual previamente tratado por el autor Moisés Franco Mendoza, en su trabajo: *Siruki. La tradición entre los p'urhépecha*.¹³⁵ La expresión *siruki* del citado autor y *surukua* acorde a nuestra pronunciación, es la misma palabra.¹³⁶ El autor hace precisiones particulares, identificando cada vocablo registrado desde el siglo XVI y en los diccionarios actuales que expresan la idea de prolongación como: *siruni, siruri, siruqua, sirukua, siruqui, siruki, sirureni y surukua*. Así, acorde al idiolecto de su región y los registros localizados, centra el término *siruki* para abordar la idea de tradición en la cultura *p'urhépecha*.¹³⁷ Por nuestra parte, usaremos la expresión *surukua*, acatando el idiolecto regional de la lengua *p'urhépecha* de la sierra baja (comunidades de los municipios de Uruapan, Nahuátzen, Cherán y Tingambato).¹³⁸

Ahora bien, procedemos a la descripción de este término, comenzando por el análisis y planteamientos que hace el citado autor, luego la postulación de otros elementos acorde a las ideas que poseen los habitantes y hablantes de la lengua en las comunidades en relación a la palabra; finalmente, hacer nuestras propias interpretaciones.

¹³⁵ Véase, Moisés Franco Mendoza. "Siruki. La tradición entre los p'urhépecha". En *Relaciones. Estudio de Historia y Sociedad*. No. 59, Revista Trimestral, Colegio de Michoacán. Verano de 1994. Pp. 209–238.

¹³⁶ Siruki se pronuncia en la región y comunidad de Pamatácuaro, municipio de Los Reyes y; Surukua en la región y comunidad de Comachuén, Municipios de Nahuátzen, Michoacán.

¹³⁷ *Siruqua* – linaje, casta generación; *siruqua eni* – ser casta, ser generación; *siruqua etspeni* – serles pariente, o de su linaje; *siruqua eponi* – venirles de casta, y linia rrecta; *siruni* – echar rama la calabaza; *siruri* – vid, viña, vuas; en el Diccionario Grande Tomo II, p. 505, y otras fuentes que señala Moisés Franco. Obra, citada p. 214.

¹³⁸ Considerando que entre los vocablos actuales *sirukua* o *surukua*, se trata del mismo concepto. Si se quiere también, atendiendo a los registros como: *siruqua* – linaje, casta generación, en el Diccionario Grande Tomo II. P. 505; y *surukua* – linaje, guía, registrado en el *Diccionario de la Lengua Phorhepecha*, de Pablo Velázquez. México, FCE, 1978.

Señala Moisés Franco que el término *siruki* postulado como categoría conceptual de análisis puede constituir la idea y acción de la “tradición *p’urhépecha*”, entendida como prolongación de la existencia y construcción de la propia realidad. Además, para conocer y entender esa particular realidad, una de las vías de acceso es la lengua y se requiere al menos de un “corpus verbal” básico, como punto de partida hacia el acercamiento y comprensión del pensamiento *p’urhépecha*. Haciendo uso también de aquella capacidad analógica de la *k’uaníentskua - metáfora* (comparación, semejanza e imaginación por la especificidad de la lengua *p’urhépecha*¹³⁹) y su habilidad de recurrir a la ejemplaridad de la naturaleza y sus fenómenos para la interpretación de la realidad y transmisión de los conocimientos.

Pero hagamos un paréntesis, respecto a este aspecto de lo metafórico, como característica de la lengua *p’urhépecha*. Nos permitimos introducir una inquietud, en concordancia con lo que señala el autor Fernando Zamora Águila, quien señala:

No es que una lengua indígena u originaria (en este caso la *p’urhépecha*), sea metáfora o metafórica, ésta apreciación es meramente externa, viene desde el pensamiento racionalista del lenguaje, del egocentrismo intelectual; no obstante, para los propios, es expresión de su realidad, pues la concepción del ser humano indígena, no está desenraizada de la naturaleza, a diferencia de las construcciones abstractas, como el concepto individuo en el mundo occidental; por lo que ella, la naturaleza, constituye el gran libro que leer e interpretar, pues ella misma es el curso y realidad del ser humano natural.¹⁴⁰

Por lo que recomienda desarrollar los argumentos desde el relativismo lingüístico, donde se concibe la “palabra” como marco de realidad y concepción del mundo. Para esta concepción relativista, la lengua no representa nunca los objetos, sino los conceptos sobre los objetos: cada designación distinta del mismo objeto produce un concepto distinto; cada

¹³⁹ Término del siglo XVI, rescatado por los estudiosos del pueblo *p’urhépecha*, grupo *K’uanískuaiarani*. En *Siruki*, Moisés Franco, señala que esta palabra es muy citada por Maturino Gilberti en su obra *Diálogos de la Doctrina Christiana, en la Lengua de Mechuaca*; como medio que detectó y se adjudicó para que a través de la comparación, la semejanza y metáfora pudiera explicar la nueva religión a los naturales. *Ibidem*, P. 213.

¹⁴⁰ Conclusiones del Dr. Fernando Zamora Águila, en la entrevista personal y diálogo sobre el tema de las lenguas originarias y los enfoques sobre la teoría del lenguaje. Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, Morelia, Mich; 15 de marzo de 2011.

lengua forma sus conceptos a su manera y es rica en conceptos de determinada especie. Interpretando a Humboldt a quien cita en su obra, señala:

En cada lengua está inscrita una manera de entender el mundo (...) Cada lengua traza en torno al pueblo que pertenece un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de otra. Por eso aprender una lengua extraña debería comportar la obtención de un nuevo punto de vista.¹⁴¹

Con relación a la metáfora, por su parte, dice Moisés Franco, que el *p'urhépecha* hace comparaciones tácitas de una idea con otra, en virtud de la relación de semejanza que hay entre las dos, y señala:

Por ejemplo, para expresar la idea de linaje utiliza la figura de una planta que tiene guías y cuyas ramas se extienden prolongadamente. En su lengua dice: *siruri*, *siruki* o *sirukua*; y tener linaje corresponde a *siruki jatsini*, es decir, tener una prolongación o extensión indefinida en el tiempo y espacio, a la manera de una planta como la hiedra o una vid. El corpus verbal y la metáfora... Por ellas podemos llegar a determinar que el *p'urhépecha* ha estructurado el pensamiento sobre su tradición, bajo el concepto de "prolongación activa".¹⁴²

De ambos autores se complementan nuestras ideas. Por un lado, con Moisés Franco se ratifica que el pensamiento *p'urhépecha* y su lengua está plenamente vinculado con los fenómenos de la naturaleza y, con Fernando Zamora, se precisa que sus términos son auténticos conceptos que interpretan el marco de realidad y concepción del mundo. Así retomando las explicaciones de la idea de "prolongación activa", al respecto continúa el primero de los autores:

No es suficiente conocer el significado del vocabulario, como un objeto aislado del sujeto que lo tiene y lo usa. En otras palabras, sólo cuando el corpus verbal es convertido en expresión

¹⁴¹ Véase, Fernando Zamora Águila. *Filosofía de la imagen. Lengua, imagen y representación*. Capítulo I. Logocentrismo. Pp. 29-51. Y a Wilhem Von Humboldt. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, 1836.

¹⁴² Moisés Franco Mendoza. Op. cit., p. 213

vital y acción continua, nos da la posibilidad de fundamentar la equivalencia entre el concepto de “prolongación” y “tradición”.¹⁴³

Precisa que vida y palabra en el mundo *p'urhépecha* no pueden disociarse sin riesgo de no llegar a entender su pensamiento; además de que la traducción del pensamiento no consiste solamente en tomar vocablos y darles un significado, sino transmitir por la palabra el estilo de la propia existencia, ante quien se pretende mostrar ese pensamiento, de allí que cita el concepto *tzípekuarhita* como la expresión vital. Sobre los elementos de la tradición, en tanto a pensamiento y acción, señala que se conforma con dos aspectos complementarios, la “prolongación y la “facticidad de la prolongación” a través de actos concretos, donde hace su planteamiento de lo que el *p'urhépecha* llama “*el costumbre*”. Este como la prolongación presente y actuante que da sentido a la acción humana y funciona como su eje. Dice:

Quando la persona participa de esa prolongación por estar incorporada a ella, adquiere su identidad y por ésta, forma comunidad con los demás que participan de la misma identidad.¹⁴⁴

Por lo que, uno de los contenidos de la tradición *p'urhépecha* es la “identidad” y en un orden lógico tal vez es el primero porque da presencia a la persona en una doble proyección, que se distingue en: a) como individuo actuante dentro del grupo y b) como grupo formando comunidad frente al “otro” (no *p'urhépecha*). Por lo tanto, individuo y grupo cohesionados por el elemento *siruki*, dan origen a una nueva entidad, “la comunidad general”, lo que sería la nación *p'urhépecha*, que es digna de prolongarse a través del tiempo y espacio. Además, reconociendo que no es el único pueblo en la tierra, por lo que plantea, que resulta ético que el “otro” le reconozca su existencia, su identidad, su comunidad y su autodeterminación en tanto “reconocimiento” de su propia manera de ser; así en la medida en que el “otro” le reconozca esto, en esa medida el “otro” también es humano.

El otro contenido importante de *siruki* es la honorabilidad, que conduce y fortalece a la “resistencia” cuando se le niega el reconocimiento. *No isku ne meni* dice el autor, y estamos plenamente de acuerdo, que dicha expresión reclama *el no ser cualquier persona, familia o pueblo, sino ser representativo como sujetos con dignidad*, de ahí la demanda de la

¹⁴³ Ibídem. P. 215.

¹⁴⁴ Ibídem. P. 216

autonomía, porque su “honorabilidad” no podría darse ni practicarse si no es dentro de su contexto de tradición, con una identidad propia que se manifiesta en la comunidad. Por eso la comunidad (*ireta*) y la nación (*iréhekua*), tienen como fin mantener la presencia de su prolongación. Idea, a la cual nosotros designaríamos con la palabra *irékapani – morar en el tiempo*.

Entonces, la tradición es una prolongación que arranca del pasado y se dirige hacia el futuro, partiendo de un origen, “algo” que se extiende en el tiempo y camina con él, que tiene dinamismo, pero escapa de los sentidos como algo tangible, visible o audible, aunque sin embargo, es asible como una base o sustento, cuando el grupo social encuentra en él, precisamente, el apoyo para manifestarse en determinadas conductas o actos. En la *irekua – vida en comunidad*, se activa y dinamiza la prolongación, da sentido a la vida, a la muerte, a la religión, a la política, a las reglas, a las costumbres etc. La ausencia de los actos cotidianos, producirían el abandono, el olvido o la pérdida de esa “prolongación”.

Siguiendo al autor Franco, nos da entender que la continuidad de la “prolongación”, es lo que ha permitido al pueblo *p’urhépecha* en la historia mantenerse frente a otros pueblos, con una presencia propia que lo hace diferente, puesto que va más allá de una simple coexistencia. Es la acumulación de experiencia como garantía para que se mantenga en el devenir “prolongación presente y dinámica”, así una imagen de la idea de prolongación sería una planta “trepadora”, a su vez, la imagen de esta idea nos induce a buscar el concepto propiamente hablado y su forma de expresión. Sin duda la voz *siruki* expresa la tradición.¹⁴⁵

Ahora bien, abonando ideas y argumentos, ejemplifiquemos el concepto con otras expresiones (apoyadas con un corpus verbal), de acuerdo a las concepciones actuales sobre la idea de *surukua*, se muestra la entrevista realizada a un grupo de la comunidad de Comachuén, llamados por el sacerdote del lugar “rezanderos”; en realidad se trata de los *wandátsikurhiticha - los que hacen culto a la palabra y pensamiento sagrados*. Ellos son los auténticos consejeros espirituales, hombres y mujeres con autoridad moral, encabezados por un *wandari – consejero mayor*, Tatá Benjamín Patiapa Chávez, del grupo de acción católica llamado “Guadalupanos”, integrado por médicos tradicionales, campesinos, carpinteros y amas de casa, todos *tateecha ka naneecha - mayores con experiencia y sabiduría*.¹⁴⁶ En el

¹⁴⁵ *Ibidem*. P. 219.

¹⁴⁶ En esta comunidad existe una tradición de grupos de acción católica, cuyos objetivos de éstos, no sólo se limitan a las actividades y celebraciones de culto católico, sino que son escuelas de adiestramiento para la

diálogo, consulté *¿ambe arhikuekasini surukua* - qué significa la palabra *surukua*?

Responden:

Chachkajtsi mitiskia, surukua jindesti yamu jasĩ tsikikua enga surupajka, eska t'íkatsiiri ka apupuuri ka sutuniiri surukua, ka yamu jasĩ irekua eska juchá k'uiripuecheri ka ireteeri enga yóskapajka ka xirangua jatsipajka ka chúnkutamapajka tsikintapani.

Bueno, usted lo sabe, surukua es toda forma de vida que prolonga en forma de una guía, como la guía de la calabaza, del chayote y de la zarzamora, y toda forma de vida, como la nuestra, de las personas y de la comunidad que se va prolongando, generando raíz y que al mismo tiempo va retoñando.¹⁴⁷

Entonces preguntamos con más precisión, según nuestros intereses de aproximación al pensamiento *p'urhépecha* *¿Ka ambeski p'urhépecha surukua* - y que *surukua* *p'urhépecha*? Sin ninguna complicación nos responden:

Imá jindestichkia sándaru k'eri ambe, jindesti juchari túa anapu yurhiri k'uiripuekua, juchari xirangua ixú anapuecheri, juchari túa ka yásĩ anapu ireta, juchari jakájkukuecha, jánhaskakuecha ka p'indekuecha ambe engaksĩ chúnkumani jaká. Jindesti juchari surukua, engasĩ warhipajka ka kueránhapantanksĩ juchá k'uiripu p'urhépechecha.

Eso es algo más grande, es nuestra antigua sangre que traemos como personas (linaje), nuestra raíz de los que somos de aquí, nuestra antigua y actual comunidad, nuestras creencias, conocimientos y costumbres que estamos siguiendo. Es nuestra guía, el ir muriendo y a la vez que nos vuelvan a liberar (nacer) a nosotros como gente p'urhépecha.¹⁴⁸

Compartiendo con dicho grupo, las ideas de nuestra aspiración por reconstruir y describir la concepción de *suruku*, como uno de los principios rectores del pensamiento y acción en la vida y ser *p'urhépecha*. La primera recomendación de los mayores es, que

instrucción y legitimación de consejeros, oradores, rezanderos y autoridades con cierta investidura moral para su intervención en las actividades festivas, ceremoniales y rituales de las creencias y espiritualidad indígena, requeridas en las ceremonias de matrimonio, nacimiento, funerales, compadrazgo, sucesión de cargos políticos y otros.

¹⁴⁷ Diálogos en las sesiones de orientación a los que van a ser padrinos de matrimonio, bautismo y otros, ante el grupo Guadalupanos, consejeros. 24 de junio de 2011, parroquia de la Comunidad de Comachuén, Municipio de Nahuátzen.

¹⁴⁸ Resumen de la exposición de Tatá Benjamín Patiapa Chávez, a quien le dieron la palabra como consejero mayor, para responder la pregunta sobre *surukua*. En la sesión del día 24 de junio de 2011.

debemos iniciar por preguntarnos algunos aspectos fundamentales como *¿ambeski p'urhépecheni – que es “ser” p'urhépecha?* Que para poder responder sobre *surukua*, es necesario, primero, retornar a la conciencia sobre *¿néskiksī juchá – quiénes somos?* Es decir, que no basta, que se sentencie la autodeterminación *juchá p'urhépecha surukua jatsiska o jataska – nosotros tenemos linaje o sangre p'urhépecha*, ya que la manifestación de una descendencia biológica e identitaria en estos tiempos no es suficiente como antes que los comuneros obedecían y sentían conforme a la *kaxúmbekua – moralidad y pertenencia*, tenían conciencia de pertenecer a la comunidad; por lo tanto, en la actualidad, considerarse *p'urhépecha*, implica reflexionar, decir y hacer o actuar como tal.

Irékapani juchari surukua erástikuani, ka imá surukua erátsikua ambe jindesti, míteni juchari jakájkukuechani, jánhaskakuechani, kaxúmbekuechani ka jurhimpekuechani, engasī xanhatajka juchari irekuani.

Morar en el tiempo nuestra guía de pensamiento y esa guía de pensamiento es conocer nuestras creencias, experiencias, conductas y reglas, que orientan nuestra vida en comunidad.¹⁴⁹

Irékapani es continuar la vida y la acción de seguir la tradición. *Mítene* es tener conocimiento sobre los principios y valores de la tradición, que implica reflexionarlos y ejercerlos; *mítene*, es conocimiento vivencial y experiencia acumulada. De esta manera, la expresión *irékapani juchar surukua erátsikuani* es la comprensión de la doble esencia de la tradición: *surukua* como conocimiento y como sentimiento (*p'ikuarhinhikua*), así como, inseparablemente, la convicción de identidad y pertenencia a la comunidad. Es por eso, que Moisés Franco, también afirma:

De manera que si la persona no conoce su prolongación, que desde luego también lleva la idea de pertenencia, difícilmente puede expresar su identidad. En cambio, si la persona en cuanto expresión de una prolongación, conoce su origen, la acepta y la reafirma, entonces

¹⁴⁹ Sentencias claras que se externaron en la plática, y que nos dieron la posibilidad de esquematizar una estructura de interpretación, como propuesta, sobre el pensamiento normativo *p'urhépecha* con base a la concepción de *surukua* y sus valores.

tiene la capacidad de transmitir en sus descendientes la “prolongación” no solo por vía de linaje, es decir, biológicamente, sino a la vez por vía de conocimiento.¹⁵⁰

La pregunta ¿quiénes somos? es fundamental para el *p'urhépecha* en tanto ser social y ser pensante dentro de un contexto cultural; de ahí la importancia de la oralidad y memoria colectiva de cada generación, para transmitir los conocimientos y la conciencia de identidad, a pesar de la temporalidad y borrosidad de la memoria misma. La mayoría de los *Uandáriicha* – los que dirigen la palabra sagrada, con quienes hemos sostenido conversaciones, expresan que antes cada familia, cada comunidad y cada región se auto identificaban según las condiciones geográficas o lugares en que vivían, los modos de vida y oficios que desempeñaban, como criterios que configura también la *surukua* como linaje, de pertenencia a una familia y a un lugar de origen. Sólo por citar un ejemplo; una pequeña parte, de un relato que nos transmitió, el *Uandari* Tatá Benjamín Patiapa, dice:

Juchari túa anapuecha wánikua surukuespti, wandangantasindi eska jiní jurhíaskanda isĩ, irékasptiksĩ juchari pírindeecha, ka jimá jájtakurini huétama anapuecha; ixu japundarhu isĩ jinieanicha, tsintsunicha, wacusecha; ka jiní tsakapendu isĩ tírindeecha; ka juchasĩ juátarhu anapuecha peenka jindekaksĩ wanhasĩ wájpecha. Ka juchari echeri, úkua ka jánhaskakua jimbo, wandángasindi eska juchá juátarhu anapuecha jindeska p'úkúri kuáriicha o p'úkúrhikuarhicha, juchari p'úkúnditani jimbo. Yontiki anapu k'ératicha wandaxempti eska juchá p'urhépechecha jindeska k'uiusĩ wájpecheri pakáratecha, ka jurhíatani arhixeramptiksĩ k'uiusĩ.¹⁵¹

Un esfuerzo de traducción e interpretación, nos quedó de la siguiente manera:

Nuestros ancestros eran de varias familias, cuentan que por el rumbo donde sale el sol vivían nuestros vecinos los piriindecha (vecinos matlatzinca)¹⁵² y allí al lado, los de del actual pueblo

¹⁵⁰ Moisés Franco Mendoza, op. cit., p. 221.

¹⁵¹ Tatá Benjamín Patiapa Chávez. *wandari*, 1º de agosto de 2011. Comunidad de Comachuén.

¹⁵² Es entendido en la historia oral, que los *p'urhépecha* llamaron a los Matlatzinca “pírinda” en singular y “pírindecha” en plural; que quiere decir, los que viven en los límites o linderos de nuestro territorio, los vecinos o los colindantes. Incluso con este nombre es como se reivindican las comunidades indígenas de Charo, Zurumbeneo, Jesús del Monte y otras localidades de la región de Morelia y, de otros municipios como Zitácuaro, Huetamo, Tuzantla y Nocupetaro. Según acta constitutiva de la Unión de Comunidades Indígenas Pírinda, de la región tierra caliente de Huetamo (2003); que obra en expedientes de la CIAPI, hoy Secretaría de

de Huetamo (huétamecha); por aquí en el lago, los de aquel lado, los llamados colibríes y los águilas; y por allá en la región de las piedras, los del color de la tierra de volcán (t'irindecha); y los de la sierra dicen que somos descendientes de las familias de la "semilla de pino" (Uanháxecha). Y por ser una región de sierra, así como por el oficio que tenemos, cuentan que a los de la sierra nos llamaban también "los cuidadores de pinos" o también "seres de madera", un linaje del bosque.¹⁵³ Antes los mayores decían, que todos los p'urhépecha, somos hijos del sol, porque también llamaban k'uiusī (águila) al sol.

Nos precisaron, que cada comunidad conoce o debe conocer su *surukua*, es decir, su historia de pertenencia. Que con la pregunta que hacemos *¿ambeski jurhimbekua jingoni jurámukua?* No es suficiente para comprender lo que es y cómo es la vida en comunidad, su gobierno y sus normas. Nos recomendaron que, como partes de la comunidad y hablantes de la lengua, es necesario participar y estar en la comunidad para conocer y para lograr responder primero la interrogante *¿néskisi púrhepechecha?* ¿Quiénes son los p'urhépecha? Y en ese mismo acto nos plantearon dicha pregunta, a nosotros como partes en el diálogo, a la que respondimos:

K'umáncheni,¹⁵⁴ el nombre de nuestra comunidad, tenemos entendido que significa, lugar de la sombra, el lindero entre la luz y oscuridad, la puerta de entrada al mundo subterráneo, al lugar del vacío o de la oscuridad *kumájchuni*. Castellanzado "Comachuén", comunidad donde somos originarios. También creo que somos descendientes de los *vanaceos*, *guanéxeos* o

Pueblos Indígenas del Estado de Michoacán. Para un enfoque académico sobre los Matlatzincas, Pírinda y *huétamecha*. Véase. "Los pueblos originarios del oriente y la tierra caliente de Michoacán". Ensayo historiográfico (Época prehispánica y colonial) y "Los Matzatzincas de Charo. Su historia y su Lengua", en Carlos Paredes Martínez y Jorge Amós Martínez Ayala (Coord.) *Alzaban banderas de papel. Los Pueblos Originarios y la Tierra Caliente de Michoacán*. CDI, México. 2012.

¹⁵³ Tiene estrecha relación, esta concepción que cuenta *tatá* Benjamín Patiapa, que es carpintero constructor de trojes y canoas, con lo que se registra en la Relación de Michoacán: *Pucuriquacha - los montarazes*. Lámina XXVIII. *Había otro llamado pucuriquari, diputado sobre todos los que guardaban los montes, que tenían cargo de cortar vigas y hacer tablas y otra madera de los montes, y éste tenía sus principales por sí y los otros señores. Todavía le hay aquí en Mechuacán este pucuriquari. Otro que hacía canoas con su gente. Había otro llamado icháruta-uandari diputado para hacer canoas...* Tercera Parte. De la gobernación que tenía y tienen esta gente entre sí. *Relación de Michoacán (1541)*. Transcripción de José Tudela. Balsas Editores S.A. Morelia, Mich. 1977. Páginas 171, 176 y 177.

¹⁵⁴ Nombre registrado en la *Relación de Michoacán*. Cuya tarea de argumentación, para revisar si corresponde a la actual comunidad de Comachuén, véase, Pablo Sebastián Felipe, *Cumanchen, Santa María de Comachuén, una mirada al pasado*. Morevallado, 1ª ed. 2010.

uanháxecha,¹⁵⁵ como actualmente se pronuncia, cuyos significados pueden ser dos: varias familia revueltas y dispersas; pero también, los que son de la “piña de pino” *uanhasi*. Respecto a los descendientes de los *p’ukúrhikuarhicha*, que ustedes nos señalan, lo leímos en la *Relación de Michoacán*, pero no detuvimos nuestra atención, en que se trata del linaje de los que son del bosque. Nuestros ancestros pudieron haber sido los señores *Irecha Oresta u Orhesta*, *Chanhápara* y otros señores de aquellas familias antiguas. Respecto a nuestra creencia y deidad pudo haber sido, *Tares Upeme* o *T’arhés Úpeme*.¹⁵⁶ Sobre la integración comunal, cada familia viene a partir de los centros ceremoniales y ojos de agua ubicados en lo que es y se defiende como territorio comunal, los templos que se encuentran enterrados entre los ojos de agua *uératirhu ka kóndirhu – fuente de agua y el patio amplio*, así como entre el ojo de agua de *acháua – del señor y andárhukurani – en la loma de la orilla y pakua sapichu – llano chico*. Que son grandes guardianes, los cerros *yurisi juata – cerro de la viregen, tech juata – cerro del valiente, tsakapu jarhá – piedra perforada o volcán y tsarapu – cerro que recibe al sol*. Posiblemente a los primeros abuelos de los abuelos les impusieron los nombres de Felipe, Pablo, Nicolás, Sebastián y demás nombres de santos, por la cristianización, de allí que los comuneros de hoy todos tenemos nombres castellanos por apellidos y eliminaron nuestros nombres en lengua originaria.

Sobre la lengua materna, sólo podemos decir que es una lengua sagrada y que es un enigma. De las deidades, que son otro misterio. Por nuestros ancestros que murieron en la colonización, una reverencia a la madre tierra o *kuerájperi* y a todos los astros. Por nuestros abuelos que soportaron la esclavitud, el hambre y la segregación, todo el maíz en el surco, muchos pinos en el monte y la conservación de los oficios y conocimientos. Por nuestros abuelos que sí conocimos, acciones de defensa y protección de la tierra, bosques, agua y territorio comunal. Por nuestros padres, la lucha por la autonomía y el reconocimiento como cultura indígena. Por nuestros hijos, nuestra contribución en el retoñar de la sabiduría y pensamiento ancestral, hacia la continuidad y por una humanidad más armónica.

Estos son los diversos temas que surgen al dialogar sobre *surukua*. *Yámu inde ambestichkia juchari surukua – todo eso, es nuestra surukua*, exclamó Tatá Benjamín

¹⁵⁵ *Vanaceos*, en la *Relación de Michoacán*. *Guanéxeos*, Eduardo Ruiz (1890) 1979, p- 31-32. *Wanháxicha*, actual expresión en la comunidad de Comachuén.

¹⁵⁶ Se ha intentado argumentar que Tarascos viene de la deidad *T’arés Úpeme*, que desde la lengua Náhuatl ya se usaba para referirse a los de Michoacán. En la interpretación a Fray Bernardino de Sahagún. Véase, *¿Tarascos o P’urhépecha?* Pedro Márquez Joaquín.

Patiapa, y los demás ratificaron su posición con el silencio y su atención. Diciéndonos con sus miradas, que sin excepción, todos los que pretendemos hablar de conocimientos indígenas debemos hacer lo que pensamos, no sólo investigar o ir a consultarlos. Tatá Benjamín Patiapa, dirigió la mirada a *naná* Flavia Morales Ramos, indicándole “usted como madre y mujer dígame al muchacho los últimos mensajes”, quien pronunció más que palabras, una cosmovisión:

Surukua jindesti juchari túa anapu tsípiquia k'uiripuekua, juchari jánhaskakua irekua, juchari túa ka yásĩ anapu k'uiripu warhíriicha, juchari yóntiki ka yásĩ anapu kómu ka tsípiquia jankua, juchári irepakua, juchári jakua, nitamakua ka juchári erándimakuecha. Jindéstichkia juchari jakájkukuecha, erátsikuecha, jorhenkuecha. Mítikua ka no mítikuecha nésikisĩ.

Surukua es nuestro ancestral ser humanos, nuestra sabiduría en el vivir, nuestros antiguos muertos y de hoy, nuestra antigua y actual tristezas y alegrías de vida, nuestro peregrinar, nuestro transitar, nuestro pasar y nuestros amaneceres. Es pues nuestras creencias, pensares, saberes. También el conocer y no conocer a dónde vamos.¹⁵⁷

Profundas son las reflexiones. La expresión *túa anapu k'uiripuekua*, es la idea de ser humanos, de la plural composición y prolongación,¹⁵⁸ una continuidad cuyo inicio u origen se desconoce y también su fin. Cuando algo se dice que es *túa anapu*, se entiende que es algo antiguo y desconocido, pero es presente; se concibe en este momento y también se ignora su fin o futuro. Lo único certero es que está transitando. Por lo tanto, pensando en las discusiones, sobre qué persona es *p'urhépecha* o no lo es, bajo los criterios biológicos, lingüísticos o del lugar de origen, son importantes pero no determinantes; porque *surukua*, prioriza más la exigencia de *p'urhépecha k'uiripuekua*, es decir, a la esencia que se manifiesta por sí sola, a través de la conciencia de identidad y la actuación, con virtudes plenas en la acción de estar participando y, mejor aún, viviendo en la comunidad,

¹⁵⁷ *Naná* Flavia Morales Ramos. Señora, *wandari*, integrante del grupo, Guadalupanos de la Comunidad de Comachuén. Memorias de campo, 10 de agosto de 2011.

¹⁵⁸ *K'uiripu* - *personas*. Primero somos *k'uirípita* – *cuerpo, carne, biológicos, naturales*; segundo, tenemos un atributo o virtud que es *jánhaskakua* - *imaginación, sueño y pensar*; tercero, tenemos *tsípekua* – *vida, energía, ánima*; y cuarto somos *kuerákateecha* – *seres liberados, divinos*. Por lo que *K'uiripuekua* – *es cuerpo, vida, intelecto y divinidad*, es el ser humanos de esencia plural, condición otorgada por la naturaleza, por eso se prolonga con ella. No individuo.

respetando, asumiendo y ejerciendo sus principios. Por eso estamos de acuerdo, con lo que afirma Moisés Franco, terminando con ello el esfuerzo por describir la concepción *surukua*:

Invocar la prolongación o, en otra expresión, las raíces, como sostén y permanencia de las conductas o la conducta prolongada, es porque la prolongación configura un modo de vida. Por ello constituye un criterio o viene a ser un criterio de conducta, y como tal, se constituye en autoridad y en verdad social de un grupo o comunidad *p'urhépecha*. *Surukua jatsini*, que es actuar conforme a la tradición. La conducta y el pensamiento es la prolongación del grupo y el individuo. ...Podemos decir que la génesis del derecho consuetudinario es la aceptación de la obligatoriedad de su verdad social como norma de conducta, por el derecho se mantiene el *siruki*. La codificación de las conductas como obligatorias jurídicamente es lo que dará base para formar el cuerpo de normas que se aplicarán a través de la costumbre para armonizar las relaciones entre los individuos de la comunidad.¹⁵⁹

Dicha codificación de las conductas y el cuerpo de normas, aplicadas a través de la costumbre, fortalecen a *surukua* como fuente de pensamiento y acción. De eso se ocupa la presente investigación, de ampliar y explicar los elementos que configuran el pensamiento *p'urhépecha* en el tema específico de lo político y normativo. De ahí nuestro deseo de explicar los conceptos *jurhímbekua*, *jurámukua ka jurámukata*, el cual no ha llevado a considerar que, en la parte profunda de la “tradición – prolongación” de la cultura *p'urhépecha*, se suman otros principios rectores, los denominados *Uandáskukatecha* como: *jakájkukua*, *jánhaskakua*, *kaxúmbekua ka jurhímbekua*, entre otros. Conceptos que se analizan en los subsecuentes apartados de este capítulo.

1.4. *Uandáskukua*. La esfera cognitiva

Acorde a la hipótesis sobre la estructura del pensamiento normativo *p'urhépecha*, con el término *wandáskukua* se identifica el orden cognitivo. *Wandáskukua* literalmente se traduce *palabra enraizada como pensamiento y/o pensamiento plantado por la palabra*. Es la idea de prescripción ancestral. Vinculado al término a su raíz verbal, tenemos que *wandáskukua* está conformado por un conjunto de *Uandáskukatecha* – *antiguas*

¹⁵⁹ Moisés Franco Mendoza, op. cit., P. 227

prescripciones. Se trata de los principios rectores del pensamiento *p'urhépecha* y valores que derivan de ellos; fundamentan las ideas, sentimientos y normas establecidas desde tiempos inmemoriales, las que se reproducen y reinterpretan conforme a los tiempos, circunstancias y aspiraciones de la tradición. Estas prescripciones establecidas se reinterpretan mediante la palabra y el pensamiento y se reproducen a través de la práctica en la vida comunitaria inseparablemente. Es un conocimiento dialógico y vivencial, forjado a través de la acumulación de experiencias, revivido y transmitido de manera oral en la sucesión de las generaciones *p'urhépecha*. Apoyándonos en los registros del siglo XVI, tanto en el Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán, que en adelante citaremos con las siglas “DG”, como en el Vocabulario en Lengua de *Mechuacan* de Fray Maturino Gilberti, que en adelante citaremos con las siglas “VLM- FMG”, encontramos relativo al término, lo siguiente:

Vandazcucata – Ordenación, ordenanças; Vandazcucata patzani – Guardar ley o ordenanças; vandazcuni – Ordenar, o poner ley o mandamiento; Vandazcutspeni – ponerles ley o ordenanças.¹⁶⁰Ley generalmente – Vandangucata, vandazcucata; Ley del pueblo - Yreta vandagucata, yreta uandazcucata; Pensar – Vandangueuani, piquarengueni; Pensamientos – Vandangueuaqua; Pensativo – Vandausquareri.¹⁶¹

Ley natural – ys vandazcucata; ley generalmente – vandangucata, vuandazcucata; Ley del pueblo – yreta vandazcucata.¹⁶²

Examinemos de manera breve la terminología citada. Retomando específicamente el término *vandazcucata* que desde el siglo XVI se traduce como: *ordenanza, ley, ley general, ley del pueblo, ley natural y pensamiento*.¹⁶³ Más allá de la traducción hecha por los primeros etnolingüistas y sus informantes (los naturales de aquel tiempo), simplemente como *ley u ordenanza* y, por supuesto, con la perspectiva occidental de los registradores, vemos que *uándáskukua* es la idea de *pensamiento enraizado*, cuyo contenido es la noción y memoria de un origen divino, de un linaje y procedencia, de una convicción y compromiso de obedecer

¹⁶⁰ *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán. Tomo II, Tarasco-Español*, edición, introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren. Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, p. 671.

¹⁶¹ *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán. Tomo I, Español-Tarasco*, edición, introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren. Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, pp. 476, 449 y 556.

¹⁶² Maturino Gilberti, *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, transcripción paleográfica de Agustín Jacinto Zavala. México, el Colegio de Michoacán – Fideicomiso Texidor, 1997, pp. 488 y 475.

¹⁶³ Esta voz *wandáskukata* tiene vigencia y relación directa con la palabra *wandákua* que tiene diversos significados según el contexto en que se usa, entre ellos: *idea, palabra, lengua, ordenanza, mensaje etc.*

y cumplir en la tierra con el mandato del orden cósmico, en tanto integrante de dicho orden, donde ocupa un espacio. La condición de *kueraakata* – *ser revelado y desatado* por la naturaleza, conlleva la conciencia de hacer lo que le corresponde, contribuyendo en la armonía y equilibrio de la creación. Por eso se puede entender que se trata de una “ordenanza o ley natural”.

Es un *conocimiento cultivado* que ha transitado en diversas etapas: desde su germinación aislada y dispersa en cada ojo de agua, rivera, peñasco, cueva, lago y montes, lugares en los que radicaban las primitivas familias de antiguos *chichimecas*; hasta ser concentrado y forjado como un ideal o doctrina de carácter teogónico por la generación del gran *Tariácuri*, antecesores y sucesores de los *huacusecha* – *águilas*, quienes acorde a la historia de tradición oral y los registros del siglo XVI, a partir de la antigua multiétnicidad indígena, son los fundadores de la unidad política, militar y cultural *p’urhépecha*. Es un conocimiento labrado en comunidad, a partir del cual se cimientan reglas e instituciones de carácter espiritual, militar, civil, económicas y políticas. Por ello, la conclusión de que es la “ordenanza o ley general del pueblo”.

Es un *conocimiento experimentado*, que ha sobrevivido dentro del proceso de dominación, y continúa dando cuentas positivas al demostrar que pervive la tradición *p’urhépecha*. Su contenido plural, principios y valores de carácter espiritual, cognitivo, moral y políticos se renuevan y readaptan ante la realidad multicultural para convertirse y ratificarse como “precepto”, una idea bien comprendida (como ideología) y experimentada (como método práctico) que permite la sobrevivencia y prolongación cultural, aún por encima de las condiciones extremas ya vividas de esclavitud, segregación, integración y asimilación. Se trata de una construcción ideológica porque se confirma y ratifica con su ejercicio en comunidad; además permite la plena armonía con la naturaleza. Asimismo es colectiva, emana de la comunidad y para el bien de la comunidad. Una ideología holística, donde naturaleza, comunidad y pensamiento no son elementos disociados. Producto del ejercicio cognitivo, del diálogo e intercambio de ideas; de la experimentación práctica, acumulación de experiencia y consideración de su eficacia que a través del tiempo ha trascendido. Por todo lo anterior, es que se entiende el sustantivo *wandáskukua* como *prescripción ancestral*.

Por otro lado, el término *Uandáskukata* (singular) y *Uandáskukatecha* (plural) literalmente se traduce *ideas, palabras y reglas sembradas en la tierra*; sin embargo, se refiere a los tipos de prescripción antiguas, a los principios rector del pensamiento originario a estudiar, los cuales son: *jakájkukua – principio rector de la espiritualidad, jánhaskakua – principio rector de la sabiduría, kaxúmbekua – principio rector de la moralidad, y jurhímbekua – principio rector de la vida política*. Todos ellos conforman la esfera cognitiva que fundamenta a la *surukua - tradición*.

Con estos principios de carácter abstracto que determinan el pensamiento y acción de pervivencia de la comunidad *p'urhépecha*, responderemos las siguientes preguntas básicas ¿existe en el pensamiento *p'urhépecha* un fundamento ideológico sobre el orden social y político? Si existe ¿cuál es su contenido? El primer intento de formulación de respuestas fue consignada en la necesidad de indagar sobre los cimientos del pensamiento originario, que son los *Uandáskukatecha - principios rectores*, para sistematizar y explicar de manera rigurosa nuestra propuesta de reconstitución de la estructura del pensamiento político-normativo *p'urhépecha*. Para ello, cada uno de los principios se analiza en el siguiente apartado.

II. *Uandáskukatecha*. Principios rectores del pensamiento *p'urhépecha*

2.1 El concepto *Jakájkukua* - Espiritualidad

Jakájkukua, es el término a través del cual se puede explicar la concepción *p'urhépecha* sobre el estar, existir y pensarse en el tiempo - espacio. Sin una idea de “lo sagrado”, que se explica con *jakájkukua*, la cultura *p'urhépecha* no podría sustentar fundamento alguno sobre la vida, existencia y prolongación de su identidad; mucho menos, defender una fortaleza cultural originaria, que hoy día resiste sucumbir después de los siglos de dominación. El concepto *jakájkukua* representa la posibilidad de diálogo sobre los conocimientos ancestrales y sus reinterpretaciones relativas a las creencias, convicciones y aspiraciones del ser humano social, biológico y místico en el universo. Lo mismo ocurre para repensar los aspectos del “ego” humano de las sociedades dominantes, el cual ha orientado una idea y posición de superioridad del “hombre” en el universo como proyecto de civilización. Por ejemplo, desde *jakájkukua* podemos reflexionar el aspecto espiritual y moral sobre el maltrato a la naturaleza, la vulneración de la esencia misma del ser humano, así como el desarrollo desigual de la humanidad, cuya transformación ha sido más material que espiritual e intelectual.

Jakájkukua nos permite hacer reflexiones plurales, tanto de la vida interna de la comunidad *p'urhépecha*, como la externa de la sociedad mayoritaria (occidental). Solicita que en el diálogo filosófico, como alteridad en los conocimientos, sean valorados los elementos cognitivos en que se sustentan los pueblos indígenas, y no sólo la inclinación hacia los aspectos procedimentales de las políticas de reconocimiento de la diversidad cultural. La sociedad moderna en su camino, debe escuchar también los ecos del pensamiento originario. Tan altos niveles de conocimientos desarrollados no pueden ser convertidos en obstáculos e impericias de la misma razón en que se fundamentan, sería un retroceso que la universalidad y científicidad de los mismos sólo le ratifiquen al hombre moderno su capacidad de autodestrucción por haber abandonado en el camino, el aspecto espiritual, natural y humano de su composición como “ser sagrado”.

Sin la intensión de calificar y descalificar las concepciones de unos y otros, he aquí, desde lo particular y muy pequeño, la reflexión de los más y primeros fundamentos de “lo

sagrado” del pensamiento *p’urhépecha*. Argumentos susceptibles a ser considerados como pre-filosóficos o pre-modernos, que sin pretensión alguna de contracorriente al eurocentrismo, se muestran vigentes como reminiscencias que aún fundamentan las reflexiones y prospecciones del ser, existir y pensarse en el tiempo-espacio de una cultura, cuyo origen de su casta y lengua se desconocen. *Jakájkukua* nos motiva y conduce hacia las primeras explicaciones de una realidad humana originaria y, en ese curso, permita interpretar sus recomendaciones sobre las visiones a futuro para su pueblo como para la humanidad entera.

En la actualidad el concepto *jajkájkukua* tiene diversas connotaciones entre los *p’urhépecha* hablantes; por ejemplo, revisemos las siguientes expresiones donde se usa el término *jakájkukua* en distintos contextos e ideas:

- *Kuerajperi jindesti juchari túa anapu jakájkukua* – *kuerájperi* es nuestra antigua **creencia**.
- *Tatá diosiri ambe wandakua, jindesti turhisī jakájkukua* – El pensamiento sobre el señor “Dios”, es una **creencia** ajena.
- *I kuerájpekua jidesti ma k’eri jakájkukua* – Esta creación es un gran **enigma** a interpretar.
- *Juchari jurámukata jakájkukua jingoni jupitsikurhisti* – nuestra normatividad está sustentada por la **convicción**.
- *P’urhépecha jideni ka p’urhépecha irekani jindesti k’eri jakájkukua ma* – Ser *p’urhépecha* y vivir como *p’urhépecha* es una valiosa **convicción**.
- *Juchari wandakua ka erátsikua no ambe jindesti engasī jakájkukua no jatsiaaka* – nuestra palabra y pensamiento no es útil sin una **aspiración**.

Con las oraciones se muestra que el concepto *jakájkukua* puede tener diversos significados en el diálogo, entre ellos, por lo menos abordaremos tres: creencias, convicciones y aspiraciones. Usando los caracteres latinos de la lengua castellana del siglo XVI, el primer gran etnólogo y etnolingüística de la cultura *p’urhépecha* Fray Maturino Gilberti, registró la palabra *jakájkukua* con las siguientes acepciones y relaciones en su traducción del *p’urhépecha* al castellano:

Hacahcuqua – fee, Hacahcuni – creer, Hacahcuti – fiel, Hacahcutahpeni – hacer creer, Hacahcutahperaqua – artículo de la fe, Hacahcuheni – obedecer, Hacahcutspeni – creer lo que se dice, Hacahcutsperakua – aquella creencia.¹⁶⁴ Creer, tener fe – hacahcuni, Creer mui de ueras - hurimbetimendo hacacuni y Creer firmemente - casipeti hacahcuni.¹⁶⁵

Partiendo de que a *jakájkukua* se resaltan las palabras creencia, fe, fidelidad y obediencia, suponemos que el sentido de las traducciones fueron muy útiles para el pensamiento cristiano de aquella época, pues su objetivo consistía en la dominación espiritual, y desde entonces sólo se les dio tal significado y connotación bajo la preeminencia de la religión cristiana. No podía ser de otra forma, cuando el trabajo etnolingüístico de aquellos tiempos tenía como objetivo implantar la doctrina cristiana con los naturales a través de su propia lengua. Ahora bien, tenemos algunas propuestas de interpretación del concepto, en tanto código lingüístico, a partir de sus diversos usos y connotaciones en que se presenta la palabra en el diálogo en *p'urhépecha*; interpretaciones vinculadas con otros conceptos, que nos llevan a comprender que se trata de una concepción subjetiva muy profunda, y adquiere vida en la conciencia de las personas, de ahí su exteriorización en la vida comunitaria.

a) *Jakájkukua*, como creencia (mitología y teogonía)

La concepción y ejercicio de espiritualidad en el antiguo pueblo *p'urhépecha* es un tema bastante amplio, complejo y, además, requiere de mucho estudio para lograr consensos en las interpretaciones y justificaciones. Por ahora, nos limitaremos señalar, que en efecto, aún se conservan de manera muy recóndita las antiguas creencias, ciertamente con transformaciones. A cinco siglos de dominación e imposición de creencias, no es asunto menor, el intento de comprender hoy el sincretismo religioso que predomina en estos tiempos, siendo este un sincretismo que no está libre de incertidumbres, de engaños, de

¹⁶⁴ VLM-FMG, p. 86.

¹⁶⁵ DG. Tomo I, p. 179.

imitaciones, también de prejuicios y confusiones.¹⁶⁶ Así la espiritualidad *p'urhépecha* en coexistencia con la religión cristiana y otras confesiones religiosas, prevalece bajo la noción de *jakájkukuaecha* – creencias.

Retomando algunos elementos de la mitología *p'urhépecha*, por ejemplo, de la expresión actual *kuerajperi jindesti juchari túa anapu jakajkukua* – *kuerájperi* es nuestra **creencia** antigua, se nos presenta, por los menos, dos interrogantes a tratar; por un lado cómo se concebía la deidad *Cuerauáperi* desde el antiguo imperio *p'urhépecha*; y por el otro, qué noción tenemos actualmente sobre el concepto *Kuerájperi*. Respecto de la primera pregunta, retomaremos elementos de la historia y sus registros. En la *Relación de Michoacán*, se cita en múltiples ocasiones con breves detalles y descripciones, la concepción *Cuerauáperi* como deidad, madre de todos los dioses de la tierra, pues en el relato sobre cómo se hace la fiesta de *Sicuindiro* y *Caheri-uapánsquaro*, dice:

Era tenida en mucho en toda esta provincia, y nombrada en todas sus fábulas y oraciones, y decían que era madre de todos los dioses de la tierra y que ella los envió a morar a las tierras, dándoles mieses y semillas que trujesen, como se ha contado en sus fábulas. Tenía sus cués (templos) en el pueblo de Araró y otros pueblos, y su ídolo principal en un cu, que está en el pueblo de Zinapéquaro, encima de un cerro, donde parece hoy en día derribado, y decía la gente que esta diosa enviaba las hambres a la tierra.¹⁶⁷

Por lo tanto *Cuerauáperi* desde la antigua espiritualidad es una deidad, cuyos registros reportan la necesidad de hacer reconstrucciones e interpretaciones de los mitos fundatorios del pueblo *p'urhépecha*, donde resaltan otras importantes deidades como: *Curicaueri*, *Curitacaheri*, *Huriata*, *Xarántanga*, *Cutzí*, *Tares Upeme*, *Uazoríquare*, *Hurendecuarecuara*, *T'amu Tiripemencha*, *Pungarancha*, *Querenda Angapeti*, *Peuame*, *Sirundarahn*, *Ucumu* y muchas otras. Deidades con funciones y espacios diversos tanto de la tierra, del cielo, del plano de la oscuridad, del vacío y del inframundo con fundamentos propios acorde a la multiétnicidad antigua y conforme a la posterior organización política, militar, económica y étnica forjada por los *huacusecha* de aquellos tiempos de su espiritualidad.

¹⁶⁶ Estos aspectos se abordan en el análisis del término *tséndantsperakua* de este trabajo. En el 3.6, apartado III del Capítulo Cuarto.

¹⁶⁷ *Relación de Michoacán*. Op. cit., pp. 331 y 332.

Sobre el tema de la antigua religión y creencias actuales de la cultura *p'urhépecha*, existe bastante material para su estudio. Puede ser a partir de la *Relación de Michoacán*, como lo han hecho los historiadores de ayer (Nicolás León, José Tudela, Corona Núñez, Agustín García Alcaráz entre otros) y actuales investigadores que han presentado nuevos análisis y más completas ediciones de la obra en referencia.¹⁶⁸ Por otro lado, está el estudio de los códices y lienzos de Michoacán desarrollados en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo por autores como Carlos Paredes, Marta Terán, Gerardo Sánchez, entre otros.¹⁶⁹ Por otra parte, es singular el trabajo del “proyecto Gilberti” operado por el Colegio de Michoacán a través de su área de estudio de las tradiciones, donde podemos encontrar autores y obras importantes de los estudiosos del pueblo *p'urhépecha* como J. Benedict Warren, Agustín Jacinto, Moisés Franco, Pedro Márquez, Cristina Monzón, entre otros, quienes a la fecha han rescatado y publicado estudios y reinterpretaciones importantes de los trabajos etnológicos y etnolingüísticos del siglo XVI, como las obras de Maturino Gilberti, Juan de Medina Plaza y otros autores de aquellos tiempos. Sobre el tema de la “religión *p'urhépecha*”, es importante el análisis de Agustín Jacinto, sobre la visión del mundo, el hombre y la naturaleza entre los *p'urhépecha*.¹⁷⁰ De igual manera representa, nuevos criterios de análisis el tema de la religión prehispánica de los *p'urhépecha*, tratado por Moisés Franco y Pedro Márquez.¹⁷¹ Reconociendo también los antiguos mitos, augurios, sueños, hechos y leyendas recientes.¹⁷²

Con relación a la segunda pregunta (sobre la concepción actual respecto a *kuerájperi*), también existe mucho trabajo por explicar e interpretar. Por citar un ejemplo, en la cosmogonía *p'urhépecha* prevalece como *jakájkukua* – creencia, reminiscencias de la antigua deidad *Cuerauáperi* – madre de todos los dioses de la tierra, por lo que, sobrevive una noción y creencia sobre la creación, que se enuncia a través del concepto *kuerájpekua* –

¹⁶⁸ Se recomienda ver los estudios elaborados por diversos autores en: *La Relación de Michoacán*. Moisés Franco Mendoza. Coordinador de edición y estudios. COLMICH A.C. Gobierno del Estado de Michoacán. Año 2000.

¹⁶⁹ Ha sido de mucha utilidad para nuestro tema, la compilación, *Autoridad y Gobierno Indígena en Michoacán*. Coordinadores: Carlos Paredes y Marta Terán. UMSNH, COLMICH. Año 2003.

¹⁷⁰ Véase, Agustín Jacinto Zavala. *Mitología y Modernización*. El COLMICH. Gobierno del Estado de Michoacán 1988. Capítulos I y II. Pp. 13-60.

¹⁷¹ Véase, Moisés Franco Mendoza. Tesis doctoral. *Maturino Gileberti, traductor*. Diálogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan. Fray Maturino Gilberti. Capítulo I. UNAM, 2008, pp. 19-75.

¹⁷² Véase, Maurice Boyd. *Tarascan myths and legends: A rich and imaginative history of the tarascans*. Christian University Press, Texas, 1969.

creación; de ahí también provienen algunas acepciones actuales de *kuerájperi*: como *madre naturaleza, madre tierra, madre desatadora o liberadora de vida y fuerza natural reveladora de todo*. Lo anterior se manifiesta y representa a través de los elementos principales de la naturaleza (fuego, agua, tierra y aire). Aquí se vincula también la idea de *kuerákata – todo ser, parte de la creación* (el ser humano, animales, plantas, montes, lagos, cielos, vacíos etc.), todo lo conocido y desconocido por el ser humano, todo lo revelado y no revelado es obra de *Kuerájperi*, es de origen divino, sea animado o inanimado.

Con dichos elementos prevalece la afirmación contemporánea *Kuerajperi jindesti juchari túa anapu jakájkukua – Kuerájperi es nuestra antigua creencia*. Como se observa, se trata de una creencia que tiene sus raíces en los fundamentos mitológicos de la antigua espiritualidad. Por lo tanto, la concepción actual de *jakájkukua* en cuanto creencia, no deja de sustentar la relación espiritual que guarda la persona y la comunidad con la tierra, con la naturaleza y con toda la creación.

Un ejemplo sobre *jakájkukua* en los diálogos actuales, es *tatá* Faustino Guzmán González, comunero que funge el papel de *Uandari – consejero*, quien tiene el antiguo oficio de *cazador* en la población de Comachuén; nos dice invitándonos desde la recepción: *Incháje sani, ixú parhánkuarhu wirhipandani wandónskurhiakaksĩ – pasen por favor, aquí alrededor del fogón platicaremos*:

Tatá Faustinu ¿Ambeski jakájkukua jatsini? Ka imájtsini mókuchintaspti arisĩ:

Juchari túa anapu jakájkukua uénasĩndi janhanharini ini kurhíkakuani ka parhankuani, í kurhíkakuasĩ jindeeti yamu ambe uénakua, kurhíkakuasĩ jindeeti k´eri uinhápikua, indeni jimposĩ yámendu ambe jupítsikuarhitini jatí, ka indé jindeesti jurhíata, kutsí, jóskuecha, kuerájperi ka yamu kuerájpekua enkaksĩ juchá arhijka parhákakpekua. Ka isĩ jimboxsĩ ne enga no jakájkuaaka indeni ambé, ísiuati eska no ne meeni, no ambeeni, no mítini néski, nésikisĩ ka neski mátarucha. Isĩ jimbo uétarhisĩndi jakájkuni ini parhákakpekuanini, parhákpenini ka kuerájperini, enga jindeeka yámendu ambé, kuerákata: chipiri, itsí, echeri, juátecha, tarhíata, juchá k´uiripuecha, ka yamu jasĩ tsípiti ka kuerákata ambé. Jakájkukua jatsini jindesti janhánharhini parhákakpekuanini, jakájkuparinini kuerájperini, jakájkuparinini k´uiripuekuani ka jakájkukuarhinsĩ juchajtu. Inde jindesti ma uandáskukata jakájkukua.

Don Faustino ¿Qué es tener jakájkua? Él nos respondió de la siguiente manera:

Nuestra antigua jakájkukua comienza por reconocer a este fuego (fogón), este fuego es el comienzo de todo, el fuego es la principal fuerza, por él es que todo está sostenido, y él es sol, también es la luna, las estrellas, la madre tierra y toda la creación que nosotros llamamos creación. Y por eso quien no cree en todo esto, es como no ser nadie, nada, no saber ni quién es, quiénes somos y quiénes son los demás. Por eso es necesario creer en esta creación, el mundo y en la madre desatadora de vida (naturaleza), que es todo lo creado: el fuego, agua, tierra, los cerros, el viento, nosotros los seres humanos, y todos los demás seres vivos y creados. Tener jakájkukua, es respetar y actuar conforme la creación, aceptando y respetando a la madre engendradora, comprendiendo que ser persona es algo divino y reconociéndonos a nosotros mismos como hermanos. Esto es un principio de creencia.¹⁷³

Se observa que el objetivo de *jakájkukua* es fundamentar y dar sentido a la vida, a la existencia y al mundo. Tatá Faustino no ha invocado en ningún momento alguna idea antropomórfica y omnipotente de “Dios”, sí a fenómenos reales de la naturaleza, concibiendo al ser humano como parte de la naturaleza y no aislado de ella. La creencia como principio, consiste en respetar y admirar la creación, la naturaleza, la tierra y a todos los demás seres, como armonía y equilibrio en ella. Tanto *kuerájperi* – fuerza reveladora de todo, *kurhikaueri* – el / lo que es fuego, *jurhiata* – tiempo /sol y *kutsí xarhátanha* - luna no son ideas abstractas que estén fuera del mundo y de la creación, ellas mismas son parte de la creación y hacen comunidad. Lo divino y sagrado se aprecia a través de la capacidad de admiración, reconocimiento y respeto a todo lo tangible e intangible. Lo “sagrado” en la concepción *p’urhepecha* antigua y contemporánea no está justificado, como diría Luis Villoro, en “falsos saberes” o en ideas dogmáticas.¹⁷⁴ Lo “sagrado” viene a ser el universo, el mundo, la naturaleza y el mismo ser humano a partir de la invención y recreación de las concepciones que devienen desde la experiencia de vida en tanto lectura de la naturaleza.

Para algunos, estas percepciones se pueden escuchar como ecos lejanos, como reminiscencia de un pensamiento premoderno. Entonces importa aceptar, que la dominación

¹⁷³ Memorias. Entrevista al *uandari* Tatá Faustino Guzmán González. Comunidad de Comachuén. 2 de febrero de 2011.

¹⁷⁴ Véase, Mario T. Ramírez Cobián. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. UNAM, IIF, México. D.F. julio de 2010. Pp. 53-59.

ideológica cristiana y el desplazamiento de la antigua espiritualidad *p'urhépecha* ha generado sus efectos, según nuestro criterio, con daños humanos irreversibles, que pueden ser calificados dentro del nuevo discurso humanista, como hechos o acciones de lesa humanidad, expresadas en las intenciones claras de etnocidio sistemático que reporta la historia. Cómo podremos evitar esta apreciación excluyente, cuando nos damos cuenta, que en todo tiempo, desde la invasión europea, hasta la actualidad, la dominación espiritual ha suplantado las concepciones propias de la cosmogonía originaria. Veamos por ejemplo, cómo se ha pretendido cambiar, la concepción antigua y actual de *Cuerauáperi* y *Kuerájperi*, con la concepción occidental de *tata Dios*, *tatá Cristo* y *Padre Eterno* de la religión cristiana; a través del adoctrinamiento por generaciones. Actualmente escuchamos entre los *p'urhépecha* hablantes, las expresiones *naná kuerájperi*, *tatá jurhiata*, *naná kustí* etc., se les adscribe un género a las referencias, concepciones y fenómenos vinculados a la espiritualidad, por la influencia cristiana. Es lamentable el proceso que continúa suplantando la espiritualidad indígena. En estos tiempos prevalecen diversas confesiones religiosas con injerencia y cierto poder fáctico dentro de las comunidades *p'urhépecha*, que hacen cada vez más difícil, para que las nuevas generaciones distingan con claridad los fundamentos propios de la *jakájkukua* frente a los de las religiones ajenas.

b) *Jakájkukua*, como convicción (vida y espiritualidad)

Al inicio de este tema, planteamos dos oraciones que dicen lo siguiente: *P'urhépecha jindeni ka p'urhépecha irekani jindesti k'eri ma jakájkukua* – ser *p'urhépecha* y vivir como *p'urhépecha* es una valiosa **convicción**; *l kuerájpekua jindesti ma k'eri jakájkukua* – esta *creación es un gran **enigma** a interpretar*. Para describir *jakájkukua* como convicciones, basta retomar las palabras del sabio Tatá Faustino Guzmán González, y tratar de interpretar lo que en unas cuantas palabras nos describió sobre el concepto *jakájkukua*.

La propuesta es que las convicciones por la vida y la tradición están sustentadas desde las concepciones de dimensión espiritual. En el caso del fuego y al fogón de la cocina, aunque no represente nada para otras culturas, en la cultura *p'urhépecha*, *parhánkua* – *el fogón* representa un espacio sagrado, es un símbolo. Veamos algunos elementos. De la raíz *parhá-* que indica fenómeno o elemento con energía y movimiento, o una cosa circular

suspendida en un espacio o superficie, provienen los vocablos que indican la característica, ubicación, posición y descripción de una cosa, fenómeno o elemento. Ejemplo, *parhándini* – *cosa o elemento que está colocada o apoyada en el suelo* (una esfera o un mechero de fuego), *parhángarhikuni* – *cosa o elemento que está suspendida en algo a cierta altura* (una piedra en un peñasco o un ojo de agua a media altura de un cerro) y *parhákpeni* – *cosa o elemento que está suspendida dentro de un fenómeno o elemento más grande* (una olla dentro o en medio de un gran fogón, un barco en una bahía o una isla). Por lo tanto, cuando el *p'urhépecha* llama al mundo o planeta tierra como *parhákpekua*, tiene la idea de un ser que está suspendido y apoyado dentro de un fenómeno más grande, que está dentro de y es parte de *parhákpekua* – *creación o universo*. Es un fenómeno más grande, infinito y desconocido, pero finalmente con presencia, esencia y energía. Energía que proviene de *kurhíkaueri* – *lo que es fuego o esencia de fuego*, reminiscencia de la antigua mitología, la deidad *Curicaveri*¹⁷⁵.

Relacionado a lo anterior, *parhánkua* indica el lugar, espacio o centro donde está depositado o suspendido un elemento o fenómeno con energía; además, *parhánkua* espiritualmente simboliza el lugar donde está aposentada la antigua deidad *Curicaveri* – *el que es fuego*. Entonces no estamos ante un simple fogón, sino en el lugar sagrado para el diálogo, la reflexión, la trasmisión oral de la historia, la instrucción, la formación y la deliberación. Esto fue práctica de los antiguos *p'urhépecha*, la alimentación permanente con leña y sacrificios humanos a *Curicaveri* en sus *cues* o templos sagrados. Ante él se externaban las disertaciones sobre la historia, la impartición de justicia, el gobierno, la vida en comunidad, llevado a cabo por *Petámuti* – *el orador de la palabra sagrada*, quien poseía autoridad moral en sus ceremonias ante el “fundador de la creación” el que es fuego – *Curicaveri*. Esto se deduce a partir de lo que nos explicó Tatá Faustino Guzmán. No sólo el vocablo, sino también, el acto de *uandónskurhíkua*, que hoy se entiende como diálogo o plática, realmente posee un significado profundo; del verbo *uandani* - *hablar*, viene la palabra *uandónskurhíkua* que indica hablar entre nosotros, un sustantivo que tiene dos sentidos:

¹⁷⁵ *Curicaveri* es el nombre con el que quedó registrada en el siglo XVI la antigua deidad. Actualmente los *p'urhépecha* hablantes usan el término *kurhíkaueri* para referirse a dicha deidad y para referirse a fenómenos, cosas y seres con esencia de fuego. A lo largo del texto, cuando se encuentre el primer término será porque se está hablando de la antigua deidad y cuando aparezca el segundo será porque nos referimos a fenómenos, cosas y seres.

dialogar entre nosotros ante el fuego como testigo porque es la energía fundadora y/o porque también somos fuego, nuestra ánima o energía tiene esencia de fuego.

Desde el emblemático antiguo imperio tarasco, hoy reducido a pequeños poblados llamados *irétecha - comunidades*, pervive la tradición, aún los abuelos conservan la práctica de hacer leña para “el aposento del fuego” y las abuelas en conservar el fuego con su práctica llamada *jirípakua – guarda del fuego*, que simboliza prolongación de la vida, del linaje y la identidad (*surukua*) como una convicción espiritual, aunque sea desde los aposentos de la vivienda y de la comunidad, luego de la destrucción y despojo de sus centros ceremoniales. Una *parhánkua* generalmente se coloca en la cocina o en el lugar donde se preparan y consumen los alimentos, ya que el ejercicio de consumir los alimentos también posee toda una simbología¹⁷⁶; también se encuentran en el lugar de trabajo. De esta manera, a partir de concepciones básicas, se determina los aspectos sobre la forma de vivir, pensar y de ser *p’urhépecha*.

Tratándose de reglas para la vida en comunidad y como al inicio citamos *juchari jurámukata jakájkukua jingoni jupítsikuarhisti – nuestra normatividad está sustentada por la convicción*, es necesario aclarar que se trata de una convicción cultivada desde la dimensión subjetiva (espiritualidad), por lo que, el desconocimiento o ausencia de estas convicciones, conduce hacia la incertidumbre, confusión, desorden y el sin-sentido, el “no ser”, entendido como el tránsito de la vida sin fundamentos y objetivos. Consecuencia de dicha ausencia, también aparecerá la alteración negativa, estancamiento y posible muerte de la tradición (*surukua*). Como se vislumbra, desde *jakájkukua*, como concepciones de los fenómenos y cosas, se pueden construir y reconstruir, interpretar y reinterpretar las ideas sobre el mundo, el sentido de la vida, la existencia y de todas las cosas del ser humano en sociedad. Esa es la fuerza y convicción de *jakájkua* como la fuente para construir e interpretar las cosas y los fenómenos naturales y sociales desde el pensamiento *p’urhépecha*. De otro modo, es la fuente de los otros universales, el otro centro de generación, desarrollo, conservación, transmisión y prospección de los conocimientos desde la contemplación (*erátsikua*) y la sabiduría (*jánhaskakua*) *p’urhépecha*. ¿Cómo lograríamos

¹⁷⁶ De *t’irekua – producto de la energía solar* (comida), que viene de *t’íntskua* o *t’indakua - rayos / energía del sol* (*kurhíkaueri*), de *t’ireni – recibir o consumir la energía del sol* (*kurhíkaueri*), comer.

cimentar de nuevo y de manera libre un pequeño *parhankua* dentro de otro grande, que es la filosofía de tradición occidental? Este es el gran reto del pluralismo filosófico.

c) *Jakájkukua*, como aspiración (verdad, realidad y espiritualidad)

Anteriormente, en el esfuerzo de mostrar las diversas connotaciones del término *jakájkukua*, planteamos también la siguiente premisa: *juchari uandakua ka erátsikua no ambe mesti engasĩ jakájkukua no jatsiaka – nuestra palabra y pensamiento no es útil sin una aspiración*. Para justificar *jakájkukua* como aspiración, retomaremos algunos puntos del diálogo con Tatá Faustino Guzmán, quien tratando de recrearnos la memoria y las convicciones del ser *p'urhépecha*, nos dice:

Juchári túa anapu irécheecha, petámutiicha ka acheecha, jakájkusptiksĩ eskaksĩ úpiringa wéjchukuni turhisichani jingoni irekani, ka japarini jarhándarusĩ eska iasi jamberi ¿Andiksĩ cha, yásĩ anapu p'urhépecha uátskuecha notaru májkueni jakájkukia? Indé ma surukueri jakájkukuesti, andichka no.

Nuestros antiguos gobernantes, los portadores de la palabra sagrada y los señores principales, tuvieron la convicción de que podrían convivir con los invasores y tratar de sobrevivir como hasta hoy día lo es. ¿Por qué ustedes, los jóvenes *p'urhépecha* de hoy no podrían tener la misma convicción? Se trata de una aspiración de la tradición, por qué no.¹⁷⁷

La perspectiva del entrevistado refleja las aspiraciones que prevalecen para la continuidad de la tradición indígena. Como ejemplo de dicha aspiración en el pasado, encontramos lo registrado en el apartado XXIV de “Cómo oyeron decir de la venida de los españoles y cómo mando hacer gente de guerra el caçonçi y cómo fue tomado Don Pedro que la iba a hacer a Taximaroa” en la *Relación de Michoacán* donde el entonces *irécha - gobernante p'urhépecha Tangáxoan-Zinzicha o T'sintsí Achá* deliberó y les dijo a sus principales guerreros a *T'imás, Ecango, Quézequaparé, Tasháuacto o Vizizilçi y a Cuýniarángari*:

¹⁷⁷ Memorias de diálogo con Tatá Faustino Guzmán González, Comunidad de Comachuén, 2 de febrero de 2011.

Vayan correos por toda la provincia y lléguese aquí toda la gente de guerra, y muramos, que ya son muertos todos los mexicanos y ahora vienen a nosotros. ¿Para qué son los chichimecas y toda la gente de la Provincia?, que no hay falta de gente. Aquí están los matalçincas y otomies y bétama y cuytlatecas y éscomaecha y chichimecas, que todos estos acrecientan las flechas a nuestro dios Curicaveri. ¿Para qué están ahí, sino para esto? Aparéjese a sufrir el cacique, o señor de todos los pueblos que se apartare de mí y se revelare. Y fueron los correos por toda la provincia, y señores y sacerdotes a hacer gente.¹⁷⁸

En la misma obra se hace constar que en ese mismo momento, llamó a su tío *Cuýniarángari*, quien fue hijo de un sacerdote *p'urhépecha (Petámuti)*, después bautizado con el nombre de "Don Pedro" por los españoles y nombrado gobernador, y le dijo:

Ven acá, que yo te tengo por hermano, en quien tengo de tener confianza, que ya son muertos los viejos mis parientes. Ya van camino, irán lejos e iremos tras ellos, muramos todos de presto y llevemos nuestros estrados de la gente común. Ve hacer gente de guerra en Taximaroa y a otros pueblos. Respondióle don Pedro: Señor, así será, como dices, no quebrantaremos nada de lo que mandas...¹⁷⁹

Cuýniarángari (expresión actual *kuinin jánhari* – *el que tiene vista u ojos de pájaro o el que tiene cara de pájaro*) partió con otro principal llamado *Muçúndira*, llegó a *Taximaroa* y juntó toda la gente de *Vcáreo*, *Acánbaro*, *Araro* y *Tuçantlan*, y, estando en los montes con sus flechas y arcos, se encontró a otro principal llamado *Quézequaparé* quien venía de *Taximaroa*, éste le comunica a *Cuýniarángari* que los españoles ya se encontraban en *Taximaroa*, que ya había sido exterminada la gente de ese lugar y que otras habían huido. A pesar de esta mala noticia *Cuýniarángari* y sus guerreros decidieron continuar. Pero aconteció entonces que:

Y llegó a Taximaroa don Pedro y no halló gente en el pueblo, que todos se habían huido. Y fue preso de los españoles y mexicanos, por la tarde. Y luego por la mañana le llevaron delante el capitán Cristóbal de Olí y hizo llamar un navatlato o intérprete de la lengua de Mechuacan, y vino el intérprete llamado Xanaqua, que era de los suyos, y había sido cautivado de los de

¹⁷⁸ *Relación de Michoacán*. op. cit., 60.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 61

México y sabía la lengua mexicana y la suya de Mechuacan y venia por intérprete de los españoles. Y preguntole Cristóbal de Olí: ¿de dónde vienes? Díjole don Pedro: el cazonçi me envía. Díjole Cristóbal de Olí ¿qué te dijo? Dijo le don Pedro: llámome y dijome, ve a rescibir los dioses (que ansí llamaban entonces a los españoles) a ver si es verdad que vienen, quizá es mentira, quizá no llegaron sino hasta el río y se tornaron por el tiempo que hace de aguas; velo a ver, y házmelo saber y si son venidos, que se vengan de largo hasta la ciudad. Esto es lo que me dijo. Dijo le Cristóbal de Olí: mientes esto que has dicho; no es ansí, más queréisnos matar. Ya os habéis juntado todos para darnos guerra; vengan presto si nos han de matar o quizá yo los mataré a ellos con mi gente. Que traía mucha gente de México. Díjole don Pedro: no es ansí ¿por qué no te lo dijera yo? Dijo le Cristóbal de Olí: bien está, si es ansí como dices, tórnate a la ciudad y venga el cazonçi con algún presente y sálgame a rescibir en un lugar llamado Quangáçeo,...¹⁸⁰

Además de la valentía, habilidad, astucia y experiencia para enfrentar circunstancias difíciles, *Cuýniarángari* muestra un ejemplo de *jakájkukua*, como la capacidad de resolver y superar una realidad, aún la más adversa. Una estrategia que posiblemente ya habían consensado los principales como segundo plan o que en el momento de su captura y confrontación ante Cristóbal de Olid, *Cuýniarángari* tuvo que negar que iba al encuentro para luchar y construir otra situación, al decirle que *Cazonçi Zinzicha* lo envió para inspeccionar si habían llegado los “dioses” y recibirlos. Allí comenzó entonces el trabajo de mediación del guerrero y diplomático *Cuýniarángari* y los esfuerzos por buscar la sobrevivencia del pueblo *p’urhépecha* ante la invasión. El *Cazonçi Zinzicha*, guerreros, sacerdotes y principales sucumbieron ante Cristóbal de Olid.

Una aclaración al respecto es que no murieron con la supuesta creencia de que los españoles eran “dioses”, esa idea fue una “pericia” y muy bien utilizada por los españoles en la construcción de su historia como vencedores y conquistadores. Este tema es un reto para otro espacio, pero con los términos *tucúpacha*, *teparacha* y *acázecha*,¹⁸¹ a nuestra interpretación son palabras que indicaban las características externas de la gente extraña que había llegado (*tucúpacha* – señor de negro, *teparacha* – señor gordo, y *acázecha* – señor con sombrero o casco), al igual que las palabras *utuksicha* – parecidos a caracoles de

¹⁸⁰ *Ibíd.* P. 62.

¹⁸¹ *Relación de Michoacán*. De lo que decían los indios luego que vinieron los españoles y religiosos y de lo que trataban entre sí. P. 678 y 78.

tierra, *urápinharhicha* – los de cara blanca o *turhísicha* – señores negros o de negro. Sin embargo nunca los llamaron dioses, dado que los antiguos *p'urhépecha* tenían muy claros los nombres y concepciones de sus deidades, a pesar se haya registrado en los diccionarios del siglo XVI el término *tucúpacha como Dioses*¹⁸² y los autores de ese tiempo y de otros, hayan tratado de sostener que era para referirse al Dios o la divinidad cristiana. Consideramos que simplemente son construcciones de los etnolingüistas y traductores cristianos de aquellos tiempos.

Regresando al concepto *jakájkukua* en tanto aspiración, se trata de afrontar la verdad en tanto realidad histórica propia de la cultura *p'urhépecha*, es decir, en distinguir lo que es *jakájkukua turhisí* - la verdad del otro, ajeno, frente a la *jakájkukua purhépecha* – la propia verdad (realidad); es hacer propias las cosa ajenas para sobrevivir, adoptándolas a la propia realidad y aspiración. Eso es lo que han hecho los pueblos originarios con la religión cristiana y con las leyes extranjeras y sus instituciones a lo largo de la historia. Si preguntáramos en este momento *¿ambe jakajkusini irechekua p'urhepecha, ka ná jakajkusinki eska chúnkumaaka irékapani?* - ¿en qué cree el pueblo *p'urhépecha* y cuál es su certeza de que continuará perviviendo? La respuesta es asunto de *jakájkukua*, de convicciones y aspiraciones, de un proyecto común, de visiones de futuro para la pervivencia, de innovaciones para la sobrevivencia y construcción de la propia verdad.¹⁸³ De lo contrario, el abandono de *jakájkukua* en tanto aspiración para la superación de las relaciones de dominación sufridas y que se siguen sufriendo, presentará lo que no se desea que ocurra: *surukua k'amákurhikua* – muerte de la tradición.

Antes de culminar con este punto, nos inquieta una pregunta *¿Turhisí ka p'urhépecha jakájkutsperasinkiksi?* – ¿El *turhisí* y el *p'urhépecha* se reconocen / aceptan / creen uno al otro? Es decir, ¿se tendrán confianza y se respetarán entre sí? Lamentablemente se considera que no, pues un reconocimiento pleno no existe. Por eso la misma idea de *jakájkukua*, debe ser un medio para la superación del antagonismo, engaño e imitación recíproca, no para confrontarse, excluirse, marginarse y generar más prejuicios

¹⁸² DG. Tomo II, p. 640 y Tomo I, p. 269.

¹⁸³ El movimiento social de la comunidad-municipio de Cherán, de abril de 2011, que desembocó en un proceso de elección de sus autoridades por la vía de los “usos y costumbres”, en la restitución de la Asamblea de Comuneros como máxima autoridad, en el establecimiento de un nuevo órgano de gobierno Concejo Mayor de Gobierno Comunal y la operación de una nueva estructura de gobierno. Es ejemplo de *jakájkukua* en tanto aspiración de reinvencción cultural para la pervivencia.

etnocéntricos. *Jakájkukua* debe ser un medio y recurso práctico e intelectual, para superar la ausencia de relación entre las diversas verdades y realidades, ya que, finalmente, no sólo parece, sino que así lo es porque *jakájkukua*, en tanto principio rector de las creencias, convicciones y aspiraciones de la cultura *p'urhépecha*, se ha venido innovando de manera intercultural desde la invasión europea, de modo que aún pervive. Los que se resistan aceptar sobre la igual importancia y valor de la espiritualidad indígena frente a las diversas confesiones religiosas occidentales, posiblemente será por el temor al derrumbe de sus certezas y convicciones, porque son creencias, ideologías y verdades; entonces, al negarlas posiblemente padezcan de lo que señala Luis Villoro, que “estén fundamentados con un falso saber”.¹⁸⁴

2.2. El concepto *Jánhaskakua* - Sabiduría

El concepto *jánhaskakua* es el principio rector de todos los aspectos de carácter epistémico vinculados a los aspectos del saber conceptual, técnico-productivo y vivencial, que nos aproxima a los conocimientos e interpretaciones de la sabiduría indígena; sabiduría que también formula sus propias concepciones y justificaciones sobre temas diversos como *kuerájpekua* – creación, *parháukpekua* – universo, la cosmovisión sobre el mundo y sus fenómenos como *jurhíata* – tiempo, *jakua* – existencia, *tsípekua* - vida, *uarhikua* – muerte, por mencionar algunos conceptos abstractos de reflexión filosófica. También cuestiones vinculadas a la vida productiva y de sustentabilidad como las ideas de *áchikurhikua* – producción o autosolvencia, *újpatakua* – creatividad productiva, *jorhénkua* – oficio. Fenómenos y problemas sociales como *nitámakurhikua* – sobrevivencia, *warhíperakua* – conflicto e inseguridad, *sési irekua* – saber / buen vivir., etc.

Pero antes veamos algunas acepciones sobre el término. Encontramos los siguientes registros sobre *jánhaskakua*, tanto en el vocabulario de Maturino Gilberti, como en el *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*:

Hangascani – saber, o entender algo, Hangaskua – saber o inteligencia tal, Hangastahpeni, vel. ambongastahpeni – dar a entender algo, Hangastahperaqua, vel. ambongastahperaqua – aquella

¹⁸⁴ Mario T. Ramírez Cobián. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, op. cit., pp. 53-59.

inteligencia;¹⁸⁵ Hangascani, ambongascani, miteni, sitamarini – saber, conocer algo; Hangascani ahtzangarini - Saberlo en sueños; Hangasquareni, ambongasquareni, mitequareni, sitamariquareni, tzanguareni - Saber a (sic) o entender algo de si mismo; Hangastspeni, ambongastspeni, tzantspeni - Saber algo de otros, entender algo de otros; Hangastahpeni, ambongastahpeni – declararles algo; Hangasparini xarani – saber bien lo que dize.¹⁸⁶

Estos registros nos apoyan para considerar que *jánhaskakua* es un concepto general que aborda las cuestiones del saber y comprender de las cosas y fenómenos, como una actividad o ejercicio intelectual, tanto para concebir, intuir y formular ideas, como para explicarlas, trasmitirlas y darlas a entender a otros, a su vez que entender y comprender las ideas o concepciones de los otros. Una actividad que genera conocimiento mediante la reflexión epistémica y el diálogo sobre los fenómenos del mundo, como también a través de la práctica, el trabajo, la creación artísticas, la resolución de los problemas y acumulación de experiencia.

El planteamiento consiste en que *jánhaskakua*, en tanto sabiduría no occidental, puede contribuir hacia la concepción plural de los juicios de valor con la incorporación de criterios culturales diferentes en los temas y problemas del diálogo filosófico. Una perspectiva que sobrevive inmerso en el mundo occidental y que aspira participar en el pluralismo de saberes a través del intercambio de concepciones e interpretaciones de la realidad humana, social y natural. Entonces buscamos un pluralismo filosófico, cuya instrucción incorpore los valores sustantivos de todas las comunidades diferentes entre sí, a fin de garantizar la pervivencia de las culturas diferentes y sus pensamientos acorde a nuestras realidades particulares.

a) *Jánhaskakua*, como saber conceptual

Jánhaskakua como saber conceptual es actividad y producto de la tarea de pensar, intuir e interpretar la presencia y esencia de los fenómenos, cosas y problemas. Esta actividad complementa al otro principio rector *jakájkukua* – *espiritualidad*, tratado en el apartado anterior, pues no basta la simple práctica, repetición y seguimiento de los actos de

¹⁸⁵ VLM-FMG, pp. 88 y 89.

¹⁸⁶ DG. Tomo II, p. 212

culto, rituales y ceremonias derivadas de las creencias; como tampoco es adecuado practicar y reivindicar ciertos “usos” y “costumbres” sin fundamento y justificación precisa. En la tradición no se trata de obedecer a ciegas las reglas establecidas, tampoco la imposición de cualquier regla o práctica en el afán de hacer de forma diferente los actos de organización, convivencia o gobernación. También es necesario conceptualizar, definir y recrear intelectualmente las concepciones, así como la descripción de las cosas y fenómenos, tanto naturales y sociales, para que se pueda hablar de un auténtico pensamiento y sabiduría *p’urhépecha*, y esa es la tarea que se hace con *jánhaskakua*: la necesidad y exigencia de pensar, reflexionar y analizar las cosas, fenómenos y problemas.

Jánhaskakua es un instrumento intelectual que permite conceptualizar e interpretar los fenómenos sociales y naturales desde la realidad particular, formulando y tejiendo, desde las abstracciones, sus fundamentos a través de los estrictos ejercicios y actividades del ramo del **saber conceptual** mostrados a continuación:

- la *erátsintskua* – *contemplación y reflexión* sobre fenómenos, cosas y problemas¹⁸⁷
- *erátsintani* – *planteamiento o replanteamiento de ideas* específicas ante determinados fenómenos, cosas y problemas
- *erátsini* – *acción o ejercicio de pensar*
- *erátsitperani* – *acción o ejercicio de reflexión mutua, colectiva y recíproca*
- *erátsikurhikua* – *autoreflexión, autocrítica*
- *ambakiti erátsikua* – *buen pensamiento o idea*

Jánhaskakua, como actividad intelectual, no es un ejercicio que busca la explicación de las cosas y de los fenómenos por el mero deseo de saber (recreación), sino que es una necesidad, pues es una tarea que se desarrolla en todo momento, en el trabajo en la siembra, en el taller de alfarería, en la cosecha, en el fogón, en la asamblea comunal etc. *Jánhaskakua* es un saber vivencial que ha sobrevivido en los espacios en los que aún se mantiene la lengua *p’urhépecha*. Este saber sustenta y guía la forma de vida de las personas, familias y comunidades en el existir personal y colectivo. Así, la expresión *juchari jánhaskakua* proyecta la idea traducida como *nuestra sabiduría o cosmogonía*. Entonces es un ejercicio que nos obliga a reflexionar sobre la experiencia vivida, sobre los elementos

¹⁸⁷ *Contemplar – erätzenstani*. DG. Tomo I, p. 168.

culturales del pasado y sus reinterpretaciones en el presente y, por ende, las visiones para el futuro, de una cultura que se juega su fin o su pervivencia en el actual mundo globalizado.

Un breve ejemplo sobre una idea abstracta es el tiempo planteándonos *¿nákiski jurhiateri jánhanskakua?* - *¿cuál es la idea sobre el tiempo?* En principio, el tiempo se interpreta a partir de algo perceptible, por ejemplo, el movimiento de los fenómenos naturales como el mundo (la tierra), un curso que está guiado, dirigido y conducido por una energía y fenómeno principal, y la única revelación tangible o perceptible de esa energía que produce el movimiento y transitar, sin duda es *jurhiata* - *sol*. De esta manera si atendemos la parte enigmática, mística y sagrada del fenómeno principal *jurhiata*, es decir, desde la *jakájkukua* - *espiritualidad*, comprenderemos por qué los antiguos *chichimacas* en su mitología consideraban a *jurhiata* como hijo y creación de *Curicaveri*, por ello los antiguos chichimecas interpretaban, *jurhiata* como parte de la comunidad de deidades o dioses fundadores del universo¹⁸⁸. De allí que, desde el sincretismo religioso actual, aún se llama al sol *tatá jurhiata*, considerándose su estatus divino como parte de la creación, y como deidad.

Revisemos algunos términos registrados desde el siglo XVI, para aproximarnos a esta interpretación de *jurhiata* – *sol*, como la fuente y móvil de la idea de tiempo:

Tiempo – Huriyata, huriyaqua; Tiempo tener – Huriyata hapinani; Tiempo de adversidad – Misquareta huriyata;¹⁸⁹ Huriyata hupinguani – Abrevarse el tiempo; Huriyata anpincunstani – Acortar el tiempo; Huriyata tzinapangueni – Ponerse el sol; Huriyata tzinapanguetiro – A puestas del sol; Huriyata camacurinchani – Acabárseles el tiempo; Huriyata camacurinchani – Llegar su último día; Huriyata hurahcuni vahtzoriqua – Echar, o soltar el sol sus rayos; Huriyata yamendo paraquahpeni vahtzacatzacani – Alumbrar el sol todo el universo mundo; Huriyata qhunancz qhuanczahtsini – Dar vuelta el sol cada día; Huriyata miuni – Contar el tiempo; Huriyata parangaricuni – Estar el sol en el cielo; Huriyata – Sol, o tiempo; Huriyakua – Día (de día); Huriyatekua – Vun día;¹⁹⁰ Huriata – sol; Huriyaqua – día; Huriatequa – día entero, o jornada.¹⁹¹

¹⁸⁸ Véase, Análisis e interpretaciones de Moisés Franco Mendoza. Maturino Gilberti Traductor. Obra citada. Capítulo Primero, la Religión Prehispánica de los *p'urhépecha*. Pp. 19-75.

¹⁸⁹ DG. Tomo I, p. 672.

¹⁹⁰ DG. Tomo II, pp. 256, 257 y 258.

¹⁹¹ VLM-FMG. P. 96.

De esta manera, si atendemos la estructura de los términos, vemos que *jurhiata* es la conjugación de dos ideas para interpretar un fenómeno natural: *jurhí - ata*, de *jurhí - fenómeno más recto o perfecto* (descripción al sol) y, *atá – efecto y fuerza de movimiento*; por lo tanto, *jurhiata* es el efecto y fuerza de movimiento de un fenómeno principal, recto y perfecto del universo, al que hoy el *p'urhépecha* le llama *tatá jurhiata*. El prefijo *tatá* no está propiamente para adscribirle un género (masculino al sol), sino como expresión de reconocimiento de que se trata de un ser divino, en tanto algo que tiene vitalidad, fuerza y movimiento; además, es un reconocimiento de su jerarquía, de su poder y participación en el gobierno de la comunidad de fenómenos de la creación.

En el apartado sobre *jakájkukua*, dictábamos que *parhángarhikuni* quiere decir cosa, elemento o fenómeno que tiene movimiento y energía que está soportado en algo o suspendido en un espacio a cierta altura; por eso encontramos el registro y expresión hasta hoy vigente: *jurhiata parángarikuni – el sol suspendido en el cielo*, que en su sentido exegético sería fenómeno con energía y movimiento que está suspendido en el plano del vacío en la *auanda – vacío que consume* (cielo).

Siguiendo la orientación del análisis anterior, el término *jurhiakua* también es la conjugación de dos ideas: *jurhí – fenómeno - sol*, *akua – tránsito o consumación*; así que a lo que hoy se llama *jurhiakua – día*, en el sentido espiritual y abstracto, se está expresando el momento o instante del tránsito y consumación del sol - tiempo. Ahora bien, ese tránsito y consumación del sol, tiene un ciclo y a ese ciclo se llama *jurhiatikua*, que también es la conjugación de dos ideas: *jurhí - fenómeno o sol y -tikua – ciclo o curso*. En forma plural, sería por ejemplo *yumu jurhiatikuecha – cinco ciclos o cursos del sol* (cinco días), incluso para medir la superficie de un terreno agrícola se calcula mediante el sol: *tanimu jurhiatikua tsiri jatsikua – tres ciclos o cursos del sol en el trabajo de siembra de maíz*, así se sabe más o menos de qué superficie se está hablando, por los expertos en el oficio. A partir de estos saberes, suponemos que vienen muchas expresiones castellanizadas en el mundo rural como: parcela de tres jornales, un día de camino, injerto de tres lunas. etc.

Para culminar con el ejemplo sobre el tiempo, tenemos que para medirlo lo que se llama *jurhiatani miyuni*, que más que medir o contar el tiempo, lo que se trata es *contemplar el tiempo* porque *miyuni* viene de *míndakua – culto o contemplación* (sustantivo), *míndani – acción de culto y contemplación* (verbo), *miyuni – acción de contemplación de algo sagrado o*

místico. Así que, lo importantes no es el tránsito del sol en sí, sino la contemplación de sus efectos, los que genera en la *kuerájperi – madre tierra o naturaleza*, imaginándose también su destino y sobrevivencia en el plano del vacío y la oscuridad *chúrikua* (noche). Este tránsito del sol genera efectos dignos de admiración como la *erándepakua – claridad de la mañana* (amanecer), *teruxukua – el sol a medio cielo* (medio día), *inchátirhu – el sol inclinado para ocultarse* (atardecer o puesta del sol), *chúrikua, de chúnkumakua, la continuidad y transitar del sol en la oscuridad* (noche - *chúrikua*); y *terujkani churikua – el sol a medio camino o vía de la noche*, para llegar nuevamente la *erándepakua*. No se trata de horas, sino de momentos sagrados de revelación que hace *tatá jurhíaata*.

Hasta las formas e inclinaciones en las que envía sus *t'inskuecha – rayos* hacia la tierra, también llamados en el pasado como *uatsórhikuecha*, según registros del siglo XVI (*huriyata hurahcuni vahtzorigua – echar, o soltar el sol sus rayos*). Se les denomina *t'ítsintskuecha – rayos solares de la mañana* que otorgan el primer calor a la tierra, *jurhitsintskuecha – rayos del sol, rectos y perfectos del medio día* (cenit) que proporcionan el calor principal en potencia, y *tsátsintskuecha – rayos solares de la tarde*, que generan los últimos efectos de calor a la tierra. El ciclo de los rayos del sol, de acuerdo a la antigua creencia chichimeca, lo gobernaba la deidad *Vazoricuare*; mediaba la vinculación entre *Curicaveri – el que es fuego* (sol) con *Cueravaperi – madre de todas los dioses de la tierra*. De ahí posiblemente, que desde esa época, los rayos del sol se denominaron *vatzoricuarecha* y no como ahora *t'intsuecha*, término más vinculado a la imagen del supuesto espíritu santo (una paloma blanca, en el punto de partida de los rayos del sol).

Así podríamos seguir conjeturando ideas e interpretando palabras y conceptos sobre el tiempo, haciendo partícipes a los otros astros como a *naná kutsí - luna*, como otro fenómeno del plano de la *auanda*, que apoyan las interpretaciones del tiempo, tal como se denomina también al ciclo lunar *má, tsimani, tanimu kutsí – uno, dos, tres lunas* (no meses), y *má uéxurhini o má uéxurhikua – ciclo amplio del fuego, sol*, que implica tiempos cósmicos, agrícolas, forestales, de lluvias, etc. (las estaciones del año). De ahí posiblemente pueden venir los fundamentos espirituales del culto y festejo actual de *kurhíkantskua – renovación del fuego*, no “encendido del fuego” o “fuego nuevo”, que, a criterio y análisis de los concejeros y ex-cargueros responsables de dicha celebración, sugieren que se debe

denominar *juchari uéxurhikua* - *nuestro tiempo*, es decir, el tiempo *p'urhépecha*, y no como año nuevo *p'urhépecha*.¹⁹²

Lo anterior es *jánhaskakua* con relación al fenómeno *jurhiata*, como presencia y esencia que determina la idea de tiempo en la cultura *p'urhépecha*. Una actividad intelectual de generación y reproducción de conocimientos sobre diversos temas naturales y sociales, tal como veremos en el concepto *jurhimbekua* – *principio rector de la vida política*, cómo las reglas de la vida en comunidad están cimentadas desde el gobierno de *jurhiata*. *Jurhimbekua*, como el acto de seguir el ejemplo de lo perfecto, recto y armónico, como lo es *jurhiata*. Como es el orden y armonía de la comunidad cósmica, también lo debe ser en la comunidad humana.

b) *Jánhaskakua*, como saber técnico-productivo

Jánhaskakua en tanto saber técnico-productivo, es la capacidad de saber hacer, vinculado a la actividad de adquisición de habilidades para el desempeño de una determinada actividad productiva, así como la acumulación de experiencia que hace diestro a una persona, familia o comunidad en determinado oficio o conocimiento tradicional. A este tipo de saber corresponden las siguientes acepciones, que derivan del término *jorhenani* – *acción de saber hacer, producir, transformar, inventar y crear* como *jorhenkua* - *técnica, elemento, materia o área objeto de saber práctico-productivo*; *jorhenakua* - *habilidad, capacidad adquirida en cierta materia de saber*; *jorhénkurhikua* - *proceso de aprendizaje para saber hacer*, entre otros.¹⁹³ Toda una terminología que permite precisar de la existencia y vigencia del saber técnico en la vida y sobrevivencia de la comunidad *p'urhépecha*.

Como ejemplo de los saberes práctico-productivos están las siguientes expresiones: *chikariri ambe jorhénakua* – *saberes sobre el trabajo de la madera y p'ukúndimakueri ambe jorhenkua* – *saberes y usos del bosque*; actividades que implican todo un esquema de saberes tradicionales, donde encontramos sectores de expertos del mundo. En esta área

¹⁹² Néstor Dimas Huacuz, Ireneo Rojas Hernández y otros. Explicaciones en la celebración de *juchari uéxurhikua* – *nuestro tiempo*, ante las Comunidades Barrios Indígenas de Uruapan, 1º de febrero de 2009.

¹⁹³ Otros ejemplos son: *jorhentperakua* – *acción de enseñanza recíproca para saber hacer*; *jorhentpikua* – *responsabilidad de transmisión de un saber* (el ejercicio de un oficio); *jorhenati* – *el que sabe hacer* (que produce y desempeña un oficio); *orhentpiri* – *instructor, perito*; *jorhenkurhiri* – *meritorio / aprendiz*; *jorhentperani* – *intercambio de saberes y técnicas*; *jorhenhaskakua* – *capacidad de innovación técnica*; *jorhenkuarhita* – *producto del saber técnico*; *jorhenkua újpatakua* – *creación, invención técnica para saber hacer*; etc.

encontramos a los llamados *chikariri ambe úricha* - artesanos de la madera, un gremio que se conforma por lo menos con las siguientes áreas de trabajo: *k'umánchikua úricha* – constructores de viviendas, *t'asambani úricha* – tejamanileros, *waxántsikua úricha* – muebleros, *jacha ataricha* – plancheros (vigas, tablas, puntales), *jarhumu úricha* – hacedores de palos para escoba, *wirhípiti úricha* – torneros, *anhátapu ch'aparicha* – cortadores o hacheros y *p'ukundita k'uáricha* – vigilantes del bosque. Saberes que no sólo les corresponden determinadas técnicas y procedimientos de producción, creación, innovación y habilidades, sino una dimensión cosmogónica particular de interpretación de este oficio de trabajo en la madera. Oficio que también atribuye a las personas, familias y comunidades de una identidad y prestigio social, moral y económico. Todo en conjunto, es a lo que se denomina *jánhaskakua*.

Saberes y oficios, algunos de origen ancestral y otros de reciente invención, a partir de los cuales se asume una cosmovisión sobre la vida, el trabajo, la comunidad y fundamentalmente una relación espiritual con la naturaleza. Es importante señalar que desde los saberes y oficios se generan y sustentan convicciones, conductas y valores que conducen a la obediencia de ciertas reglas vinculadas con la naturaleza, con su oficio y con la comunidad. Veamos el siguiente ejemplo, donde se describen las concepciones que posee un sabio artesano cuando señala que el trabajo comienza desde la concepción y respeto a la naturaleza como algo sagrado. Desde la visita al árbol, el artesano y yuntero hacen la reverencia y agradecimiento a *kuerájperi*;¹⁹⁴ a partir de ese momento ambos aprecian la utilidad y obra que se va a crear. En palabras de *tatá* Isidro Rueda Valdés, se explica:

Úkata jimini jarhastia anhátapuarhu, kuerájpiri úrisi jatiya, ji indénkuasini úaaka úntani ka eska xarháraaka, úrhipantani juchiti áchikuarhita jimbo.

La obra (úkata) ya está allí en el árbol, la naturaleza (*kuerájperi*) ya lo ha destinado y labrado, yo sólo voy hacer que sea visible, dándole forma, que es mi trabajo.¹⁹⁵

Desde ese momento una de madera, que es una obra de arte, lleva consigo un aspecto profundo de espiritualidad en la relación del ser humano divino y creado (*k'uerákata*)

¹⁹⁴ *Kuerájperi*. Concepción *p'urhépecha* de la creación natural. Registrado como deidad, en la *Relación de Michoacán*, como la madre de todos los dioses de la tierra.

¹⁹⁵ Memorias de campo. Entrevistas a *tatá Isidro* y *tatá Erasmo Rueda Valdés* (hermanos), carpintero y yuntero, con reconocimiento en la comunidad de Comachuén. Comunidad de Comachuén, 21 de marzo de 2011.

y con la naturaleza liberadora de vida (*kuerájperi*). En este mismo sentido, el sujeto no es un depredador, ni el bosque queda reducido a materia prima, sino que queda convertido en algo sagrado, aunque no sea apreciado como tal por todos los consumidores y observadores de la madera. Además, dicho elemento espiritual yace desde la interioridad y en la autoidentificación del artesano, quien dice poseer conocimientos que no son propios, sino que provienen de la divinidad (de *kuerájperi*), quien ha proveído a las personas y familias los saberes para el ejercicio del oficio de carpintero o tallador de madera, revelándose a través de la *jánhaskakua* como la habilidad. Capacidad que *kuerájperi* ha propiciado a los seres humanos, la cual sólo es desarrollable o posible su materialización cuando en las personas y en las familias existe la paz, la armonía, la bondad, la tranquilidad, el saber que lleva al buen vivir impulsado por la *tsípekua* - *alegría en el vivir*. En expresión de *tatá* Erasmo Rueda Valdés:

Né enga tsípikua jatsiaka, imasĩ úaati ambakiti úkata ma jánhaskani ka xarhátani.

Quien tenga alegría en su vida, es quien puede imaginar, tallar y revelar una buena obra.

El mejor momento para imaginar diseños, formas y dibujos de muebles y tallados, es en la hora de dormir, cuando caminas en el campo, cuando andas arando y cuando uno está concentrado tallando, uno sueña los diseños en el mismo trabajo y hay que grabarlos de inmediato. Yo no tengo dibujos completos para recalcar, yo diseño adornos, figuras e imágenes separadas y con esos construyo todo una estructura de decoraciones de un mueble o conjunto de muebles. Pues se trata de ser maestro, no copiar, ni reproducir, sino crear nuevas imágenes, diseños, dibujos, maquinas, herramientas y resolver las dificultades.

Sabemos el momento en que sólo queremos hacer un mueble por mera demanda y venta; y sabemos cuándo y en qué momento, realmente queremos hacer una autentica obra que sea única, ejemplar y apreciable por el que sabe apreciar y valorar.¹⁹⁶

Se observa, entonces, cómo el valor del tallado de un mueble esta en esa parte intelectual invertida desde la capacidad creativa de un artesano. Consiste en ser un oficio y saber que se encuentra también en esa dinámica entre lo tradicional y lo moderno, de lo antiguo y lo nuevo, de lo caro y lo barato, de lo que se vende y no se vende, de lo que es producto industrial y lo que es rústico, de lo que es de diseño propio y lo copiado, de lo que

¹⁹⁶ *Ibíd.*

es propio de la región y lo que es de fuera y, muchos aspectos más. Sin dejar de tener en mente que ante todo está la *jánhaskakua*, pues se refleja en los elementos de autenticidad, originalidad y singularidad de las obras, que representan o distinguen a cada uno de los artesanos, familias y comunidades indígenas a través de sus oficios.

Esta es una idea de *jánhaskakua*, que más allá de las prácticas de la enseñanza y aprendizaje sostenidas en el mundo occidental (la educación), se trata del conocimiento que se adquiere, hereda, trasmite y evoluciona en la acción de vivir, acompañado de sus fines sustantivos y procedimentales. Por eso, si trasladáramos estas dos esferas de *jánhaskakua* como saber conceptual y saber práctico-productivo en los planteamientos del diálogo filosófico pluricultural, *jánhaskakua* representa la alteridad en los conocimientos que exhorta a valorar los elementos cognitivos en que se sostienen los pueblos indígenas, tal como se argumenta también en el siguiente inciso, *jánhaskakua* como saber vivencial, que se despliega hasta el ámbito axiológico.

c) *Jánaskakua*, como saber cultural (axiológico)

Conscientes de la necesidad de contribuir hacia las aspiraciones de comprensión sobre lo ritual y mítico de los usos, costumbres de lo “indio”, tratado como algo irrevocablemente ajeno a lo moderno, por nuestra parte continuamos con la aventura de mostrar los fundamentos que yacen en los valores de la cultura *p’urhépecha*. Así, la expresión *juchari jánhaskakua - nuestra sabiduría*, constituye los argumentos que guían la forma de vida de las personas, familias y comunidades en el existir y en el ser histórico como nación. *Jánhaskakua* nos obliga retomar el necesario diálogo sobre los valores humanos, sobre el pasado y presente de la vida de un pueblo que aspira su prolongación en el porvenir.

A este plano del saber vivencial y axiológico corresponde la siguiente terminología vigente en la lengua y pensamiento *p’urhépecha*, derivado de uno de los conceptos fundamentales que es *mímixekua* – *saber comunitario* de carácter histórico, político y social: *míndakua* – *elemento, acontecimiento y símbolo objeto de reconocimiento y culto*, *míndakata* – *herencia cultural o histórica*, una responsabilidad, merecimiento, bien, patrimonio etc., tangible o intangible, por ejemplo, la lengua y el territorio; *míndani* – *acción de culto cívico o*

espiritual, mítini – saber por experiencia propia y por la pertenencia, mítikuni – saber por la práctica permanente (dominio), mítikurhikua – revelación colectiva, información general, mítperani o mínharhikperani – acción de reconocimiento recíproco entre dos o más personas o comunidades, mítperakua – conciencia sobre la presencia del otro, mitikurhini - información socializada, mítetpini – dar a conocer, promulgar, mítitsperani – saber de las debilidades o virtudes entre sí, mítini na enga jideeka – saber de los protocolos y procedimientos, etc. Es un campo de saber netamente forjado por la dinámica social, histórica y política de la comunidad *p'urhépecha*.

La propuesta es que la dimensión cultural de *jánhaskakua* se circunscribe en el ámbito de la moralidad *p'urhépecha*, puesto que, al interior de las comunidades, es *jánhaskati* la persona más experimentada con saberes intelectuales, prácticos, productivos y morales, es decir, profundamente conocedor de la tradición y sus principios, normas e historia, diestro en los oficios, técnicas, y artes de la cultura *p'urhépecha*. Además, es una persona con capacidad de gestión, resolución, mediación y solución de los problemas de interés general y particulares. Se debe lograr este perfil para que las personas tengan el merecimiento de dirigir, representar y ejercer la autoridad dentro de una comunidad. Lo anterior es tomado en cuenta para la selección y nombramiento de los integrantes de los órganos de representación y autoridades civiles, agrarias, religiosas y tradicionales; ya que el perfil de las personas a ocupar dichos los cargos por lo menos debe poder *jakájkuti – ejercer espiritualidad, kaxúmbeti – ejercer buenas costumbres, jurhímbeti – ejercer la rectitud y honestidad, marhóatsperi – servidor de la comunidad*, entre otros criterios.¹⁹⁷

En este contexto, la persona y la comunidad *jánhaskati - sabia* es tal desde que comienza por concebirse y autodeterminarse por sí misma: *¿Néskiksĩ ini parhápekua ka irekua jimbó? - ¿quiénes somos en este mundo y en esta vida?* Así como saber y entender la vida y realidad de los otros no *p'urhépecha*. Sólo con la acumulación de conocimientos, derivados del ejercicio intelectual, del saber práctico-productivo y del saber vivencial se puede considerar que una persona, comunidad o pueblo posee y ejerce la virtud de *jánhaskakua* que permite imaginar su reinvención. La re-invencción es asunto de sabiduría

¹⁹⁷ Estos y otros criterios son los que se retomaron en las discusiones de las asambleas de los barrios, en la comunidad de Cherán, para postular el perfil y la denominación de los *K'eri jánhaskaticha – concejeros sabios*, integrantes del nuevo órgano de gobierno comunal-municipal que es *K'eri Orhéjtsikukua – el Concejo Mayor de Gobierno Comunal*; como producto del movimiento social, iniciado el mes de abril de 2011.

encausada por la vía de la superación y de la capacidad de resolución de los problemas que se presentan. Sólo entonces alguien puede sustentar, con conocimiento y experiencia previa, lo que dice; de igual modo, se puede tener la atribución investida para instruir, guiar y dirigir a los propios miembros de la familia, de la comunidad y de la nación.

Esta sabiduría cultural, vivencial y comunitaria exige la formación de personas con gran autoridad moral, es decir, con gran capacidad para representar a su comunidad dentro y fuera del contexto comunitario. Al pregonar las ideas con el ejemplo, sobre los valores y principios de *jánhaskakua* (que pueden ser valores vinculantes para con los otros, con la sociedad mayoritaria, para opinar y recomendar sus visiones frente a los fundamentos y fines de los gobiernos, leyes, instituciones e intereses de la sociedad occidental), es donde *jánhaskakua* se presenta como un saber axiológico particular con posibilidades de participación universal, que exige también su intervención para el análisis de la pluralidad de valores; por ejemplo, en las reflexiones sobre los fundamentos de los Derechos Humanos.

Jánhaskakua puede argumentar desde sus concepciones y visión indígena una postura frente a los valores que se pretenden universales, inalienables e indivisibles como los Derechos Humanos de la visión occidental. *Jánhnaskakua* desde su saber conceptual, práctico y axiológico puede colaborar y entablar un diálogo intercultural en la filosofía jurídica y política. En este caso, de acuerdo a nuestro tema de interés, que es la normatividad social y política, con *jánhaskakua* se puede asumir el reto de identificar los límites de una normatividad frente a otra y su armonización, a través de la promoción y delimitación de investigaciones documentales y de campo en determinadas comunidades, localidades, ciudades y sociedades de contexto indígena. Su premisa, parte desde la idea de asumir sin temores, nuestra verdad o realidad que se refleja en la vida pluricultural de mutua y la plural asimilación. De la necesidad que tenemos las sociedades del nuevo orden global de considerar, desde el plano de la ética, la interacción de las diversas moralidades sociales de raíces culturales diferentes. Además, es necesario tomar en cuenta que el carácter universal de los valores de los Derechos Humanos no indica que los mismos son absolutos e incuestionables, sino que están abiertos a la reflexión y a la resemantización de sus conceptos, acorde a las circunstancias, realidad histórica y aspiraciones sociales propias de nuestro contexto local. Así, la concepción de *jánhaskakua* no pretende separar principios o

valores de un mundo frente a otro, sino la vinculación y armonía de los mismos en la vida comunitaria multicultural.

Por lo anterior, *jánhaskakua* requiere ser incluido en la pluralidad de conocimientos. Sería una fuente importante para el sustento de una filosofía y desarrollo intercomunitario, pensando desde el contexto y experiencia particular *p'urhépecha*, ya que existe en esta la aspiración de *kúnkurhikua jingoni jánhaskantani - entre comunidades diferentes saber conceptualizar, producir y ser.*

En el ensayo de una sabiduría intercomunitaria con esta perspectiva, utilizaríamos el término comunidad como toda forma de organización y expresión colectiva, diversa en su identidad (mujeres, académicos, estudiantes, artesanos, campesinos, empresarios, *p'urhépecha*, migrantes etc.), para el diálogo de saberes en donde no existan prejuicios (como las reglas convencionales, religiosas, doctrinales o culturales) y se procure asumir la auténtica identidad que yace al interior (en nuestros sentimientos, aspiraciones, fines y concepciones) con el objetivo de deliberar, atendiendo las razones de los otros, los intereses y el bien en común.

En esta línea, se entendería que los saberes y conocimientos de los unos y de los otros, en principio, no serán superiores ni inferiores, sino que un valor será determinado dependiendo de en qué medida se ratifiquen en la acción, en el hacer, en la realización y buena utilidad; además de que permita satisfacer los intereses y necesidades (ideales y materiales) de cada comunidad convergente. Los conocimientos y sus productos deben prioritariamente responder a los valores sustantivos de los seres humanos y, sólo concibiendo y reflexionando constantemente sobre los fines de la vida, existencia y alcances de la humanidad, podremos determinar, cuánto el saber, la técnica, las tecnologías, conocimientos y ciencias deben ser útiles para la humanidad o no. Esto implica que, dentro de las identidades, también se deben reflexionar los principios éticos, pero no más desde el yo, sino desde todos nosotros. Reflexiones e intercambio de vivencias, experiencias y necesidades nos permitirán asimilar y comprender al otro, tomando en cuenta que, en la educación intercomunitaria, posiblemente se tiene que tener la sensibilidad de vivir lo que el otro para sentir, saber y comprender, o por lo menos acompañar.

Jánhaskakua es un postulante para los ejercicios del pluralismo epistemológico. Habrá que considerar, que desde el contexto local en que se desarrolla el diálogo filosófico, es

decir, si hablamos desde lo local, se hace necesario como primer acto de conciencia el reconocimiento de la pervivencia de sociedades descendientes de culturas originarias que representan reivindicaciones culturales no occidentales. Las naciones *p'urhépecha*, *nahua*, *hñahñú* u *otomí*, *jñatjo* o *mazahua* y *pirinda* o *matlazinca*,¹⁹⁸ al igual que los demás pueblos originarios de México y de América Latina, requieren ser admitidos en los espacios de participación y diálogo filosófico, no sólo porque son sociedades descendientes de culturas originarias, sino porque son los pueblos que han enfrentado la dominación y de alguna manera tienen alguna experiencia de las virtudes y vicios de la vida occidental y de sus fundamentos; y, a pesar de ello, mantienen sus pensamientos que tienen mucho que externar frente a la filosofía occidental. De esta manera, *iréchequeri jánhaskakua* – *la sabiduría del pueblo p'urhépecha* representa y se postula como un conocimiento subalterno que aún dirige la vida y cultura *michoaque*.

Los conocimientos generados desde *jánhaskakua*, por tratarse de una tradición oral de saberes y no rigurosamente sistematizados, pueden ser objetos de descalificaciones; sin embargo, su construcción y reconstrucción dialógica, vivencial y hasta intercultural, hace que evolucionen y se adecúen acorde a las necesidades de la resistencia y pervivencia de una cultura históricamente subyugada. A pesar de la cierta asimilación occidental, sus interpretaciones se siguen reformulando desde el propio horizonte cognitivo indígena y eso es lo que hace válido y vigente el pensamiento de una cultura no occidental. *Jánhaskakua* es el aspirante y colaborador para la construcción plural de los juicios de valor que contribuyan a la superación de las prácticas de dominación de unas culturas sobre otras.

2.3. El concepto *kaxúmbekua* - Moralidad

Kaxúmbekua es un principio rector de la moralidad *p'urhépecha* que pondera el equilibrio entre los elementos sustantivos y procedimentales del “ser” *p'urhépecha*, es decir, regula de manera convencional el ámbito personal y colectivo de actuación, aquel ámbito autónomo de comportamiento que se externa y refleja en las conductas, procedimientos,

¹⁹⁸ Sobre los etnónimos, los primeros son las propias autodenominaciones y los seguidos de cada guión son alodenominaciones o nombres asignados históricamente de manera externa. Los primeros cuatro pueblos son los que tienen mayor arraigo cultural vigente, mientras que el pueblo *Pirinda-Matlazinca* está en su proceso de reivindicación.

hechos u omisiones dentro de la vida en comunidad. Una moralidad que posee fundamentos propios de carácter sustantivo y, por ende, unos procedimientos para la observancia práctica de los valores que consagra.

a) *Kaxúmbekua*, moralidad *p'urhépecha*

Este planteamiento se sustenta siguiendo la propuesta de estructura de los principios rectores de la tradición *p'urhépecha* (*Uandáskukatecha*). *Kaxúmbekua*, en tanto principio de carácter moral, se justifica por una parte con los elementos míticos, creencias, concepciones, convicciones, verdades y aspiraciones de *jakájkukua*, y, por otro, con los elementos cognitivos, prácticos y axiológicos de *jánhaskakua* (ambos ya expuesto en puntos anteriores), que son los elementos que constituyen la conciencia normativa externada a través de las conductas personales y colectivas del ser *p'urhépecha*. Por lo tanto, *kaxúmbekua* como principio rector de la normatividad moral (convencional) se refleja y está centrado en la esfera de la vida social, regulando intrínsecamente las relaciones interpersonales, familiares, comunitarias e intercomunitarias.

En la búsqueda de argumentos para nuestra propuesta, veamos algunas otras posturas, registros y descripciones de *kaxumbekua*. En el análisis e interpretación de este valor social fundamental, Agustín Jacinto Zavala desde la kinésica (como estudio multidisciplinario de los aspectos físicos, psicológicos y culturales del estudio del comportamiento corporal en la comunicación interpersonal) y de la proxémica (como el estudio de la estructuración y manejo del espacio interpersonal en una cultura) de la cultura *p'urhépecha* toma el concepto de *kashumbikua*, en tanto reglamentación de las relaciones corporales:

El concepto de *kashumbikua* generalmente se traduce como cortesía, buenas maneras, buena educación, etc., y designa por implicación, al que sabe comportarse en la sociedad *p'urhépecha* de acuerdo con la enseñanza de los mayores. En este último sentido, lleva consigo la fuerte denotación de una persona obediente. No hay mayor alabanza ni mejor recomendación de un hijo de familia, que el que una persona mayor diga de él que es

kashumbi. En realidad, no se trata de la simple obediencia tal como la entendemos en el uso ordinario de la palabra.¹⁹⁹

Desde este enfoque particular, se reconoce la existencia y desarrollo de un lenguaje corporal en la cultura *p'urhépecha* como parte de la exteriorización de una conciencia moral y normativa. En efecto, es una corporalidad que atiende y proyecta una armonía social y no la confrontación. Sobre la obediencia, también estamos de acuerdo que no se trata de la simple obediencia derivada de la relación bilateral o plurilateral donde unos mandan y otros obedecen, pues consideramos que detrás de las conductas asumidas en lo personal y colectivo, existen valores fundamentales a comprender. Dichos valores son de carácter sustantivo y de carácter procedimental. Así y para tal objetivo, se procede a identificar algunos registros relacionados con el concepto *kaxúmbekua*, en los diccionarios y vocabularios del siglo XVI:

Caxumbeni – ser cortes, o bien criado; Caxumbeti – cortes o bien criado, Caxumbequa – cortesía o buena criança, Caxumbehpeni – vsar con otros de tal cortesía; Caxumbehperaqua – la tal cortesía;²⁰⁰ Caxumbeni – Tener criança y buen comedimiento; Caxumbequan aran vandani – Hablar bien criado, con buen término y comedimiento; Caxumberahpeni – Hacerles tener criança, respecto, comedimiento y buen término; Caxumbetspeni – Tener a otros comedimiento y buen término;²⁰¹ Kaxumbiti – educado.²⁰²

Estos registros no nos brindan elementos suficientes para formular una argumentación en la dimensión que hemos planteado, por lo tanto, para la búsqueda y comprensión de los valores fundamentales que determinan los elementos sustantivos y procedimentales de *kaxúmbekua* es necesario revisar algunas otras argumentaciones. Por ejemplo, lo que señala *tatá* Felipe Chávez Cervantes, quien dice:

Kaxumbetsperakua o kasirhejperakua. Respeto y reverencia. Jañañarhijperakua jimbo jañañarhijuani k'erati k'uirupuechani isĩ esĩka tatitaechani, nanitaechani, tembaechani ka iamu

¹⁹⁹ Agustín Jacinto Zavala. Op. cit., p. 104.

²⁰⁰ VLM-FMG. P. 58.

²⁰¹ DG. Tomo II. P. 89.

²⁰² Lucas Gómez Bravo. Op. cit., p. 105

k'uiripuechani imanguiksĩ sanderu ioni jatirucha euaka, ka istu aņatapuechani, tsipetichani, juchari echerini, Tata Juriatani, Auandani, juchari tariatani ka uandajpajuani kaxúmbekua jinguni o kasĩkuarhekua jingoni.

Xarhatatspeni kaxumpetsperakua: Xarhatakuni kasirhejperakua Tata irechani ka iamu iretaechani xarhatakuajuani kasirheejperakua.²⁰³

Respeto y reverencia recíproca. Con reconocimiento y respeto tratar a las personas mayores/sabios y a los abuelos, abuelas, esposas y a todas las personas que tienen más edad y experiencia; y también a los árboles, seres vivos (animales, plantas), a nuestra tierra, a tatá jurhiata (sol), al cielo, a nuestro viento y hablarles con respeto y con reverencia.

Mostrar reconocimiento y respeto: Mostrar reverencia al señor gobernante/autoridad (p'urhépecha) y a todos los pueblos mostrarles reconocimiento y respeto.²⁰⁴

Esta percepción y descripción ayuda mostrar que, en efecto, *kaxúmbekua* está fundado por elementos sustantivos y de procedimiento. Es decir, *tatá* Felipe Chávez está exhortando de manera indirecta, la importancia de tener nociones y concepciones espirituales e intelectuales previas para saber por qué reconocer, respetar y hacer reverencia a las personas, animales y a los fenómenos de la naturaleza. Para el reconocimiento y reverencia por igual o en el mismo plano a las personas, animales, plantas y fenómenos de la naturaleza, como lo mandata la normatividad de la *kaxúmbekua*, es necesario entonces conocer los fundamentos de *jakájkukua*.

También resulta necesario conocer los elementos de *jánhaskakua*: los saberes conceptuales, práctico-productivos y vivenciales-axiológicos vinculados al mundo social y natural. El desarrollo y ejercicio de *kaxúmbekua* implica tener una previa formación, instrucción y orientación adquirida de manera vivencial, dentro de la cultura. Como observamos, *tatá* Felipe Chávez nos ayuda a distinguir la concepción y el ejercicio de *kaxúmbekua* como un valor humano, en dos dimensiones: a) la que se desarrolla en las relaciones interpersonales de los seres humanos en comunidad y b) la que se extiende en la relación espiritual del ser humano con los demás seres y fenómenos de la naturaleza.

Ahora bien, de acuerdo a los objetivos que persigue nuestro trabajo (la búsqueda de los fundamentos de la normatividad social y política del pueblo *p'urhépecha*), consideramos

²⁰³ Felipe Chávez Cervantes. Op. cit., p. 121.

²⁰⁴ Traducción nuestra, con el apoyo de elementos que el mismo autor señala, para no alterar su sentido.

que la primera dimensión de *kaxúmbekua* es su aspecto sustantivo, a partir del cual se justifican las conductas desarrolladas en las relaciones interpersonales de los seres humanos en comunidad. Para ello, es necesario recurrir a un corpus verbal básico, que esté estrechamente vinculado con el principio *kaxúmbekua*; por ello, comencemos, con los términos que descubren dicha dimensión sustantiva del concepto.

b) Elementos sustantivos de *kaxúmbekua*

Los elementos sustantivos son aquellas ideas particulares del pueblo *p'urhépecha* que fundamentan y definen las nociones sobre los fines de la vida, los sentidos de la vida y las acepciones sobre la buena vida desde su unidad de cultura, a partir de algo más, posiblemente inaccesible para nuestra comprensión, y que podemos llamar su autodeterminación cultural. Una autodeterminación que no podremos abordar ni entender sólo con un trabajo como el presente, ya que la antigua nación *chichimeca* (hoy *p'urhépecha*) representa una fuente inagotable de estudio e interpretación interna, exógena o pluricultural; además de su vigencia y constante recreación particular ante el nuevo contexto universal de la globalidad. Elementos que hacen más compleja la intención de conocer su percepción sobre la idea de buena vida y fines de la vida en la actualidad.

Desde el esquema de interpretación del pensamiento político-normativo *p'urhépecha*, indicamos que parte de los elementos sustantivos de *kaxúmbekua* están inscritos en la base de la tradición (*surukua*) y en los otros tres principios rectores (*jakájkukua*, *jáhnaskakua* y *jurhímbekua*). De esta manera, los valores que consagra esta moralidad y que determinan el contenido de *kaxumbekua*, también son de carácter subjetivo. Por ejemplo, la idea de *ménkuekua* – *misma condición, mismo valor de las personas*. El valor personal y colectivo está en un mismo rango o con igual dignidad, es decir, en la conciencia indígena contemporánea no existen personas, familias o comunidades *p'urhépecha* de mayor rango que otras; cualquier interpretación o reivindicación de este tipo, debe tener algún vicio o influencia de valores y criterios externos. Por lo tanto, reivindicaciones de linajes o familias de principales y esencialismo etnocéntrico, no caben dentro *kaxúmbekua*.

También prevalece el valor de *májkuekua* – *unidad de la familia, comunidad y cultura*, y desde dicha noción podemos entender por qué la conducta de disidencia contra la unidad

nacional *p'urhépecha* es contraria a *kaxumbekua*. Toda disidencia que atente contra la unidad familiar, comunitaria y cultural tiene que ver con la pérdida o ausencia de este valor de *májkuekua*, cuyo catalizador es la conciencia de identidad, pertenencia y adscripción ideológica a la cultura *p'urhépecha*.

Uandóskurhikua ka tekaatsperantskua - diálogo y conciliación se valoran como elementos sustantivos porque del diálogo emanan las interpretaciones, nuevos conceptos, ideas y conocimientos que permiten el establecimiento de la armonía a través de la conciliación, acuerdo, pacto y resolución de los intereses con equilibrio y armonía. El diálogo en la tradición oral de la normatividad no sólo es una de las fuentes de las reglas, sino la instancia de reproducción, reinterpretación y recreación de las mismas. Por lo tanto, las propias normas de *kaxúmbekua* tienen su fuente y reinterpretación en el diálogo. Incluso las *wadónskurhikatecha* son reglas que emanan del diálogo y son parte de la *jurámukata* – normatividad *p'urhépecha*.

Una de las principales bases sustantivas de *kaxúmbekua* es *k'urátsikua* – decencia, es decir, ser escrupuloso y fiel a las convicciones y a las buenas costumbres. Tener miramientos en el actuar personal, familiar y comunitario genera un estatus honesto, es una regla moral de columna, que sostiene a las personas, familias y comunidades al pie de sus responsabilidades. La *k'urátsikua*, en el contexto interno es un valor superior a cualquier otra norma externa, provee de las religiones, leyes del Estado o cualquier otra norma convencional del mundo occidental; de no acatarla, de otro modo, de fallar en las responsabilidades, compromisos y obligaciones ya del ámbito político, civil o religioso incurriendo en faltas, omisiones o inmoralidades se puede presentar como condena máxima el propio auto-destierro. La sanción social y moral resulta penosa, ante las personas, familias o comunidades que pierdan este valor fundamental de *k'urátsikua*. Todo conflicto y conducta que tenga repercusión en la *k'urátsikua*, por ejemplo, la bigamia, el robo y sus consecuencias son motivos suficientes para la pérdida de la autoridad moral, y, en consecuencia, el estatus de ciudadano. Por lo que, *kaxúmbekua* a través de su valor la *k'urátsikua* trata de exhortar y privilegiar la *pínandikua* – armonía o paz intrafamiliar, interpersonal y comunitaria.

Otra columna y elemento principal de *kaxúmbekua*, es el valor de *janhánharhperakua* – reconocimiento o respeto. Del verbo *janhánharini* – reconocer o respetar, en tanto acción de aceptación de la presencia y convivencia con el otro. Acorde a lo dicho por *tatá* Felipe

Chávez, que el ejercicio de *kaxúmbekua* implica *janhánharini*, no sólo hacia las personas, sino también hacia todos los seres y fenómenos de la naturaleza. Es una concepción y regla convencional que está fundada en creencias, ideas y conocimientos. En la vida social, *janhánharhperakua* es el valor que armoniza las relaciones interpersonales, intergrupales, intercomunitarias e interculturales. *Janhánharhperakua* representa uno de los medios o instrumentos sustantivos del pueblo *p'urhépecha* para el establecimiento de las nuevas relaciones con la sociedad mayoritaria y el Estado porque admite también las interpretaciones pluriculturales al tratarse de un asunto de reconocimiento, que implica el establecimiento de relaciones entre las culturas.

Derivado de todo lo anterior podemos decir que hemos intentado mostrar cómo los aspectos sustantivos y procedimentales se complementan en el principio rector de *kaxumbekua*, una moralidad que consideramos debe acompañarse también con otros elementos sustantivos de columna, que son las *p'indékuaecha* – *costumbres y prácticas*, espirituales y socio-culturales, socialmente legislados, aceptados y desarrollados. En el estricto sentido normativo, dentro de las *p'indekuecha* debemos identificar sólo aquellas costumbres y prácticas que obedecen a los principios rectores y sus valores; además de que contribuyan positivamente a favor la *surukua*. No se le debe depositar el valor de la *p'indekua* a cualquier acto de culto, ritualidad, festividad o expresión cultural. Un ejemplo: existe la regla de no negarse a asumir un cargo civil o religioso dentro de la comunidad ya decidido por la asamblea comunitaria, es una *p'indekua* de carácter moral; hacer lo contrario es un atentado contra *kaxúmbekua*. Otro ejemplo, la responsabilidad de los padres de familia de casar debidamente a sus hijos (hacer la ceremonia), cuando éstos así lo han consentido y no tenerlos en unión libre o en concubinato, es una regla de *kaxumbekua*. Mientras que la realización de fiestas con alto consumo de alcohol, escándalo y exhibición con ausencia de espiritualidad, ritualidad, conocimientos y fundamentos, no es *p'indekua* justificada, sino un vicio o fenómeno negativo que deteriora el principio de *kaxúmbekua*.

Decíamos al inicio que *kaxúmbekua* no podría quedar entendida como la simple obediencia derivada de una relación de subordinación o como buena conducta, buena educación y crianza de las personas; ya que detrás de dicha obediencia, existen valores fundamentales de la cultura *p'urhépecha*. De modo que la obediencia no podría ser entendida como sumisión o subordinación al mando de otro gracias al valor de la

kurhánderekua – *obediencia recíproca*, que viene de la raíz *kurhá* - *escuchar, comprender*; se trata de la voluntad y disposición de escuchar y aprender. Aquí se vincula también el valor de la *kurhámukperakua* – *consulta y consentimiento*, que llevaría a la obediencia asumida con previa instrucción, orientación e información, pues se trata de solidaridad, reciprocidad y complementariedad para el orden y la paz comunitaria. Armonía que se muestra en la relación padres e hijos, esposa y esposo, autoridades y comuneros, y entre comunidades.

Kaxúmbekua, sin ningún elemento de coercibilidad y desde la dimensión subjetiva, persigue la armonía comunitaria. Su recurso principal es *wandónskurhikua* – *el diálogo*, que no consiste en la simple comunicación, sino en el análisis de los intereses, problemas, aspiraciones e inquietudes moderado por el *mitikua* – *saber experimentado* y por la *jánhaskakua* - *sabiduría*. Como resultado o producto de dicho diálogo, nace la *kurhánderekua* – *la obediencia recíproca y solidaria*; este resultado se convierte en norma porque implica el acatamiento del acuerdo surgido del diálogo y, por ser una regla consensada de manera mutua entre las partes, no se requiere de la fuerza o coercibilidad para su cumplimiento. *Jimá enga wandákua jurhímbekua jingoni jukáparhaka* – *ahí en donde la palabra vale por su legitimidad*, el acuerdo de palabra que está sustentado en principios y valores conlleva a su eficacia.

c) Elementos procedimentales de *kaxúmbekua*

Sobre los registros antiguos que citamos en la parte inicial relacionados con *kaxumbekua*, sus traducciones sólo se refieren a los aspectos externos, es decir, a los efectos de dicho principio rector, los resultados que devienen del proceso de instrucción, formación o educación, los cuales se manifiestan a través de las conductas, comportamientos y prácticas que asumen las personas en la relación y comunicación interpersonal, ya sea en el ámbito de la familia, comunidad o en otros espacios sociales.

A partir de este enfoque externo o procedimental de *kaxúmbekua*, nos interesa relacionar el significado de una noción importante, que es *kasipekua* – *lo bello y admirable*²⁰⁵, lo sensorial y perceptiblemente formal de la conducta humana. Aunque no podemos afirmar

²⁰⁵ Los *p'urhépecha* hablantes de la región sierra, pronunciamos *kaxipekua*, mientras que los de la región lacustre lo pronuncian como *casipekua*. No es criterio general, pero coloco las dos formas de pronunciación, para considerar el asunto del idiolecto de cada comunidad y región.

cuál es el nivel de relación estrecha que lingüística y gramaticalmente tiene con *kaxúmbekua*, podemos decir que actualmente existen diversas expresiones en donde interviene la idea de *kasípekua*; por ejemplo: *ini parhákpeni jimbo wétarhisĩndi kasípekua jingoni irékani* – en este mundo es necesario vivir con gentileza. Aquí la idea de gentileza está como armonía y equilibrio en el curso del vivir con alegría, creatividad, solidaridad, estilo y singularidad, en unas palabras, vivir con belleza. Veamos algunos registros vinculados a este término, aún vigente en el pensamiento *p'urhépecha*:

Casipeti hamani – Buir bien; Casimuni o Casimutspeni – Hablar con rreuerençia; Casipeti hacahcuni – Creer firmemente; Casipeti hurendahpeni – Enseñar bien; Casipeti vaxacuaro eni – Ser lugar honrado; Casipeti xaratahquareni – Manifestar su nobleza; Casirani – Andereçar algo noblemente; Casipendeni – Ser lugar de respecto y veneraçion; Casipeni, himboeni – Convenir (o ser razón); Casipeti curanguni – Entenderlo mui bien; Casingurini – Cometer culpa (cosa de comer dañoso o ser dañoso); Casingurita – Culpa, delito, o pecado; Casinguritahpeni – Hacerles cometer culpa, delito, o pecado; Casingurita vandausquareni – Tener malos conceptos;²⁰⁶ Iusta cosa – Casipeti, cezco; Iustamente – Cezmendo, casipetimendo.²⁰⁷

Como podemos observar, *kasípekua* exhorta al bien o buen vivir en tanto ejercicio de una moralidad, donde nobleza no es la idea de aristocracia, sino la construcción moral de la persona, familia, comunidad y pueblo; ya que, detrás de las expresiones de reconocimiento y respeto a través de las reverencias ante los mayores (autoridades, sacerdotes, sabios, padres, hermanos, etc.), se requiere poseer firmeza en las ideas, conceptos, creencias y espiritualidad para tener autoridad moral en las actividades de la enseñanzas, así como para convenir, pactar y resolver los asuntos sin conflictos, para comprender y procurar corregir a los otros, persiguiendo el objetivo de la armonía y el equilibrio en la vida comunitaria. Al mismo tiempo en que *kasípekua* se trata de los aspectos del pensamiento y conducta favorables para la armonía y equilibrio social, también refiere a los perjudiciales de dichos objetivos, señalando con la palabra *kasĩngurita* a todas las conductas estimables como faltas, imperfecciones o inmoralidades en tanto actos u omisiones consideradas contrarias a la aspiración de *kasípekua*; incluso temibles a ser conductas heredadas entre generaciones.

²⁰⁶ DG. Tomo II, p. 87

²⁰⁷ DG. Tomo I, p. 424

Delincuentes y pecadores no contribuyen al buen procedimiento de *kaxúmbekua*. De esta manera *kasipekua* y *kasipiti* son equivalentes al ideal y ejercicio de las “buenas costumbres”.

Para ejemplificar los alcances de comprensión de esta concepción vinculada con *kaxúmbekua*, sólo escuchemos la siguiente afirmación de pensamiento que todo comunero *p’urhépecha* puede interpretar: *no jarhasti sándaru ambakikua ambé eska casipeti irékani, kaxúmbekuani chúngumaparini ka sésikuani eranguparini – no existe algo más sobresaliente en el ser (humanos) que vivir con belleza (perfección), acatando los principios de la buena moralidad para mantener el equilibrio y la armonía social (paz)*. Como se observa, aunque la cultura *p’urhépecha* no tenga desarrolladas grandes doctrinas y teorías éticas, jurídicas y políticas, en su pensamiento y sentido común distingue entre lo bueno y lo malo para buscar un equilibrio.

Dentro de los elementos procedimentales de *kaxúmbekua*, tenemos otros que apoyan su entendimiento y ejercicio en la vida diaria del existir *p’urhépecha*. Como en toda cultura, existe la aspiración por el buen vivir, para ello es fundamental el desarrollo de la *ánchikurhikua – la autosolvencia* (trabajo y producción); dentro de una comunidad no puede concebirse una persona improductiva, todos deben desempeñarse en un oficio, tanto el hombre como la mujer conocen sus ámbitos de desenvolvimiento económico, pues el trabajo representa la reafirmación de la esencia de ser mujer u hombre porque aún prevalece en el diálogo, la concepción tradicional de la división sagrada del servicio: la mujer como *urhuri – creativa con el maíz* y el hombre como *iwiri – leñador de kurhíkaweri*. Con estas identificaciones, está presente la división natural del trabajo, entre el ámbito doméstico y el trabajo rudo del campo. Hoy con el cambio del contexto económico, con mayor fuerza se plantea el requerimiento de que la mujer y el hombre tienen que ejercer un oficio. Así, el desenvolvimiento laboral es parte de *kaxúmbekua*, pues en la antigüedad se castigaba la flojera y la embriaguez consuetudinaria.

Otro aspecto procedimental de *kaxúmbekua* es la *jánkurhikua – ejemplo / referencia para otros*, desde el ejercicio de la libertad para externar las capacidades y habilidades, en el desenvolvimiento de las personas, a partir de sus conocimientos, oficios y funciones. Se dice que alguien es *jánkurhiri* cuando ha demostrado capacidad en el cumplimiento de los cargos que le han correspondido desempeñar dentro de su comunidad. No es la autonomía personal como fuente del individualismo, sino el compromiso personal que le asiste a todo comunero

(hombre o mujer) frente a la comunidad. Por supuesto que dicho compromiso es parte del desarrollo humano colectivo. En *jánkurhikua* no está ausente la solidaridad, elemento que nunca se debe abandonar, de lo contrario se dirige al individualismo. La *jánkurhikua* se sustenta con *pámperakua* – *acompañamiento, ayuda y solidaridad*. Con *pámperakua* se desarrollan mejor los objetivos de las personas y familias porque acompañar implica compartir los conocimientos, los instrumentos y los bienes con aquellos nuevos jefes de familia, cargueros, autoridades u profesionistas que litigan los asuntos de la comunidad. La *pámperakua*, en tanto solidaridad moral, fortalece la unidad comunal. Por lo tanto, las acciones de *jánkurhikua ka pámperakua* son capacidades y voluntades que constituyen a *kaxúmbekua*.

En el mismo sentido, yace la acción de *jarhóajperakua* – *ayuda y solidaridad*, ya sea con bienes materiales o económicos. Una conducta franca, netamente de carácter voluntario, dirigida única y sencillamente por la convicción de pertenencia a una colectividad, pero, a su vez, por el reconocimiento y convicción de que todos necesitamos de todos. *Jarhóajperakua* se expresa con la solidaridad en el trabajo: en la siembra, en la cosecha, en la construcción de una vivienda, en la organización y erogación de gastos para el desempeño de un cargo, en los eventos sociales familiares (matrimonio, bautismo etc.), entre otros. En estos eventos y en diversas necesidades es donde se muestra el ejercicio de *kaxúmbekua*, como compromiso moral derivada de la hermandad y la tradición.

Para culminar este punto, sólo por señalar otros aspectos normativos de carácter procedimental, ser *kaxumbiti* implica, entre otras virtudes, ser una persona, familia o comunidad de buenos hábitos y formas honorables de vivir; es decir, no ser conflictivo, alcohólico, delincuente, flojo, traidor, deshonesto y enemigo de la comunidad, tampoco ser un renegado a la cultura y pertenencia indígena. En unas palabras, no ser disidente contra los fundamentos y normas de la cultura *p'urhépecha*. De esta manera *kaxúmbekua* persigue el equilibrio entre los elementos sustantivos y procedimentales del “ser” *p'urhépecha*.

2.4. El concepto *Jurhimbekua* – Armonía comunitaria

a) *Jurhimbekua*, armonía de la vida política

De la normatividad de carácter moral (*kaxúmbekua*) nos trasladamos ahora a los argumentos de la normatividad política. Nuestro presupuesto es que *jurhimbekua* es el principio rector que persigue la conducción armónica de la vida política, sustentada desde la concepción y observancia de las *jurámukatecha* – normas, las cuales conducen hacia la armonía de la organización comunitaria. Por lo tanto, *jurhimbekua* constituye un principio de institucionalidad social, política y cultural. Es el fundamento de las reglas sociales y políticas de organización.

Para su análisis, también trataremos de identificar los elementos sustantivos y procedimentales, que le dan fuerza como principio rector, tanto de la *jurámukua* - *mandamiento organizativo*, como de la *jurámukata* - *orden normativo* de la nación p'urhépecha.

Aclaraciones preliminares del vocablo

El vocablo *jurhimbekua* y otros que vienen de la misma raíz gramatical como: *jurhímbeti* - *derecho* (cosa, objeto), *jurhimbeni* - *recto* (camino, árbol), *jurhímbetku* - *ir derecho o recto*, y otros más, son muy abundantes en el diálogo p'urhépecha; por lo que se exhorta no confundir, el uso y sentido de los mismos, cuando ellas son usadas en el sentido de *jurhimbekua* en tanto principio rector que guía la vida política. En todo tema de diálogo, se deben atender los contextos y contenidos en que se emplea cada uno de estos términos. Con la finalidad de aclarar y hacer la distinción del significado de los vocablos en su uso, es necesario retomar y revisar algunos registros del siglo XVI y vamos a encontrar que en el vocabulario de Fray Maturino Gilberti aparece escrito del p'urhépecha al castellano como:

Hurimbeti - derechamente o rectamente; Hurimberan - adereçar o igualar; Derecha cosa – huriras. Vel. Hurimbeti; Derechamente – hurimbetimendo; Derecho o por derecho andar o caminar - hurimbeti vecarumani;²⁰⁸

Como se observa, en este registro no hay más contextos de uso de *jurhímbeti* que la característica de cosas u objetos rectos o enderezables. Mientras que en el Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán, aparece:

Hurimbeni – Estar recto y Derecho; Hurimberani, hurimberanstani – Enderezar o poner bien cualquier cosa; Hurimberatspeni – Endereçarles algo; Hurimbeti terurehpenstani ahtzangaricua – Declarar real y verdaderamente los sueños; Hurimbetimendo arihpeni ambongastahpeni – Declarar meramente lo que es; Hurimbetihco angaquatani arani vandani – Hablar todo aquello que conviene; Hurimbeti pamonguareni – Confesarse meramente; Hurimbetimendo hacahcuni, casipetimendo hacahcuni – Creer firme y derechamente; Hurimbeti vandaquareni – Querellarse diciendo la mera verdad; Hurimbeti hatzinstani – enmendar algo; Hurimbeti thzereni – Medir derecho; Hurimbeti terureni – ir derecho.²⁰⁹

Después de leer cada vocablo registrado, no hemos encontrado en esta lista, una anotación precisa del concepto *jurhímbekua*, ya que ocurre lo mismo que con los significados como *kaxúmbekua*, pues los registros encontrados sólo indican el efecto o resultado procedimental que proyectan las ideas. Por obvias razones, los vocabularios sólo tienen la finalidad de registrar palabras y sus significados inmediatos o prácticos, más no el análisis ni estudio de los conceptos. A pesar de ello, en dicha lista hay algunos ejemplos en donde el vocablo en cuestión (*jurhímbeti*) indica otras ideas; por ejemplo: “la declaración real y verdadera de los sueños”, “la idea de declarar meramente lo que es”, “hablar todo aquello que conviene”, “confesarse meramente, creer firme y derechamente”, “querellarse diciendo la mera verdad” y “enmendar algo”, un asunto un problema. En estos ejemplos, *jurhímbeti* aparece con diversas connotaciones como: interpretación, declaración, realidad, verdad, lo conveniente, creencia firme y algo enderezable en cuanto asunto de dimensión subjetiva.

²⁰⁸ VLM-FMG. Pp. 95 y 350.

²⁰⁹ DG. Tomo II, p. 258.

Por lo tanto, para ubicar adecuadamente el uso y significado de los vocablos anteriores y sus contenidos de carácter sustantivo o procedimental, nos proponemos analizar el concepto principal, base de todos los anteriores y de otros más que tienen la misma raíz. Se trata del concepto general *jurhimbekua* como principio rector de la vida política *p'urhépecha*, a partir de sus dos tipos de elementos que lo argumentan y caracterizan, los cuales se analizan en los siguientes incisos. Por ahora, se propone partir de la premisa de que *jurhimbekua* constituye el principio rector de la institucionalidad social, política y cultural del pueblo *p'urhépecha*. Tenemos entonces una propuesta de interpretación del vocablo a partir de su estructura morfológica, lo que permite, pasar luego a las interpretaciones semánticas del término:

Jurhí-m-be-kua = *Recto-pred-pred-nom*, referente a lo que es armónico, recto o perfecto, lo que será armónico, recto o perfecto, lo que se ha puesto armónico, recto o perfecto, lo que debe ser armónico, recto o perfecto.²¹⁰ Es decir, una concepción y ejercicio de la armonía, rectitud y perfección, que se logra a través de la observancia de las normas vivenciales y de tradición oral que rigen las relaciones de organización política, dentro de la cultura *p'urhépecha*. De esta manera, dado que no existen fuentes bibliográficas previas sobre el concepto, consideramos que habrá mayor claridad en la explicación, comenzando por el análisis de los elementos sustantivos de dicha categoría conceptual.

b) Elementos sustantivos de *jurhimbekua*

Por elementos sustantivos debemos entender que se trata de aquellos juicios de valor que procuran el ejercicio de la armonía y rectitud de las personas dentro de la comunidad, fundamentados en *jurhimbekua* como cosmogonía originaria. Una idea y conducta forjada desde el ámbito personal con extensión a la organización comunitaria y sus instituciones. Es decir, la convicción sobre lo bueno y útil que es vivir de manera organizada, unida y con un proyecto común; por ende, el establecimiento, función y respeto del esquema local, regional y nacional de organización política *p'urhépecha*. Una idea positiva sobre la observancia de las reglas que fundamentan a las instituciones de gobierno indígena, a través de las cuales

²¹⁰ Descripción de la estructura morfológica del término, realizada con el apoyo de la Dra. Sue Meneses Eternod, lingüista conocedora y estudiosa de la lengua *p'urhépecha*.

las personas, familias y comunidades logran la armonización de sus intereses particulares y generales, así como su realización personal dentro de la vida política comunitaria.

Fundamento espiritual de *jurhímbekua* (desde *jakájkukua*)

En una entrevista a *tatá* Juan Chávez de la Comunidad de Nurío, municipio de Paracho, Michoacán, planteamos la siguiente interrogante básica y polémica para la materia del Derecho agrario estatalista:

¿Andiksī p'urhépechecha chúnkumajkiksī ka kurhájchajkiksī jurámukatani ma enga no karákata jaká, ka tsimí turhísicha wandájki eska jarhaska ma jurámundikuarhu anapu jurámukata enga arhijka eska imeecheriska echeri kuerájperi?

¿Por qué los p'urhépecha seguimos y obedecemos una normatividad no escrita, mientras que los turhísicha (mestizos) dicen que hay leyes del gobierno federal, que disponen, que es de la nación nuestra madre tierra?

Por supuesto, la pregunta planteada lleva la intención de saber si aún tenemos concepciones o creencias propias sobre la madre tierra. Así que, *tatá* Juan Chávez Alonso, en lugar de invocar leyes federales en materia agraria o sobre derechos indígenas que él bien dominaba, optó por formular algunas reflexiones desde las creencias *p'urhépecha*, y nos dijo, voy a precisar el término *echeri kuerájperi - madre tierra*.

Júndaru juchari jakájkukuecharhu isī uénani erátsintani. Indéchka juchari jurámukata erátsikuarhusī jatí, juchari jakájkukuechani jimbo. Wandántasíntiksī juchari taati ka naandi k'ératicha, eska yóntki uératini ka iásī jamberi, k'uiripu isī kurhánderska eska juchari jakájkukua jindeska kuerájperi, enkajtsini ini parhákpeni jimbo tsípekuani ka irékuani íntskuka, uinhápekuani ka k'uiripueri jurámukuani. Ka eska kuerájpiri no jindeska k'uirupu ma o anhátakua úkata ma, eska imá jindeska yamu ambe, enga ini parhákjpekuani jupítsijka, awándarhu, echérirhu ka k'umajchukuarhu anapu ambeni. Ka eska no jindeska imá tata riosī turhísicheri juákata.

Comencemos a reflexionar desde nuestras creencias. Esas normas están en nuestro pensamiento, por nuestras creencias. Relatan nuestros abuelos y abuelas, que desde la antigüedad y hasta hoy, las personas han entendido y sabido que nuestra creencia se basa en

kuerájpri, la que en este mundo nos dio la vida y el vivir, la fuerza y la autoridad entre los seres humanos. Y que kuerájperi no es una persona, imagen o un monumento, que ella es todo, lo que sostiene las cosas de este mundo, tanto en el cielo, la tierra y en el plano de la oscuridad. Y que tampoco es ni se debe confundir con el tata dios traído por los extranjeros.²¹¹

Sobre la legitimidad para investirse de autoridad en la comunidad y la responsabilidad de dirigir para la armonía, también consultamos *tatá* Juan Chávez Alonso *¿né íntspisínki sésikuani ka jurámukuani?* - ¿quién otorga el poder y la autoridad? *¿Ka ambeski jurhímbekua chúnkumakua?* - ¿Qué es seguir la *jurhímbekua*? Nos comentó:

Sésikuani kuerájperi ínspešindi jimboka tsípekuantsini íntskuska irekani, ka jurámukuani iretajtsini ínskusíndi. Ka jurhímbekua chúnkumani jindesti sési juramuni ireta jimbo, jurhímbekua jingoni juramuni, isi eska ná jurhimbeka tatá jurhíata, jindestichka tatá jurhiatani chúnkumani.

El poder lo da kuerájperi porque nos ha dado la vida para vivir, y la autoridad la da la comunidad. Seguir a *jurhímbekua* es cumplir con la prescripción que aspira la comunidad, dirigir con armonía (rectitud y perfección), así como es recto y perfecto *tata jurhiata*, se trata de seguir su ejemplo.²¹²

Nos recomendó considerar este otro elementos sagrado, lo importante de la creencia *p'urhépecha* que es *tatá jurhíata* – *sol o tiempo*, vinculado a la responsabilidad de obedecer y agradecer a él en tanto ser principal por quien se gobierna y ejerce autoridad en la tierra; ya que *tata jurhiata* es *kurhíkaueri* – *fuego*, principal energía del mundo, es el fundador del orden cósmico, el primero en mostrar el ejemplo de armonía y orden en la creación. Por lo tanto, quienes tienen el merecimiento de ejercer la autoridad y gobierno en la comunidad, deben seguir ese ejemplo. Ante dicha recomendación, nos inquietó revisar la *Relación de Michoacán*, y encontramos citas de “*curicaueri*”, en los siguientes términos:

Empezaba así aquel sacerdote mayor: vosotros los del linaje de nuestro dios Curicaueri, que habéis venido, los que os llamis Eneani y Tzacapu-hireti y los rey(es) llamados Uanacaze,

²¹¹ Dirigente *p'urhépecha*, quien fuera integrante del Movimiento Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Falleció el día 2 de junio de 2012. Entrevista, Nurío, Michoacán; 1 de enero de 2012.

²¹² Diálogos con *tatá* Juan Chávez Alonso. 1º de enero de 2010. Memorias de campo.

todos los que tenéis este apellido, ya nos habemos juntado aquí en uno, donde nuestro dios Tirípeme-Curicaueri se quiere quejar de vosotros, y ha lástima de sí. Ticáteme. Una cosa os quiero decir, que digáis a vuestros señores, y es que ya saben como yo con mi gente ando en los montes trayendo leña para los “cués” (templos), y hago flechas y ando al campo por dar de comer al sol y a los dioses celestes, y de las cuatro partes del mundo, y a la madre Cuerauáperi, con los venados que flechamos, y yo hago la salva a los dioses con vino (pulque).²¹³

Se entiende que los *uacusecha* sometieron a las otras familias y linajes de *chichimecas*, quienes tenían sus propias deidades, pero que, finalmente a través del tiempo y la dominación, se impuso como principal deidad a *Curicaueri* que prevalece hasta hoy como reminiscencia en la memoria y espiritualidad *p’urhépecha*, como dios del fuego, representado en el sol. De lo anterior se desprende la apreciación de que existe una concepción cosmogónica y espiritual de *jurhímbekua* – *armonía comunitaria*, que se traduce en la idea, de que el orden socio-político tiene como fuente e imagen al orden natural cósmico.

De esta manera, el término *jurhímbekua* tiene raíz y vinculación con los siguientes conceptos: *jurhíata* – *deidad, fuego, tiempo, sol*; *jurhíakua* – *transitar del sol, tiempo*, y *jurhíatikua* – *curso y ciclo del sol, tiempo*. De ahí también deriva la idea de *juchari jurhíata* - *la sien de los seres humanos* como punto clave por donde se recibe la energía del sol; así que el ser humano, también es fuego. Por lo tanto, para el *p’urhépecha* el sol es el astro principal y es el único ser perfecto que transita y cumple sus ciclos diariamente de manera armónica, enviando su energía con rectitud a través de sus rayos (*uasórekuarecha*). Asimismo es tiempo y efecto, es espacio y sobre todo, es dador y mantenedor de vida de todos los seres. Es el astro dirigente de la creación.

Los términos *jurhí-m-pe-kua* y *jurhí-ata* comparten la raíz *jurhí* que indica lo que es armónico, recto y perfecto, por supuesto en el *parháwakpekua* - *universo*. El rector universal, lo ejemplar, la guía para todos es *jurhíata*. Entonces al igual que *tatá jurhíata* los seres humanos debemos conducirnos en comunidad con la misma rectitud, perfección y armonía; esa es la concepción espiritual de *jurhímbekua*. Por lo que, también el *p’urhépecha* como ser divino, debe vivir en armonía, con rectitud y perfección en su comunidad humana.

²¹³ *Relación de Michoacán*. Obra citada. II. De cómo empezaron a poblar los antecesores del Caçonçi. Pp. 340 - 346

Fundamentación cognoscitiva de *jurhímbekua* (desde *jánhaskakua*)

Veamos cuál es el significado actual de este término en las comunidades hablantes y en los diversos contextos de uso. En la lengua se obedece y entiende esta palabra *jurhímbekua* acorde al sentido y tema de diálogo, es decir, el contexto. Acompañado con la reflexión y el entendimiento interpersonal. Aquí unos ejemplos semánticos de *jurhímbekua*:

Jurhímbekua - pensamiento armónico:

- *Kuerájpekuani janhánharhini jurhímbekua erátsikuesti*
Reconocer o respetar la creación es pensar armónicamente

Jurhímbekua - verdad-realidad:

- *Juchari Wandari jurhímbekua jingoni wandántasĩndi yóntki anapu surukuani.*
Nuestro consejero relata la verdadera historia de nuestro antiguo gentilicio.

Jurhímbekua - experiencia vivida:

- *Tatá k'eri jurhimbekua jinkoni mítetisti irékuaeri ambe.*
El señor (mayor) conoce las circunstancias de la vida por experiencia.

Jurhímbekua – investidura, prestigio moral:

- *Jurhímbekua eni, juramukua íntspesĩndi.*
El pensar y ser armónico o recto, otorga autoridad (moral).

Jurhímbekua - condición para el liderazgo:

- *Né enga jurhímbekua jingoni xanhárajka imá sésikua jatsisti orhepatiini.*
Quien vive con rectitud o armonía, tiene merecimiento para ser el líder).

Jurhímbekua – honestidad:

- *Kuiripu kaxumbiti ma jurhímbekua jingoni jurámusĩndi.*
Persona con prestigio moral, ejerce autoridad con honestidad.

Jurhímbekua - merecimiento (derecho):

- *Warhiaticha jurhímbekua jatsistiksĩ echeri p'iranisĩ.*
Las mujeres (eposas) tienen merecimiento de heredar tierras.

Jurhímbekua - equilibrio en los intereses:

- *Jurámukata wandari jurhímbekuaní janhánharhisĩndi, jimájkani enga útatspijka.*
La autoridad / juez procura el equilibrio de intereses, cuando aplica la sanción.

Jurhímbekua - principio de armonía comunalmente legislada:

- *Jurhímbekua jindésti juchari Iretaeri wandáskukata.*
La armonía comunitaria es mandamiento / principio de nuestra comunidad.

Jurhímbekua - guía para la mediación:

- *Wétarhisĩndi jurhímbekuaní erojtani jurámutsperakuarhu.*
Es necesario guiarse con jurhímbekua en la mediación de los asuntos.

Estos significados de *jurhímbekua* y sus contextos de uso, pueden ser desarrollados y analizados con detalle; sin embargo, por ahora, sólo se invocan como referencia, para ilustrar sobre el concepto de estudio. De esta manera podemos entender que *jurhímbekua*, es un principio rector cuya noción procura la armonía, rectitud, equilibrio, honestidad, perfección, liderazgo, autoridad, verdad, merecimiento, experiencia, conocimiento y guía en la aspiración del buen vivir. Un principio fuente y fundamento de las reglas interpersonales y del ámbito público, que rigen la organización política, gobernanza y el ejercicio de autoridad en la nación *p'urhépecha*. A la *jurámukua* que se estudia en el capítulo tercero.

c) Elementos procedimentales de *jurhímbekua*

En toda localidad donde se habla bien la lengua *p'urhépecha*, al consultar a un mayor *¿Ambeski juchari jurhímbekua?* - *¿Qué es nuestra jurhímbekua?* Generalmente nos responden: es vivir con armonía, con respeto, con honradez y haciendo servicio dentro de la

comunidad; también desempeñar bien los cargos y encomiendas, sin mentiras, sin conflictos, sin robar, sin afectar intereses, obedeciendo a la comunidad, respetando las instituciones y las reglas de organización.

Podemos entender por elementos procedimentales de *jurhimbekua* a aquellas formas en que se legisla, reinterpreta y recrea desde la práctica este principio. Por ejemplo, algunos de sus elementos básicos son: *uandónskurhikua*, *pakátperakua ka kurhánderekua* – el diálogo, acuerdo y obediencia. Estos tres elementos reproducen los valores de *jurhimbekua*, en las relaciones interpersonales y públicas, donde los interesados, partes de la comunidad cultural, se comprometen de manera recíproca y solidaria observar este principio *jurhimbekua*

Jurhimbekua es un principio de moralidad profunda. Procedimentalmente tiene tres funciones: a) una idea imperativa que prescribe responsabilidades y merecimientos, b) prescribe prohibiciones como: no generar conflictos (*uarhíperata*) y no asumir conductas que lleven a obras negativas o faltas (*no sési útsperata* – quebrantamientos), y c) pondera los valores para vivir con respeto, reconocimiento y responsabilidad de la persona en sí y para con los otros (*janhánharperata*). Contribuye en lo político hacer recordar que la organización comunitaria se conforma por seres pensantes (*erátseticha*) y de esencia plural (*k'uiripuecha*), lo que los hace distinguidos y virtuosos en el intelecto y comportamiento (*kaxúmbeti*); por lo tanto, hay valores y reglas de la vida personal y también para el ámbito externo, la conducta social. Aquí algunos otros elementos de *jurhimbekua* como procedimiento en la vida política:

¿Nákiski juchari ireteri jurhimbekua? Imá jindesti Iréteri jurámukata, eska k'uiripu iretarhu anapu ná jurámujka ka pakátperajka eska úkuarhiaka ambe, jindesti ireteeri uinhápikua, erátsikua ka sési pájkperakua engaksí jimbó újka sesi irekani yámendueecha, jindéstichka ireteeri jurámukuani kurhájchani. Jurámukua no jindesti k'uiripu ma, jindesti ireta.

¿Cuál es la jurhimbekua de nuestra comunidad? Es el mandato de la comunidad, cómo la gente manda y acuerda que se hagan las cosas, es la fuerza de la comunidad, el pensamiento y la buena convivencia por el cual podemos vivir bien, todos; es pues la obediencia recíproca y solidaria entre la autoridad y el poder de la comunidad, desde sus comuneros. El poder y la autoridad no es una persona, es la comunidad.

¿Nákiski kumánchekuarhu anapu jurhímbekua? Jindéska íámindu k'umánchikuarhu anapuaecheri sési pájperakua, sapirhati ka k'eratichaeri kurhánderekua, k'eratiichaeri sési jurámukua ka xanhárukua, ka k'umánchikuarhu anapuecheri kaxúmbekua, janájarhiaparini táati ka náanti k'eratichani, mátarhu k'umánchikuarhu anapuechani, k'uiripuechani, iretani ka mátaru Iretaechani. Ka turhísijchani jamberi.

¿Cuál es de la familia la jurhímbekua? Es la buena convivencia de todos los integrantes de la familia, la obediencia de los menores y de los mayores, la autoridad de los mayores que se hace con el ejemplo, el prestigio moral de todos los integrantes de la familia, el respeto a los abuelos y abuelas, a otras familias, personas, a la comunidad y a otras comunidades. También a los turhisi.²¹⁴

Jurhímbekua como principio rector dirige la realización de la persona en la vida política, pues en lo personal y colectivo se debe seguir el ejemplo de *jurhíata* como la energía divina que nace para todos sin distinción, la que propicia una divinidad desde el nacer, para el desarrollo sin ataduras y un bien morir para la re-creación, volviendo a la naturaleza con *kuerájperi*. Un ejercicio de poder (servicio) y autoridad en comunidad, respetando el poder (servicio) de la naturaleza, aceptando que el ser humano es una creación natural, que si pierde la relación espiritual con la naturaleza, su fuerza y autoridad construida, puede representar su propia extinción. Esto y más, es lo que significa *jurhímbekua* en la vida práctica, que no está desvinculada con la cosmogonía, la espiritualidad e intelectualidad. La lectura y el ejercicio de un orden natural perfecto, que es la premisa mínima, no como fin, sino como medio, lo deben ejercer los hombres y las mujeres pensantes en un orden social.

Culminaremos mostrando ejemplos sobre el contenido, contexto y semántica de uso de los términos *jurhímbekua*, *jurhímbeti*, *jurhimbeni*, *jurhímbetku* y otros derivados de la raíz principal de *jurhí-* con ejemplos vigentes de carácter práctico. Tratando de reconstituir los significados de los registros del Vocabulario de la Lengua de Mechuacan de Maturino Gilberti y del Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán, citados y enlistados en la parte inicial de este tema. Se pueden observar los aspectos semánticos que siguen vigentes porque los términos citados a la expresión y significado actual no han cambiado mucho.

²¹⁴ Memorias del diálogo y entrevista a naná Juana Cano García, artesana del ramo textil (rebosos) de la Comunidad de Turícuaro, Municipio de Nahuátzen, 12 de diciembre de 2012.

Hurimberan. Hoy jurhímberani – meta u objetivo recto.

- *Juchá juyaje jurhímberani sési ínspentani jurámukuani*
Procedamos conforme a la rectitud entregar el cargo de gobierno.

Hurimberanstani. Hoy Jurhímperantani - enderezar - corregir.

- *Ju-je sési jurhímberantani arhini erátsikuani*
Enderecemos o corrijamos bien este pensamiento / proyecto.

Huriras. Vel. Hurimbeti. Hoy Jurhíri jasí del jurhímbeti – acto armónico.

- *Juchaksí wétarhisínka juchári tángurhikuani kánikua jurhíri jasí úni*
Necesitamos celebrar nuestra asamblea de manera muy armónica.

Hurimbetimendo. Hoy jurhímbetmendu - derechamente.

- *Yásí anapu jurámukua méxiku anapu no sani jurhímpetmendu xanhárasíndi*
El gobierno actual de México, no procura conducirse derechamente.

Hurimbeti vecarumani. Hoy jurhímpeti wekárumani - conducirse (andar o caminar) por el camino derecho.

- *No jarhástiksí mátaru jarhati irékueecha, eska jurhímpeti wekárumani tatá jurhíateeri xanháruni*
No hay otras formas de vida mejor, como seguir el camino del sol (un camino de armonía).²¹⁵

Hurimbeni. Hoy jurhímbeni - recto o derecho.

- *Wétarhisíndi jurhímbeni ka kaxúmbeni irekua jimbo*
Se requiere ser recto y honrado en la vida.

Hurimberani. Hoy jurhímberani - poner o hacer bien las cosas.

- *Juyaje jurhímberani jatsíntani jurámutini*
Realicemos firmemente el nombramiento de la autoridad.

²¹⁵ VLM-FMG. Pp. 95 y 350

Hurimberatspeni. Hoy jurhímberatspeni – hacer, arreglar algo correctamente.

- *Jurámukata Uandáricha wétarhisíndi sési jurhímberatspini arini warhíperatani*
Los que dicen la norma (autoridad o jueces) deben arreglar bien este conflicto.

Hurimbeti terurehpenstani ahtzangaricua. Hoy sería jurhímbeti terúretajpentani tsángaricuaní - interpretar real y verdaderamente el sueño.

Hurimbetimendo arihpeni ambongastahpeni. Hoy jurhímbetmendu arhíjpeni ambónhastajpeni - aconsejar derechamente u orientar correctamente.

Hurimbetihco angaquatani arani vandani. Hoy jurhímbetku anhákuatani arhani wandani - hablar con verdad o sinceridad, no sólo lo que conviene.

Hurimbeti pamonguareni. Hoy jurhímbeti p'amónguarheni - confesarse con la verdad/sinceridad.

Hurimbetimendo hacahcuni. Hoy jurhímbetmendu jakájkuni - creer firme y derechamente.

Hurimbeti vandaquareni. Hoy jurhímbeti wandákuarhini – declarar con la verdad sobre los hechos.

Hurimbeti hatzinstani. Hoy jurhímbeti jatsíntani – enmendar o reconstruir algo.

- *Jarhasti k'eri ukua ma, jurhímbeti jatsíntani nanáka ka warhíaticheri sésikuechani*
Hay un gran trabajo, de enmendar / reconstruir los merecimientos de las mujeres.

Hurimbeti terureni. Hoy jurhímbeti terurhini - apegarse a derecho.²¹⁶

- *Juchá wékasínga jurhímbeti terurhini pakátperani*
Nosotros queremos apegarnos a la regla / norma.

²¹⁶ DG. Tomo II, p. 258.

III. *Iréchekua*. El orden político-social de la cultura *p'urhépecha*

3.1. *Iréchekua*. Elementos conceptuales de “nación *p'urhépecha*”

El concepto *Iréchekua*. Fray Maturino Gilberti, registró en el siglo XVI los primeros términos que se citan en la siguiente lista, los segundos se encuentran en el *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacan*:

Yrechequa – reyno e Yrecha – rey.²¹⁷

Yrechequa – Reyno; Yrecha – Rei, emperador, y príncipe comisario prouinçial, y persona que es cabeça de otros; Yrehpeni – Ser su morada y abitaçion el fuego; Yrequa eni - Ser solar;²¹⁸

Yrequa – posada; Yrecani – morar.²¹⁹

Retomando los significados antiguos y actuales de los vocablos enlistados, podríamos hacer un intento de reconstrucción de la idea *iréchekua*, en sus dos aspectos: el mitológico antiguo y el de la percepción y construcción social actual. Del primero, vislumbramos que en lugar de reino, tal como aparece en las traducciones registradas, *iréchekua* pudo haber representado la idea de “comunidad de fuego”, desde el sentido espiritual y concepción divina de la antigua comunidad *chichimeca*, vinculada a la noción de *Yrehpeni* (hoy se escribe *irejpeni*) que se tradujo como *ser su morada y abitaçion el fuego*; también el de *yrequa eni - ser solar*, hoy se pronuncia como *irékua jideni – ser de vida solar o fuego*, en cuanto a esencia y presencia de un ser (la tierra, seres vivos, ser humano y comunidad) de vida solar.

Desde la noción *chichimeca* de *parhákpekua – mundo* (idea), posiblemente se percibía su constitución y ubicación a partir de la descripción de los tres planos del universo: tierra - *echerindu*, cielo - *awanda* y el vacío oscuro – *k'umándikua*; además de los cuatro lados o puntos cardinales del plano de la tierra: *Jurhískandani - oriente*, *wikiskandani - poniente*, *karhámاني - norte* y *kétsemani – sur*.²²⁰ *Parhákpeni* (mundo tangible) es el fenómeno que

²¹⁷ VLM-FMG, p. 103.

²¹⁸ DG. Tomo II, pp. 293 y 294.

²¹⁹ VLM-FMG. Ídem

²²⁰ Señala Agustín Jacinto Zavala. En el tema de la religión *p'urhépecha*, que el autor Eduardo Seler expresa el resultado de su estudio diciendo que se trata de los “dioses del cielo, de la tierra y del infierno” y así la posible

está flotando, suspendido, apoyado dentro o entre el plano del cielo y el plano de la oscuridad (ambos vacíos). La *paraquahpeni - mundo*, como lo tradujo Maturino Gilberti,²²¹ está dentro de un fenómeno aún más grande, que se entiende que está dentro de la fuerza y energía de *kurhíta k'eri – fuego grande, el sol*. De lo anterior viene el otro concepto de carácter más abstracto que es *parháwajpekua* (idea de universo) y *parhawakpeni* (universo tangible),²²² un fenómeno más grande, infinito y desconocido, pero finalmente algo con presencia, esencia y energía.

Desde esta interpretación, la cosmogonía radica en que el ser y la existencia tienen su fuente en el fuego, pues todo tiene sentido en base a la dinámica y energía del fuego, de la voluntad, mediación y gestiones que hace la deidad *kurhíta k'eri – fuego principal o grande*, el interventor entre el plano del cielo y la tierra, el hermano mayor de los cuatro *tiripemecha – rayos: verde, amarillo, rojo y negro*. Por lo que, la *iréjpekua - morada o habitación* de los seres (animados e inanimados) está dentro del fuego. Entonces el fuego es el origen (*wétamani*), es la prolongación (*surukua*) y posiblemente el fin (*k'amákurhikua*). Es el motivo por el cual el pensamiento sobre el ser persona y el orden social de la comunidad obedece a una filosofía basada en la interpretación del cosmos y naturaleza.

Así, el concepto *iréjpekua* no es la simple idea de posada o morada, como se tradujo en el siglo XVI, sino que representa el desarrollo de la vida humana en la colindancia entre la luz y la oscuridad en la naturaleza, donde se requiere más la merced y dirigencia del fuego – *curicaveri*. También *irekani* no es sencillamente *morar* o *tener morada*, sino que el permanente servicio a *kurhíkueri*; mientras que *irepani* es la acción y esfuerzo de continuar la morada en el fuego. De aquí brota y se vincula otro principio fundamental: la idea de *irékuareni* (registrado como *Yrequareni*), la convicción de vivir de manera libre, sin más ataduras que la responsabilidad con la naturaleza. Así el ser *p'urhépecha* es un sujeto desatado por naturaleza, es un *irékuareri (yrequareri)* ser social libre por razón de su origen

relación de las deidades principales o dioses superiores, dioses medieros y dioses inferiores. Y así en el trabajo de identificación de los dioses escribe: “Debemos mencionar a los dioses de las cuatro partes del mundo (153:28); a los *Uirambanecha* o dioses de la mano izquierda o dioses de la tierra caliente (136:18); a los *Dioses primogénitos* o dioses de la mano derecha que eran almas de los antepasados, que quedaban al norte. Quizá también al dios del mar (158:11) pertenezca a este grupo. Agustín Jacinto en *Modernidad y Mitología*. Op. cit., p. 15.

²²¹ Mundo – *Paraquahpen*. VLM-FMG, p. 509.

²²² *Paraquahpeni – el mundo* (P. 405). *Harahnirani paraquahpeni – Estarse de asiento en el mundo*. DG. Tomo II. p. 221.

divino, cuya existencia le debe a, entre otras a las deidades, *kurhíkaweari* – el que es fuego y a *kuerawajperi* – madre de todos los dioses de la tierra.²²³

Del segundo aspecto, de la percepción actual y construcción social de *iréchekua*, consagra bastante bien los elementos que configuran la idea de pueblo o nación. Además de los elementos expuestos a considerar, realizaremos una analogía, por lo menos, de cuatro elementos que resume Luis Villoro, para definir el concepto nación, quien dijo que todas las definiciones (antropológicas, sociológicas y jurídicas) recogen al menos los siguientes componentes.

El primero de ellos es la distinción entre las naciones históricas y las naciones proyectadas. En las primeras, el origen y la continuidad cultural son los ejes de la identidad nacional, es decir, los que miden la pertenencia a ella. El reconocimiento de la nación está basado en las costumbres y creencias colectivas instauradas por una historia y legitimadas por la aceptación común. La nación deriva de un pasado donde la herencia es destino. Una nación histórica funda su identidad en su origen y transcurso en el tiempo. De la historia nace el proyecto nacional. En las segundas, pueden rechazar las naciones históricas anteriores a ellas y se intentan forjar sobre sus ruinas una nueva entidad colectiva. Debe entonces reconstruir el pasado para volverlo conforme a su proyecto, es decir, una nación proyectada construye su identidad mediante una decisión voluntaria. El proyecto nacional nace, no de la historia como la nación histórica, sino de la interpretación de la historia.²²⁴ Ahora bien, lo que aquí nos interesa es contribuir hacia la claridad conceptual de la idea de “nación p’urhépecha”, desde la concepción y particularidad de dicha cultura.

Para lo anterior, hacemos referencia a *Mímixekua - comunidad de cultura*, ya que cada cultura tiene sus propias características que constituyen el cimiento mismo que une a una totalidad más amplia, y para el pueblo *p’urhépecha* ese cimiento es *mímixekua*, término registrado en el siglo XVI como sabiduría.²²⁵ Un concepto que nos aproxima hoy a la noción de cultura como obra de la sabiduría conceptual técnico-productiva y vivencial-axiológica (*jánhaskakua*): el saber conceptual que se construye desde el hacer, el sustento de una vida basada en la producción sustentable, la historia que se fundamenta desde la memoria

²²³ Sobre el origen divino del hombre. Véase Capítulo I. La Visión del mundo y de la naturaleza entre los *p’urhépecha*. Agustín Jacinto, en *Modernidad y Mitología*. Obra citada, pp. 13-31.

²²⁴ Véase, Luis Villoro. *Estado plural y pluralidad de culturas*. Obra citada.

²²⁵ *Sabiduria assi – mimixequa*. En el VLM-FMG, p. 579.

ancestral y presente, la vida y existencia justificada en una tradición, tradición que fundamenta una comunidad vigente de cultura.

La unidad de cultura determina una forma de vida compartida, esto es, una manera de ver, sentir y actuar en el mundo, y esa es *irekua* definida en párrafos anteriores como el desarrollo de la vida humana en la naturaleza, dirigidas por el fuego o el tiempo y la *irékuarhekua* el vivir con libertad espiritual y física en la comunidad. Así, quienes participan en una forma de vida concuerdan en ciertas creencias básicas que son el marco de todas las demás; creencias valorativas sobre los fines superiores que dan sentido a la vida, criterios generales para reconocer lo que debe tenerse por razón válida para justificar una creencia, fundamentado con *jakájkukua*.

La forma de vida común se expresa en la adhesión a ciertos modos de vivir y el rechazo de otro, en la obediencia a ciertas reglas de comportamiento, en el seguimiento de ciertos usos y costumbres; aquí encuadra pues, el principio de *kaxúmpeku*²²⁶ en tanto conciencia y ejercicio de la moralidad *p'urhépecha*, que rige y propicia el equilibrio entre lo subjetivo y objetivo de la conducta en comunidad.²²⁷ Sin embargo, como señala Luis Villoro, la forma de vida se manifiesta en una esfera objetiva, que consiste en una lengua común (*p'urhépecha*), objetos de uso (*úrakua ambe*), tecnologías (*jorhenkuecha*), ritos (*míndakuaechea*), creencias religiosas (*jakájkukuechea*) y saberes científicos (*jánhaskakuechea*); también implica la existencia de instituciones sociales (*jurámutsperakuechea*), reglas condensadas (*jurámukatechea*) y rituales o actos cívicos (*p'indekuechea*) que ordenan y mantienen el comportamiento colectivo. Entonces una nación es, ante todo, un ámbito compartido de cultura, y esa es *iréchekua*.

Erátsikurhikua – conciencia de pertenencia es un principio subjetivo que conduce a repensar en quiénes somos, de dónde venimos, qué nos corresponde hacer hoy para mañana; lo que es determinante para el sentimiento de pertenencia al orden comunitario y a las relaciones sociales que desembocan en el otro valor y práctica conocida como *janhánharhperakua* – reconocimiento y respeto al otro. Así, la primera forma elemental de pertenencia a una nación es la relación familiar (*k'umánchikuarhu anapueni*), la ascendencia (*xirangua jatsini*) y la sangre (*májku iurhirini*). Pero esta no es definitiva, es sólo una incitación

²²⁶ *Caxumbequa – cortesía o buena criança*. VLM-FMG, p, 58.

²²⁷ Véase. Apartado sobre *kaxúmbekua* en la estructura del pensamiento *p'urhépecha*.

a compartir una forma de vida porque se puede pertenecer a una nación sin ninguna liga de sangre, a partir de otras formas de autoadscripción y éstas pueden darse en las diversas maneras de asimilación y participación con un pueblo, a una cultura, de manera voluntaria.

La pertenencia a una nación es asumir una forma de vida (*irékakua*), por lo que implica incorporarse a una cultura (*mímixekuani p'irani*), es decir, hacer suya una historia colectiva (*surukuani p'irani*). Entonces no son la sangre, la raza o el lugar de nacimiento los signos básicos de pertenencia; tampoco la adscripción política, sino la integración a una identidad cultural: *Kúnkuarhini, erátsini, úni ka jámani eska ná jindeka surukua – incorporarse, en pensamiento, acciones y procedimientos como lo dicta la tradición*. La pertenencia de una persona a una nación tiene, por lo tanto, un aspecto subjetivo. Implica una actitud en la persona que considera como elemento de su identidad ser parte de un sujeto colectivo. Entonces, una nación es una identidad con la que se auto-identifican un conjunto de personas, por distintas que puedan ser sus características individuales o de grupo.

En este sentido, es relevante la expresión *iréteri erátsikua - proyecto común* porque una cultura es continuidad, es decir, que recae el peso de los acontecimientos pasados en el presente. Es proyecto que consiste en la elección de fines colectivos comunes, a partir de *irékapani – el ejercicio de la vida en familia y comunidad siguiendo el destino o la suerte del pueblo*. Es importante tener en mente que no nos identificaríamos como miembros de una nación si no sintiéramos, en alguna forma, que nuestra vida personal depende de una colectividad, (que en su suerte va la nuestra). Una nación es también un asunto de voluntad, así lo entiende el autor Renán, cuando definía a la nación como un asunto de plebiscito compartido:

“Nación es un grupo humano que decide perdurar como comunidad”. Pertenecer a una nación no es aceptar la fatalidad de un origen biológico, sino ligar el sentido de la propia vida a una suerte comunitaria, esto es, aceptarse como parte de un destino común.²²⁸

Surukuarhu irékani que se puede traducir como *vivir en la tradición*, no propiamente es un plan o programa esquematizado de acciones a seguir por un pueblo, sino aquel aspecto

²²⁸ Renán, en Eduardo Ruiz Vieytez. *La Protección Jurídica de las minorías en la historia de europea siglos XVI-XX*. Obra citada, pp. 12-53.

subjetivo que parte de la conciencia de pertenencia a una cultura, conciencia que permite la reconfiguración de la voluntad del pueblo en su aspiración de prolongación o pervivencia en el tiempo y que, a pesar de las adversidades y opresiones, decide enfrentarlas y superarlas para continuar siendo pueblo.

La nación es una continuidad en el tiempo, pero también en el espacio, por ello mantiene una *irétsikua* - *relación con un territorio*. Sus parámetros de referencia son, a la vez, un origen, un proyecto futuro y algún lugar en la tierra. Señala Villoro que ese lugar no tiene por qué estar limitado por fronteras precisas, ni siquiera estar ocupado por la nación en cuestión. Es un lugar de referencia que puede revestir muchas modalidades: puede ser el territorio real donde se asienta un pueblo, el hábitat en que se desarrolla su cultura; por esta razón en los pueblos agrícolas está delimitado por su asentamiento, en los nómadas se presenta como un ámbito abierto, sin límites fijos. También la relación con un territorio puede ser simbólica. En muchas culturas hay la referencia a un lugar originario considerado sagrado porque allí surgió el pueblo. A veces este lugar es lejano y su memoria sólo se conserva en los mitos fundadores; otras veces, puede aún reconocerse como parte del territorio ocupado. En algunos casos la nación se considera ligada a un territorio nuevo, prometido por el dios tutelar, fruto de la futura conquista. De cualquier modo, la unidad de la nación se concibe como una comunidad en el tiempo en referencia a un espacio.

Quedó registrado el término *yretzeni* – *estar arraygado en tierra el árbol*,²²⁹ que explica lo que ocurre en un pueblo. El concepto *irétsikua*, actualmente cumple dicha función, indica la idea de estar: el pueblo arraigado en un lugar, en un territorio. Por asuntos de reivindicación en tanto pueblo subyugado, la nación *p'urhépecha* defiende por lo tanto un espacio físico, comunal, regional y nacional (tema que se trata en uno de los siguientes puntos de este capítulo) como referencia de origen, lugar de sobrevivencia y asentamiento de la nación.

²²⁹ “Diccionario Grande de la Lengua de Michoacan”, Tomo II. Obra citada. P. 294

3.2. *Kuerájpekua*. Creación, naturaleza y comunidad

Acorde a la hipótesis principal, acompañada de una ilustración, en cuyo esquema se coloca a la *jakájkukua* - *espiritualidad* en el orden cognitivo, el cual determina y rige la noción de *kuerájpekua* – *creación*, colocado en el orden socio-político, hemos dicho que tal determinación consiste en la observación de una conducta social y organización política. Es decir, conforme las creencias, concepciones y convicciones sobre la creación, se asume una forma de vida y organización (comunidad), pero, a su vez, una forma de relación con la naturaleza. Dicha relación yace en *kuerájpekua* creación, naturaleza y comunidad.

La noción *kuerájpekua* - *creación*, está estrechamente ligada con *kuerájperi* – *madre tierra, naturaleza desatadora de vida*, y con *kuerákatecha* - *seres, cosas y fenómenos desatados, creados*. Otras precisiones, *Cuerauáperi* antigua expresión que hace referencia a la unión de dos palabras *kuerá uájperi* - *idea de fuerza engendradora de hijos* y *kuerá uajpekua* - *universo engendrador de hijos*.²³⁰ El primer aspecto trata de las creencias propias, es decir, de *jakájkukua*. De los citados términos se aclara que se traduce en atención a su estricto significado *p'urhépecha*, mas no las expresiones indistintas que de los mismos se usa arbitrariamente en el adoctrinamiento cristiano o en los afanes de traducción de sus fundamentos en lengua *p'urhépecha*.²³¹

En este caso, estamos utilizando los términos *kuerájperi* y *kuerájpekua* tal como se usa y pronuncia actualmente por los *purhépecha* hablantes. Ahora bien, consideramos que la idea de *kurájpekua* – *creación* viene a partir de la concepción y culto antiguo de la deidad *Cuerauáperi* y lo que ella representaba. En la *Relación de Michoacán*, se cita múltiples veces pero con detalles breves de descripción en todas las citas o referencias que se hace de esta deidad; así en el relato de cómo se hace la fiesta de *Sicuindiro* y *Caheri-uapánsquaro* dice:

Era tenida en mucho en toda esta provincia, y nombrada en todas sus fábulas y oraciones, y decían que era madre de todos los dioses de la tierra y que ella los envió a morar a las tierras, dándoles mieses y semillas que trujesen, como se ha contado en sus fábulas. Tenía sus cués

²³⁰ Memorias de las entrevistas y diálogos sobre la cosmogonía *p'urhépecha*, con Ireneo Rojas Hernández y Néstor Dimas Huacuz. Sesiones en el Centro de Estudios de la Cultura *P'urhépecha* de la UMSNH. Sesión del día 24 de marzo de 2012.

²³¹ Véase, *Tata Díósiri Uandakua P'urhépecha Jimbo. El Nuevo Testamento en P'urhépecha*. Texto, Sociedad Bíblica de México A.C. México, edición 2011.

(templos) en el pueblo de Araró y otros pueblos, y su ídolo principal en un cu, que está en el pueblo de Zinapécuaro, encima de un cerro, donde parece hoy en día derribado, y decía la gente que esta diosa enviaba las hambres a la tierra.²³²

A interpretación de Leoncio Cabrera quien realizó una edición de la *Relación de Michoacán*, dice que *Cuerauáperi* es:

Diosa creadora, madre de todos los dioses, diosa de la lluvia y, por lo tanto, de la fertilidad. Ocupaba el lugar de honor entre los dioses de la tierra. Su nombre significaba “la que desata el vientre”. A ella se dirigían tanto para los nacimientos como para la muerte. La concepción tarasca de la muerte era como desatarse de este mundo. Recibía culto en dos templos, uno en la localidad de Zinapécuaro, y en otro que se levantaba en el pueblo de Araró. La extracción del corazón del cuerpo de los sacrificados, para ser ofrecido a las divinidades, fue costumbre muy extendida en el México prehispánico.²³³

Por nuestra parte, hicimos el esfuerzo de entrevistar y consultar a nuestros propios ascendientes, comuneros hombres y mujeres *p'urhépecha* hablantes, destacando la siguiente concepción que nos planteó *naná* Hermelinda Cruz Torres, quien, a pesar de que ella es integrante de un grupo de acción católica llamada “Guadalupanos”, mantiene cierta claridad sobre la noción de *kuerájperi* desde la creencia *p'urhépecha*, pues dice:

Auándarhu anapuesti k'eri tatá jurhíata, naná kutsí, tarhíata, jóskuecha, xúmaecha, janikua ka mátaru kuerákata ambe. Ka echérirhu anápuesti juchari t'irekua tsiri, anhátapuecha, yamu jasí tsípeticha ka uitsákuecha, japunda sapirhaticha ka k'eraticha, juchá k'uiripuecha ka yamu mátaru kuerákatecha. Ka k'umándikuarhu anapuestisí tsakapuecha, ka inchátsikurini anapu kuerákatecha (ukúmuecha, akuitiicha) ka mataru tsipeti ka no tsipeti ambe. Ka kápindu anapuesti yamu imá ambe engasí jucha no meni exeka ka no mítika. Engasí warhíjka juchantsini nándi kuerájpiri p'íkuntasíndi, suturhi echerirhu nirásinkaksí, ka isí úntasíndijsini mendaru, ka mendarujtsini kueraantasíndi. Ka í yamendu jasí ambe kurhángukua, jindesti juchari kuerájperiri jakájkukua, enga jimini jaká echerirhu ka yamendu kuerájpekuarhu jimbo.

²³² *Relación de Michoacán*. Obra citada. Primera parte. Sicuíndiro. Pp. 331 y 332.

²³³ Crónicas de América. Anónimo, *Relación de Michoacán*. Edición de Leoncio Cabrero Fernández. P. 31.

Del vacío que absorbe (cielo) es el gran padre sol, la madre luna, el viento, las estrellas, las nubes, la lluvia y otros fenómenos creados. Y es de la tierra nuestra energía el maíz, los árboles, todo tipo de animales y plantas, los lagos y mares, nosotros los seres humanos y todos los demás seres liberados. Y son del plano de la sombra (subterráneo) las piedras, y del inframundo los animales del subsuelo (topos, serpientes) y todos los demás seres vivos y no vivos. Y es del plano de la oscuridad todo aquello que nunca hemos visto y no conocemos. Cuando morimos nos recoge kuerájperi, nos vamos en la vientre de la tierra, y ella nos vuelve a formar, y nuevamente nos vuelve desatar. Y todos estos entendimientos, es a lo que llamamos creencias sobre nuestra kuerájperi, dadora de vida, que está en la tierra y en todos los planos de la creación.²³⁴

Por otro lado, nos dimos la tarea de consultar a comuneros que no tienen vinculación estrecha o de participación directa en los grupos religiosos cristianos o de otras confesiones para analizar su punto de vista. Entrevistamos al señor Isaías González García, sembrador de maíz, yuntero y cuidador de los bosques de la Comunidad de Comachuén, quien nos respondió ante la pregunta *¿ambeski kuerájpekua?* - *¿qué es kuerájpekua?*

Kuerájpekua jindesti yamindu ambe engasĩ mítika ka no mítika. Jakajkuni juchari ambeni, eskasĩ jindeska tata jurhiata wájpecha, eskasĩ juchá jindeska nandi echeri wájpecha, eskasĩ jarhaska parháwakpekueri sésikua jumbo, eskasĩ kuerákateska engasĩ warhijka eska yamu jasĩ tsipitiicha. Eska juchari irekua ini parhákpeni jimbo wanáptsikua ma meska, ka eskasĩ no ambe meeska. Ka inde ambe jindesti juchari kuerájpekua, jakájkukua ma. Isĩ jimbosĩ wétarhijti janhanharhini kuerájpirini, enga jindeeka nandi echeri, itsĩ, tarhiata, ka k"eri tata jurhiatani, engajtsini tsípekuaní ka t"irekuaní íntskuni jaká. Isĩ jimbo i parhákpekua jidesti juchari kuerájpekua, ka wétarhisindi míndakuni ka janhanharhini, ka yamendu ambeni engasĩ exejka, arhajka, ka p"ikuarherajka. Nankirhu wétarhijka chékuarhinsĩ imani ambe engasĩ no mítika ini kuerájpekua jimbo.

Kuerájpekua es todo lo que conocemos y no conocemos. Lo que creemos de nosotros, que somos hijos de tata jurhiata, que somos hijos de la madre tierra, que existimos por voluntad del universo, que somos seres liberados que también morimos como todo ser vivo. Que nuestra vida en el mundo sólo es una procesión e incluso no somos nada. Y todo eso, es a lo que llamamos kuerájpekua, es una creencia. Por eso es necesario creer en la liberadora de

²³⁴ Entrevista a Hermelinda Cruz Torres, comunera integrante del grupo Guadalupanos, de acción católica, de la Comunidad de Comachuén. Comachuén, 15 de agosto de 2012.

vida, que es la madre tierra, el agua, el viento, y al gran sol, quienes nos dan la vida y los alimentos. Por eso *kuerájpekua* es el lugar de nuestra creación, y se necesita hacerle culto y respeto, y a todo aquello que conocemos por la vista, las cosas que comemos, y también las cosas que sentimos. Pero también se necesita respetar y sospechar de todo aquello que desconocemos de esta creación.²³⁵

De todo lo anterior, podemos extraer algunas ideas concretas para el interés de este trabajado, que consiste en acreditar que el orden social y político de la cultura *p'urhépecha* se determina, de cierta manera, a partir de las creencias y concepciones sobre la creación. Para ello, queda claro que de las reminiscencias de la antigua deidad *Cuerauáperi* prevalece una noción sobre la creación *kuerájpekua*, concepto en el cual recaen las explicaciones sobre el fenómeno universo, el origen de la naturaleza, lo conocido y desconocido. También se mantienen algunos elementos sobre la idea de *kuerájperi*, que se describe como la madre tierra y sus elementos naturales, engendradora y liberadora de vida, y desde dichas concepciones se sustenta el término *kuerákata*, que se refiere a la explicación de la esencia de todos los seres animados o inanimados, así como del propio ser humano, pues su origen y esencia divina vista desde el pasado y el presente como *k'uiripu*, tal como se describirá en un punto sucesivo de este apartado.

Ahora bien, si tomamos como punto de partida, las creencias respecto de la tierra y la naturaleza como partes de la creación, vamos a esclarecer un poco, por qué *kuerájpekua* tiene tres acepciones: creación, naturaleza y comunidad.

1. *Kuerájpekua - espacio cósmico / creación* es la concepción sagrada del espacio cósmico y lugar del mundo, derivada de la relación espiritual del ser humano con el universo, lo conocido y no conocido. Aquí corresponden las creencias sobre la creación a lo que se llama *kuerájpekueri jakájkukuecha*. Campo en donde prevalecen infinitas interpretaciones y explicaciones sobre la creación, por lo que, a partir de ellas, se fundamentan y ejercen en la práctica las llamadas: *mindakuecha – acciones de culto, devoción y respeto*. Por ejemplo, en la fiesta de los oficios (*córpus*) se agradece a la tierra (*echeri*), a la lluvia (*janikua*), a la sombra (*k'umanda*), al viento (*tarhiata*), al maíz (*tsiri*), a los árboles (*anhátapuecha*) y animales (*tsípeticha*). En el ritual de la *kurhikantskua – renovación del fuego* (fuego nuevo)

²³⁵ Entrevista a Isaías González García, comunero sembrador de maíz, de Comachuén. Comachuén, 15 de agosto de 2012.

se agradece al gran padre sol (*tata jurhíata*), a la madre luna (*nana kutsí*), a las estrellas (*jóskuecha*) y a la propia oscuridad de la noche (*kápidikua*). En los eventos específicos de ceremonias y rituales se agradece a los lagos (*japundaecha*), ríos (*iorhekuaecha*), cerros (*juataecha*), ojos de agua (*itsí uératicha*), lugares, sitios y espacios sagrados (*miundantskuecha*). Por lo tanto, existe una dimensión cognitiva que determina el orden y la práctica social a la que podemos llamar cosmogonía y praxis.

2. *Kuerájpekua - lugar de vida / naturaleza* es el espacio tangible de vida y sobrevivencia del ser humano es la tierra y la naturaleza como la garantía de sustento. A la relación espiritual entre el hombre y la naturaleza corresponden las creencias sobre la fuente liberadora de vida y de alimentos llamada *kuerájperiri jakájkukuecha*. Asimismo es un campo donde prevalecen infinitas interpretaciones y explicaciones sobre las tierras, la naturaleza y sus elementos; a partir de ellas, se fundamenta y ejerce en la práctica, el respeto a los *kuerákatecha – seres liberados animados e inanimados*. Por eso se considera a tierra (*echeri*) como ser vivo, al que hay que respetar, cuidar y pedir permiso sobre el tiempo y momento de sembrar, así como agradecerle en la cosecha. Por ende, la tierra no es objeto de adjudicación, de propiedad o venta. También a los árboles (*anhátapuecha*) se les respeta y cuida, se les debe pedir permiso para cortarlos y aprovecharlos. A los animales (*tsípeticha*) por igual, son seres liberados como nosotros, de creación divina, de ahí el respeto que les debemos. Lo mismo ocurre con el maíz, los frijoles, las calabazas, los hongos y todos los productos de la tierra y de los bosques porque son sagrados, es decir, son energía divina de *kuerájperi y jurhíata*. Por eso se dirigen palabras y respeto a los cerros, a determinadas piedras, peñascos, ríos y ojos de agua, ya que son seres de la naturaleza. Por lo tanto, existen ciertas normas generales para el acceso, uso y aprovechamiento de la tierra y de los bienes naturales, a partir de dichas creencias, convicciones y aspiraciones de conservación y armonía.

3. *Kuerájpekua – espacio social / comunidad* es el espacio territorial político, de gobierno y jurisdicción, para la pervivencia y reivindicación de la nación *p'urhépecha*. Aquí corresponden las creencias y convicciones sobre el lugar de origen y ruta de peregrinación del pasado, presente y futuro (*surukua*). *Kuerájpekua* en la actualidad también es una referencia territorial de identidad cultural: el espacio geográfico de permanencia en el tiempo, lo que se llama *iréchequeri jakájkukuaecha – creencias sobre el pueblo*, donde prevalecen

infinitas interpretaciones y explicaciones sobre el origen de las comunidades, los linajes, sus señoríos, sus deidades, las guerras internas como externas y las alianzas políticas desde el pasado. En la actualidad, y a partir de diversos elementos (tratados en el punto anterior), se fundamenta y ejerce en la práctica el respeto a la *iréchekua* – *pueblo / nación* y su unidad política y cultural, en el pasado interpretado como imperio, reino o gobernación de los naturales. *Irépokuecha* o *irénharhikuecha* – *las regiones* establecidas a partir de la autoadscripción y reivindicación de los linajes regionales como meseta o sierra (*juátarhu anapuecha*), cañada de los once pueblos (*eráxamani anapuecha*), ciénega de Zacapu (*tzacapendu anapuecha*) y región lacustre (*japundarhu anapuecha*), en tanto áreas y poblaciones que aún mantienen la tradición. *Ireta* – *localidad / comunidad* está como la primera y sobreviviente célula de organización social, política, económica y cultural de resistencia del pueblo *p'urhépecha*.

De lo anterior se desprenden elementos como *k'uiripu* – *población* (la pertenencia y la ciudadanía indígena), *jurámukua* – *mandamiento de organización* (un sistema político local de gobernanza de tres ámbitos comunal, regional y nacional indígena), *jurámukata* – *normatividad social y política* (las reglas que rigen la organización, la convivencia interpersonal y el orden público), *jurámuticha* – *autoridades* (que dirigen a las comunidades y las diversas formas de organización agraria, civil, espiritual, jurisdiccional y tradicionales), *jurámutspekuecha* – *instituciones y procedimientos*, para la mediación y armonización de los intereses y solución de conflictos; etc. Cada uno de estos ámbitos está fundado en creencias y, por ello, corresponden determinados actos de culto y ritualidad. Es así como el equilibrio y la armonía de esta triple dimensión de espacios, se armoniza desde las dimensiones subjetiva espiritual, la cual determina, en parte, el orden político-social.

3.3. Irétsikua - Territorio

El concepto territorio, es muy invocado en el discurso jurídico y político cuando se discuten los temas de autonomía indígena. Desde este enfoque habrá que distinguir al menos los dos sentidos en que se entiende el concepto territorio: primero como el espacio físico o geográfico político y, segundo, como la jurisdicción institucional y normativa. En la teoría del Estado moderno, ambos tienen una estrecha vinculación: el territorio como el

espacio físico fijado con fronteras, indispensable para el ejercicio de la soberanía y del poder público; y el territorio como la jurisdicción o la potestad que otorgan las leyes para que las autoridades de gobierno (poder ejecutivo, legislativo y judicial) propongan, legislen, interpreten y ejecuten las leyes sobre la población sujeta a determinada jurisdicción (distritos jurisdiccionales del fuero federal y fuero común en México). Con base a estos aspectos, también se ha llegado señalar la distinción, de que existen Estados sin un territorio físico o geográfico, como el Estado Palestino o el Estado Vaticano, pero que sí tienen un territorio jurisdiccional, es decir, potestad sobre cierta población que se adscribe a sus normas e instituciones, de acuerdo a la pertenencia cultural o ideológica, o de ambos.

De esta manera, el planteamiento del derecho a los territorios indígenas genera grandes temores, controversias y prejuicios jurídicos, pues generalmente se piensa que se trata del reclamo a la recuperación de los espacios físicos de posesión ancestral por los pueblos indígenas, lo que se dice que atentaría contra la integridad territorial de los Estados ya delimitados con sus fronteras y jurisdicciones, y más aún, cuando sobre el derecho a la libre determinación se da una interpretación a favor de la soberanía de los pueblos. Pero en el contexto local, lo que se postula es el derecho de la libre determinación en la vía de la autonomía en su vertiente interna, que no es el planteamiento de la escisión o la separación de los pueblos indígenas ante el Estado mexicano; al contrario, el planteamiento del derecho al territorio, es la posibilidad de reconfiguración de las facultades y competencias jurisdiccionales, desde los espacios locales y regionales que configuran el Estado federado, para una mayor participación del poder ciudadano, hacia una nueva democracia participativa y pluricultural. Señala Díaz Polanco:

La autonomía y no sólo la planteada para los pueblos indígenas, sino la autonomía como nuevo régimen de competencias jurisdiccionales, es la alternativa de evolución del Estado mexicano, hacia la reorientación del ejercicio del poder público, que supere la postura vertical y rígida de subordinación de los tres órdenes de gobierno, por un ejercicio horizontal y democrático de gobierno, a partir de las autonomías.²³⁶

²³⁶ Héctor Díaz Polanco. Ponencia, *Multiculturalidad y Estado Plurinacional*. 8º Simposium, Retos de la Sociedad Multicultural, 17 y 18 de mayo de 2011. Facultad de Filosofía y Letras UNAM.

Lo anterior se señala como parte del esfuerzo de concepción de un Estado plurinacional, a partir de la lectura, de la nueva Constitución Política de la República de Bolivia, la cual fija la posibilidad de un gobierno de relación horizontal y más democrático, basado en las autonomías departamentales, regionales, municipales e indígenas campesinas originarias, así como la redistribución de las competencias para el ejercicio del poder público, y, con ella, la reconfiguración del territorio jurisdiccional y físico de un Estado. El Estado plurinacional atiende pues con una cierta dimensión, los criterios culturales de la composición multicultural de su sociedad.²³⁷ Pero veamos entonces, desde el contexto local y particular de la nación *p'urhépecha*, cuál es la concepción sustantiva y también procedimental de la idea de territorio, en cuanto a jurisdicción política normativa y espacio geográfico.

Para señalar el lugar, la población y el espacio donde pervive la gobernanza *p'urhépecha*, se escuchan en los discursos públicos de algunos dirigentes y autoridades indígenas los términos: *jucheni echeriwa* que se traduce como *en la tierra de nosotros o en nuestra tierra*; también la palabra *juchénio* – *el lugar, la tierra o la comunidad donde vivimos*. Otros que pretenden referirse a la idea de pueblo-nación, *ireta p'urhépecheo* – *en el lugar de pueblo p'urhépecha*;²³⁸ así como la reivindicación del término nación *michhuaque* y *míchakuani*.²³⁹ Por lo tanto, en este caso en que se pretende contribuir al estricto sentido técnico jurídico de territorio, postularemos también un concepto vigente en el idioma *p'urhépecha*, que es *irétsikua* en tanto *espacio cósmico, natural y político*.

Para revelar el contenido del concepto, nos apoyamos, además de los registros efectuados en el siglo XVI, con término *Yretzeni* – *estar arraygado en tierra el árbol*.²⁴⁰ Esta

²³⁷ *Nueva Constitución Política de la República de Bolivia*. Tercera parte: Estructura y Organización territorial del Estado. Asamblea Constituyente 2007. Compatibilizada en el Honorable Congreso Nacional 2008.

²³⁸ Se scriben en la presentación, *Wantaneatesti ma Ireta Purhepecheo anapuecheri mitekuekani inteecheri wantakwa...* y se traduce en castellano – *Una de las preocupaciones de el Pueblo P'urhépecha es el conocer su propia lengua*. En Guadalupe Hernández Dimas y Fernando Nava. *Jánhaskapani juchari anapu jimpo – el caminar hacia el conocimiento de nuestra lengua p'urhépecha*. UIIM, Morelia, México, 2005.

²³⁹ Jesús Garibay, señala que la reivindicación de una auto-denominación del pueblo *p'urhépecha*, deber ser el de “nación Michhuaque”, porque con éste, se entiende la inclusión de todo el territorio actual de la jurisdicción estatal, por lo tanto, también de su población *turhisí ka p'urhépecha*, dado el sentido histórico que tiene el nombre en referencia, como el lugar de los lagos y hombres con abundancia de pescados. También Tatá Felipe Chávez Cervantes, señala, que con el término *míchakuani* existe la claridad de que una nación como el *p'urhépecha* se auto-identifica a partir del idioma, que es el de “escuchar y reconocer de que se habla la misma lengua entre unos y otros”, cuyos chichimecas en el pasado, pudieron haberse identificado así, y por ende delimitado por igual sus territorios físicos ante los otros pueblos. Son hipótesis para la auto-denominación del pueblo *p'urhépecha*. Ponencias en el Diplomado, *Cultura, Lengua y Pensamiento P'urhépecha*. Facultad de Filosofía, UMSNH. Sesión de fecha 2 de junio de 2011.

²⁴⁰ DG. Tomo II. Op. cit., p. 294.

traducción nos refleja la concepción clara de que un árbol, en tanto ser vivo, su lugar de desarrollo y vida, sin duda es en la tierra, como lo es también para el ser humano y otros *tsípitiicha* – seres vivos y para los *kuerákatecha* – seres creados de la naturaleza.²⁴¹ Así el concepto *irétsikua* nos genera la idea clara, de que la nación *p'urhépecha* está arraigada en un lugar del espacio cósmico, en la naturaleza-tierra y en la comunidad humana o política. En este sentido, el concepto *irétsikua*, se puede reconstruir al menos hasta en tres dimensiones de comprensión: la primera, desde una concepción mitológica y cosmogónica sobre un lugar del ser humano en el espacio cósmico, la segunda, desde la pervivencia de las creencias y concepciones vigentes sobre el mundo y la tierra, como lugar natural y de sustento del ser humano; y la tercera, desde las concepciones ideológicas del espacio geográfico, como el lugar de sobrevivencia y prolongación del ser humano, su territorio político:

1. *Irétsikua* como espacio cósmico, su concepción sagrada y lugar en el mundo, derivada de la relación espiritual del ser humano con el universo, *parháujpekeeri jakájkukuecha* - del universo sus creencias:

Parháujpekuani jakájkuni – creer, reconocer y aceptar que somos partes del universo²⁴² y *harahnirani paraquahpeni* - estarse de asiento en el mundo²⁴³ consisten en un estar y ser en el universo de *Curícaueri*.²⁴⁴ Así se concibió en la espiritualidad *p'urhépecha* antigua, un origen divino de los hombres y de la *iréchequa p'urhépecha* en el mundo, de allí la relación divinidad - humanidad, donde *Curícaueri* cumple la orden que le hace la comunidad divina. Se registra en la *Relación de Michoacán*:

Dicho se ha en la primera parte, hablando de la historia del dios Curícaberi. Cómo los dioses del cielo le dijeron (a curícaueri) como había de ser rey y que había de conquistar toda la tierra y que había de haber uno que estuviese en su lugar, que entendiese en mandar traer leña para los cúes, etcétera. Pues decía esta gente, que el que era caçonçi estaba en lugar de Curícaberi.²⁴⁵

²⁴¹ Se registra, *Cuerauacata – criatura*. VLM-FMG, p. 69.

²⁴² *Mundo – Paraquahpen* (p. 509), Hacahcuni – creer (p. 86). VLM-FMG.

²⁴³ DG. Tomo II, p. 221.

²⁴⁴ *Il De como empezaron a poblar los antecesores del Caçonçi. La Relación de Michoacán*; Obra citada. 340.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 558.

De esta manera, el primer plano mítico y sagrado, es la concepción divina de la *parháwajpekua* como *irétsikua* – universo y mundo abrieron un lugar para el desarrolla la vida humana, el espacio donde el orden humano deriva del orden divino, pues los hombres son engendrados por los “dioses” y, como linaje de ellos, debe haber reciprocidad. De aquí que la *iréchekua* – nación y las *irétecha* - comunidades hacen las diversas representaciones y manifestaciones de los dioses del universo, como la vinculación de la comunidad humana con la comunidad divina. Aún prevalece esta idea en las expresiones y nociones ya poco vigentes como *jindeskaksĩ juchá wakusĩ uájpecha* – somos hijos del águila, pues el águila es una representación del sol, de la deidad *kurhíkaweri*; por lo tanto es el pueblo de fuego – *kurhíkaweriri ireta*²⁴⁶ y le merece un espacio o territorio en la creación o cosmos.

2. *Irétsikua* como el lugar de vida y sustento del ser humano en la tierra o naturaleza, espacio tangible de desarrollo y sobrevivencia, justificada a partir de la *kuerájperiri jakájkukuecha* – creencias sobre la madre tierra, dadora de vida, fuente de la relación espiritual del ser humano con la tierra:

Ya hemos dicho que desde la antigua espiritualidad *p’urhépecha*, el plano de la tierra – *echérindu* (mundo) está regido por *Cuerauahperi*.²⁴⁷ En la tierra, como parte de la *parauapequa* – universo, *Cuerauahperi* era la diosa principal, la madre de todos los dioses. Posiblemente por esa razón, hoy el concepto de *kuerájperiri* no se duda en relacionarse directamente con la idea madre tierra o madre naturaleza. Hay mucho que tratar sobre el tema, por ahora, lo que deseamos precisar es que *irétsikua* es la noción de territorio o espacio en la naturaleza, derivada de dichas creencias y concepciones. De ahí que la tierra y sus bienes naturales son la garantía de sustento del pueblo. Algo más, el *p’urhépecha* reconoce que debe la vida y existencia a la naturaleza, quien también es un ser con vida, a la que hay que respetar, alimentar, cuidar y pedir permiso para mantenerse de ella; existe entonces otra relación que es la reciprocidad. Una reciprocidad entre el engendrador divino (*kuerájperiri*) y el ser humano como creación divina (*k’uiripu kuerákata*). De esta manera, todo atentado contra la tierra y naturaleza (adjudicación, explotación irracional y deterioro), resulta una agresión contra la creación - *kuerájpekua* y contra la fuerza dadora de vida - *kuerájperiri*,

²⁴⁶ Felipe Chávez Cervantes. Entrevista y diálogo sobre la concepción de *kurhíkueri*, 26 de marzo 2011. Apuntes y memorias.

²⁴⁷ Se registran los términos *Cuerauahpeni*, *paraquarehpeni* – hacer o crear como dios; y *cuerauahperi* – hacedor o criador. VLM-FMG, p. 69.

(deidad). El ser humano tiene responsabilidad para mantener el equilibrio y la armonía de esta triple dimensión y relación del ser natural (universal, terrenal y político), en la *irétsikua* – *espacio natural de vida*.

3. *Irétsikua* el espacio o territorio político de pervivencia y reivindicación de la nación *p'urhépecha*:

Las concepciones anteriores, sin duda son la base del pensamiento comunitario *p'urhépecha* respecto de la tierras y los bienes naturales. Por eso se prohíben las intenciones y actos de adjudicación, enajenación, propiedad privada, explotación y destrucción de los espacios físicos territoriales, porque *kuerájperi* no es objeto, sino que un ser. De esta manera, en el diálogo directo con los descendientes del antiguo pueblo *p'urhépecha*, no es clara para ellos, la pregunta ¿qué es el territorio indígena? Comprenden mejor ¿qué es *irétsikua*? Las respuestas son: *Kande í parháwajpekua* - *éste universo, juchari parhákuajpeni* – *nuestro mundo, kuerájpekua* – *toda la creación, kuerájperi* – *madre tierra, ka yámendu kuerákata ambé* - *y todas las cosas de la naturaleza* (tierras, aguas, montes, animales, ríos etc.). Una concepción integral y abstracta de *irétsikua*, muy diferente al concepto jurídico, sociológico y político de territorio. Es un ejemplo, de universales diferentes por los cuales existe una disociación de ideas y relaciones con el pensamiento occidental; de ahí se presentan las tensiones normativas entre la *jurámukata p'urhépecha* y el Derecho estatal. Entonces ¿cuál es el territorio indígena de hoy, a partir de lo que dicta el Derecho hegemónico? En México, simplemente la Constitución federal lo niega, no lo establece.²⁴⁸

Existen tratados completos sobre la historia de los derechos agrarios en Latinoamérica y México, desde la colonia hasta la época actual; también estudios de los diversos regímenes normativos y de dominación contra los pueblos indígenas para que finalmente, hoy, se afirme lo que señala el artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos:

La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponden originalmente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada.

Fracción VII. Se reconoce la personalidad jurídica de los núcleos de población ejidales y comunales y se protege su propiedad sobre la tierra, tanto para el asentamiento humano como para actividades productivas.

²⁴⁸ Véase, Artículos 2º apartado A y 27 fracción VII de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

La ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas.²⁴⁹

No sólo desde la reflexión indígena, sino desde la posición del mundo campesino, lo antes citado resulta una falacia “todo originalmente corresponde a la nación, y ella tiene la potestad de privilegiar el sistema de la propiedad privada”. Puesto que así lo es en la práctica, hasta el régimen de la propiedad social, el ejido y la comunidad, también deben transformarse a propiedad privada (bajo la política del dominio pleno de los derechos ejidales y comunales), visiones liberales y neoliberales de las políticas agrarias.²⁵⁰ Se cita esto, para señalar que, aún en pleno siglo XXI existe la idea jurídica de territorios de los pueblos indígenas en México. La fracción VII citada, sobre los ejidos y comunidades no atiende ningún tipo de criterio cultural en dichas figuras, pues con mucha dificultad la última línea que se lee da a entender que hay grupos indígenas en México que posiblemente poseen tierras y que la ley las debe de proteger. Como se observa, existen diversas problemáticas respecto al tema, una de ellas es que nunca se legisló sobre el territorio indígena, luego se derogó la disposición del art. 4º de la Constitución que ordenaba lo mismo, por una reforma del artículo 2º vigente sobre el derecho a la autonomía y tierras señala:

Fracción VI Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta constitución y a las leyes de la materia...²⁵¹

Disposición que no representa ninguna innovación, lo que nos indica que si una población indígena tiene algunas propiedades y posesiones de tierras bajo el régimen ejidal o comunal, y no hay más. Esta es la realidad jurídica de los poblados indígenas. Algunos poseen tierras y recursos naturales como ejidos (Uricho, Erongaricuario etc.), otros como comunidades debidamente titulados (Cherán, Pichátaro etc.), en otras se empalman ambas figuras y les genera conflictos internos (Púacuaro, Arocutín etc.), así como otras

²⁴⁹ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (1917), Decreto de Reforma Constitucional del artículo 27, febrero de 1992. En la llamada reforma energética, se estipuló la facultad del estado para expropiar áreas en ejidos y comunidades, y el pago de impuesto por la tenencia de la tierra, 2013.

²⁵⁰ Véase, *Reglamento de la Ley Agraria en Materia de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares*. Política agraria del PROCEDE y PROCECOM implementado en el periodo 2000 a 2006 por la Secretaría de la Reforma Agraria de México.

²⁵¹ *Decreto de Reforma Constitucional del artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Diario Oficial de la Federación, 14 de agosto de 2001.

comunidades que no tienen títulos vigentes y poseen de hecho algunos bienes comunales con sus conflictos (Urapicho, Cocucho, Comachuén, Paracho etc.). No existe, en estricto sentido jurídico, el derecho al territorio indígena, solamente la protección de derechos a los núcleos de población ejidales o comunales (sin criterio cultural alguno) debidamente titulados y con personalidad jurídica propia.

Aunado a lo anterior, consideremos la fragmentación jurisdiccional administrativa en donde una población indígena, a su vez ejido o comunidad, es también tenencia o encargatura del orden adscrita a una cabecera del gobierno municipal;²⁵² además, pertenece a un distrito jurisdiccional, donde cada poblado indígena es parte de diferentes competencias distritales del poder judicial (federal y estatal), igual en la procuración de justicia. Esta situación de exagerada fragmentación de las comunidades indígenas, por las jurisdicciones y competencias estatistas, en lugar de ayudar para el desarrollo, han inhabilitado la capacidad de participación interna y externa de sus habitantes. De aquí el necesario uso de las teorías sociológicas y antropológicas sobre la reconstrucción de los conceptos de tierra, territorio y territorialidad, desde las acotaciones conceptuales que bien distingue Francisco López Bárcenas.²⁵³

Lo que nos interesa por ahora es postular aquí el concepto *irétsikua* como la jurisdicción política y territorial, que requiere de la reconstrucción social de las ideas y figuras como *ireta – comunidad indígena e irépakua - región indígena*, mediante una reformulación; así como *iréhekua - nación p'urhépecha*, constituida con sus cuatro regiones *irépokuecha (japundarhu - lago, tsakápendu - ciénega, eráxamani - cañada y juátarhu - meseta)*. Sin embargo, no sólo se trata sobre la disertación de sus elementos cosmogónicos, sino las reconfiguraciones antropológicas, sociológicas, políticas y sobre todo las jurídicas posibles para poder entender cómo en la práctica es procedente y operativa jurídica y políticamente, el planteamiento y ejercicio del derecho a la libre determinación, a través de los tres órdenes de autonomía: *comunal - ireta, regional - irépokua y nacional - iréhekua*.²⁵⁴ Así, la propuesta *irétsikua*, como concepto que puede dar una viabilidad política y jurisdiccional a los gobiernos

²⁵² Artículo 115 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán*.

²⁵³ Véase, Francisco López Bárcenas y otros. *Con la vida en los linderos*. Violencia y conflictos agrarios en el Ñúú Savi. Serie de Derechos Indígenas 9. México, primera edición, mayo de 2005. Pp. 11-32.

²⁵⁴ Véase, *Artículo 3º, de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán*. Reforma publicada el 16 de marzo de 2012, en el *Periódico Oficial del Estado de Michoacán*.

y poderes locales *p'urhépecha*, se complementa con cada uno de los otros conceptos que se abordan en el presente apartado y en otros capítulos de este trabajo.

3.4. *K'uiripuekua*. El concepto “ser” – persona.

Como se ha dicho, desde el orden cognitivo del pensamiento *p'urhépecha*, *jánhaskakua* es el principio rector de la sabiduría conceptual técnico-productivo y vivencial-axiológico, que fundamenta los aspectos del ser persona dentro del orden socio-político, particularmente el ámbito de la *k'uiripuekua*, concepto bajo el cual se puede revelar la composición plural de la persona, es decir, su aspecto biológico, espiritual, intelectual y político que en última instancia le determinan su ser *p'urhépecha*, su identidad cultural.

La conciencia de identidad cultural, autoidentificación y autoadscripción del *p'urhépecha* posee ciertas condiciones para que no sea sólo una exclamación. Se dice que el elemento fundamental es la convicción y sentimiento de pertenencia. A veces se entiende que la pertenencia únicamente es lo procedimental “ser comunero” o ciudadano, que tiene responsabilidades y merecimientos dentro de la comunidad, y ser *p'urhépecha* como algo automático sólo por el hecho de nacer o vivir dentro de la comunidad. En la realidad no ocurre así, pues lo anterior no es suficiente. La singularidad, identidad y diferencia cultural que se debe reivindicar es una dimensión subjetiva y objetiva más completa. Dicha identidad se revela a través del concepto *k'uiripuekua*, el cual consagra las condiciones, atributos, circunstancias y relaciones de las nociones de ser persona, ser comunidad y ser *p'urhépecha*. Trataremos de abordar el tema con aspectos muy sencillos y particulares, ya que, en la pretensión por reconfigurar los elementos de una unidad de cultura con esencia propia, se hace necesario hacer la descripción de las diversas condiciones y formas en que sobrevive e interactúa la población *p'urhépecha*. Así, para efectos de orden y concreción del tema, se ordenan las ideas de la siguiente manera:

a) *K'uiripuekua*. Concepto equivalente a la idea de ser persona (ser humano) de composición plural desde su esencia porque en él convergen los aspectos biológico, espiritual e intelectual, que determinan la singularidad de éste *kuerákata* – *ser liberado*, frente a los demás seres *creados* - *kuerákatecha*.

b) *Irétikua*. Es la correspondencia de la idea de ser comunero en su sentido político de adscripción a una comunidad (ciudadano), cuyos merecimientos y responsabilidades derivan de la condición y convicción de vivir y formar parte de la comunidad.

c) *P'urhépechekua* significa ser *p'urhépecha* en su sentido subjetivo y objetivo, la conciencia de identidad cultural complementada con los elementos de voluntad y deseo de pervivencia dentro de la comunidad de cultura; así como la exteriorización y argumentación abierta de dicha identidad a través del ejercicio de sus creencias, saberes, organización, reglas y otras expresiones culturales propias que le distinguen.

a) *K'uirípuekua*. “Ser” biológico, espiritual e intelectual

En primer lugar trataremos el aspecto biológico del ser y sobre el tema de la visión del hombre en la cultura tarasca antigua, Agustín Jacinto, señala:

...El hombre es un ser vivo (cui-ri-pu). Como podemos ver en el Diccionario Breve y Compendiosos... de Lagunas (p.115), bajo kui-ri, la radical Kui significa criar, crecer, o hacer mercedes. Además como podemos ver de una revisión de las palabras terminadas en PU en el Diccionario de Gilberti, la mayoría de ellas se refieren a cosa viva o que sirven para la vida.²⁵⁵

En los registros de Maturino Gilberti, y en el Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán, encontramos los siguientes términos:

Cuiripu – persona; *Cuiripeta* – carne; *Cuiripehtsicata* – cuerpo biuo; *Cuiripeti* – persona liberal o franca;²⁵⁶ *Cuiripeta* – carne o cuerpo carnal; *Cuiripeta vquareni* – formarse, o hazerse el cuerpo humano; *Cuiripetsicata* – cuerpo y anima; *Cuiripetsicata himbo hamani* – andar en cuerpo y ánima; *Cuiripetsicata hucarini nirani* – y en cuerpo y alma a alguna parte; *Cuiripu* – persona; *Cuiripuecha* – personas; *Cuiripu casipeni* – Ser de buen talle y dispusiçion; *Cuiripu erani*, *cuiripu vni* – Hacerlo hombre, darle ser de persona; *Cuiripuecha hamani* – Biuir las

²⁵⁵ Jacinto Zavala, Agustín, op. cit., p. 18.

²⁵⁶ VLM-FMG, p. 70.

*gentes; Cuiripuecha yam vquareponguani – Volverse las gentes a su primer ser que antes tenían; Cuiripuequa himbo xarihpeni – Decirles cosas humanas, corporales y de la carne.*²⁵⁷

Cuando consultamos sobre el término *surukua* a un *wandari* - *consejero moral y religioso* de la Comunidad de Comachuén²⁵⁸ escuchamos que comenzó su disertación de la siguiente manera: *Surukua jindesti juchari túa anapu k'uiripuekua*. Inmediatamente generamos la siguiente traducción de manera literal, *surukua es nuestro antiguo ser humanos o personas (carne, ánima, pensamiento)*. Entonces nos dimos cuenta que dicha expresión se refiere a algo inmenso y profundo de la tradición *p'urhépecha*. Por ahora haremos un esfuerzo retomando el registro de la palabra ***cuiripuequa*** y los otros términos vinculados para tratar de interpretar únicamente dicho concepto y diremos que se trata de la concatenación plural de los elementos, características y fenómenos de la esencia humana, en donde convergen los siguientes aspectos: el ser *k'uiripeta* – *carne, cuerpo carnal* (hacerse cuerpo humano, elemento biológico) y el ser *k'uripetsikata* - *cuerpo y ánima*, tal como se registró *curipetsicata himbo hamani* – *andar en cuerpo y ánima*, es decir, que el cuerpo y el ánima constituyen la *tsípekua* – *vida*, cuerpo que tiene vida, entendida como espíritu. Del ser *k'uiripu* – *persona* (singular) o *k'uiripuecha* – *personas* (plural) deviene la idea de *k'uiripu iréticha* – *personas habitantes de la comunidad*, que desarrollan su vida en familia y en colectividad; también uno de los criterios que exige el principio *kaxúmbekua* es la aspiración de *k'uiripu kaxípiti* – *personas con solvencia moral*. Por otra lado, hay un elemento político en cuanto ser *k'uiripu* – en cuanto a *gente*, pobladores o población y *k'uiripuecha* – *conjuntos o masas de gente*.

Ahora bien, *k'uiripuekua*, en tanto cuerpo con ánima, indica por lo menos la concurrencia y acción mutua de tres contenidos en el ser *k'uiripu*: primero, que es *k'uiripita* – *carne*, cuerpo o materia natural; segundo, que son *tsípitcha* – *seres animados*, es decir, concurre el elemento *tsípekua* – *ánima*, entendida como espíritu, la energía, la vida, la alegría y el movimiento de un ser. Y el tercer contenido es que posee *jánhaskakua* – *capacidades y habilidades intelectuales*, *jánhaskati* – *se con capacidad de saber, conocer*,

²⁵⁷ DG. Tomo II, pp. 139 y 141.

²⁵⁸ *Tatá riosiri uandari* – *el que dice la palabra de Dios*. Tatá Benjamín Patiapa Chávez. En la actualidad se le llama *Uandari* al que tiene la función moral de llevar la palabra y doctrina de Dios cristiano. En el pasado, el *Petámuti* era el poseedor de la memoria histórica de los *huacusecha*, el consejero principal del imperio con autoridad moral y espiritual para impartir justicia con el Cazonci. Memorias de entrevistas, 25 de marzo de 2011.

aprender e imaginar, y otros elementos vinculados como *tsánharhikua – intuición o sueño*, *p'ikuarhenhikua – sentimiento*, *p'ikuárhitsikua – presentimiento*, *k'uíndakua - abstracción*, *míndakua – meditación*, *mítekua – conocimiento vivencial* y las capacidades intelectuales de la reflexión que generan conocimientos, como *erátsikua – pensamiento, reflexión e idea*. De esta manera, a lo que se le llama *k'uiripetsicata – cuerpo vivo o cuerpo y ánima*, considerando el tercer elemento *jánhaskakua* y las otras capacidades y habilidades, es lo que nosotros aquí queremos llamar bajo el concepto *k'uiripuekua* en tanto ser de composición plural en su esencia humana, por la unidad y fusión entre el cuerpo, el ánima o espíritu y el intelecto.

A su vez, estos tres elementos de la esencia humana están guiados por la interacción del orden de la *kuerájpekua - creación*, es decir, *k'uerájpiri – la fuerza natural liberadora de vida*, pues le provee a este ser de *k'uiripeta – cuerpo*, *tsípekua – ánima*, *energía*, *espíritu*, y *jánhaskakua – intelecto*. Por lo que, el concepto *k'uiripuekua* también es equivalente a la idea de desarrollo, reproducción y evolución de la vida humana, cuyo espacio de desenvolvimiento es dentro de la comunidad y ese es uno de los sentidos del por qué se trata del ser en comunidad. Así, los tres elementos que constituyen el ser humano, nos proyectan las tres dimensiones de la vida humana; de otro modo, existe una concepción de lo natural del ser, una concepción intangible y espiritual del ser, y una concepción intelectual y social del ser, todo abarcado en una integridad. Eso es lo que nos propone el concepto *k'uiripuekua*. Elementos que prevalecen en el pensamiento *p'urhépecha* (un conocimiento de fundamentos ancestrales), como lo interpreta también Agustín Jacinto, en el tema del hombre y la naturaleza en la antigua cultura tarasca, cuando precisa:

f) El hombre en su ámbito como un todo forma un pueblo divino... Era un pueblo divino no sólo el poblado donde cada cacique local gobernaba sino también todo lo que iba siendo conquistado, donde establecía su vivienda Curicaueri (204:25)...

g) Su vida es esencialmente alegría (tzipékua-tzipekuareta) aunque tener experiencias se expresara como acumular tristezas...

h) No hay separación alma-cuerpo. Los muertos comen, caminan, hacen viajes, hablan, se comunican con los vivos, etc. Y los vivos no experimentan separación entre un principio vital y el cuerpo, ya que lo que hace que se mueve (tziperahperi) el corazón (mintzita) es el alma

(mintzita tziperahperi) como algo que actúa corporalmente y no de manera independiente con vida propia.

i) En sus actos debe seguir lo natural, la naturaleza (isi cuiripequa) o actuar naturalmente (jasi cuiiri-peparini)...²⁵⁹

Por eso consideramos, que el *uadari* tatá Benjamín Patiapa Chávez usó la expresión *túa anapu k'uiripuekua* para decirnos que la idea de *surukua* - tradición *p'urhépecha*, se trata de entender la relación continua, de la vida pasada conectada con la presente. Por lo que *túa anapu k'uiripuekua* nos proyecta la intuición de que el ser personas *p'urhépecha* es una prolongación en el tiempo a través de las generaciones de familias y comunidades. En este sentido es que se dice *túa anapu irékua jideni* – ser de vida solar, en cuanto a esencia y presencia de *jindeeni* - ser y *jarhani* - estar.²⁶⁰ Cuando se dice *túa anapu*, se entiende que es algo que tiene un origen antiguo, por ende, divino y vigente con la *k'uiripuekua*, el ser en comunidad, cuyo compromiso es prolongar su pervivencia, hasta el fin de todo, expresado bajo el término *k'amákurhikua*. Por ahora, es responsabilidad de los *k'uiripuecha* – seres divinos de hoy, preservar y seguir la tradición de su cultura.

b) Irétikua. Ser en comunidad (político)

Lo equivalente a la idea de ciudadanía comunitaria es la vida política de la *iréchekua* – pueblo nación y de la *ireta* – comunidad, sustentada por los *k'uiripu ireticha* – personas que viven en comunidad. En los diccionarios del siglo XVI, sólo encontramos los siguientes términos relacionados con la palabra *ireti* – persona que vive o pertenece a la comunidad, de donde fundamentamos la *irétikua* como noción de ser en comunidad:

Ciudadano ciudadano – terungambo yreti;²⁶¹ Cibdadano, ciudadano – Camansquaro yreti, terungambo miparari, viripehtsiquaro handi; Ciubdad – camansquaro, terungambo, viripehtsiquaro (yrechequaro);²⁶² Población, poblado – yrepoqua y; Poblador assi – yrequa vuatari.²⁶³

²⁵⁹ Jacinto Zavala, Agustín. Op. cit., p. 20.

²⁶⁰ *Estar, ser – Harani; eni - ser*. DG. Tomo I. p. 336.

²⁶¹ VLM-FMG, p. 341.

²⁶² DG. Tomo I, p. 197.

²⁶³ *Ibíd*em, p. 570.

Ireti (*iretiicha* en plural) se entiende en la lengua *p'urhépecha* contemporánea como aquella persona o personas que viven, habitan y pertenecen a una comunidad (poblado o ciudad); es decir, los que culturalmente pertenecen y son partes del pueblo *p'urhépecha* y, como tales, conocen, ejercen y cumplen la normatividad social y política que se dicta o mandata desde su cosmovisión indígena. No sólo se trata de ser originario o tener una referencia de lugar de nacimiento en alguna localidad *p'urhépecha*, sino de participar en la comunidad cumpliendo con sus obligaciones y disfrutando sus merecimientos logrados.

La participación está, como comúnmente se dice, *irétikuarhu wératini* - desde la pertenencia comunitaria. Los *iretiicha* indica los que son originarios o, en su caso, son los que viven y hacen comunidad. De esta manera la expresión *irétikuarhu wératini* señala que la participación comienza desde la calidad de comunero. La expresión *Ch'erani anapu iréti* - comunero de Cherán es aquel que, independientemente de su residencia permanente o temporal, tiene obligaciones que cumplir porque conoce bien y respeta las normas e instituciones de gobierno, asumiendo los cargos y las responsabilidades que le corresponden; a cambio de eso, goza de los merecimientos, por ejemplo la posesión, uso y usufructo de los bienes comunales.²⁶⁴ El *ireti* hombre o mujer adquiere esta calidad a partir de que se convierte en jefe o jefa de familia; el matrimonio es considerado como una institución social de realización de las personas. Por esta razón, independientemente de la edad, este es uno de los criterios básicos para que una persona sea considerada con responsabilidades y merecimientos. Su participación directa comienza desde la reunión de vecinos y desde los barrios, desde este lugar postula sus ideas, sugiere las acciones y propone las personas para los cargos con derecho a voz y voto, también para ser electo. A esto es a lo que llamamos *irétikua* – idea de ciudadanía comunitaria *p'urhépecha*, una esencia del ser en comunidad, la que determina su dimensión socio-política. Y esto es parte del concepto *k'uiripuekua*.²⁶⁵

²⁶⁴ La referencia a la comunidad de Cherán, es porque este tema fue motivo de discusión en las asambleas de los cuatro barrios, donde colaboramos comprometidamente para diseñar el nuevo esquema de gobierno comunal-municipal *p'urhépecha*; parte del movimiento social de esta población, originado en el mes de abril de 2011.

²⁶⁵ Análisis realizado en el Diplomado *Cultura, Lengua y Pensamiento P'urhépecha*. Primera edición, de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos” UMSNH. Sesión de fecha 13 de abril de 2012.

c) *P'urhépechekua*. “Ser” *p'urhépecha* (cultural)

Considerado todos los elementos expuestos, un tercer plano de la idea de *k'uripuekua* es la que busca expresar la idea del ser *p'urhépecha*. Así, la expresión *p'urhépechekua* transmite la idea de que la persona y la comunidad a la que se adscribe conservan la identidad cultural originaria, el sentido subjetivo de la voluntad de seguir la tradición, la conciencia de pertenencia que se expresa a través de los actos o hechos que reflejan la autoidentificación y la autoadscripción a la cultura vivencial *p'urhépecha*. Las reflexiones sobre el ser *p'urhépecha*, que podemos expresarlo también con el término *p'urhépechekua*, se circunscriben hasta en tres extensiones.

La primera, que viene desde el esfuerzo de la autodenominación del pueblo, desde la interesante y respetable discusión sobre *¿tarascos o p'urhépecha?*²⁶⁶ Que como ejercicio de indagación y análisis académico tiene mucha importancia porque, en el plano de lo jurídico y político, una nación debe reivindicarse con una autodenominación que le proyecte en su interior y hacia el exterior una identidad cultural. De esta manera, por no ser el objeto principal que nos ocupa, sólo señalaremos que, en principio, es respetable el uso del término “*tarasco*” para los estudios históricos de los antiguos chichimecas de *Mechuacan*, pero también reconocer que existe un uso generalizado y profundo en la actualidad sobre el término *p'urhépecha* y es éste el nombre que tiene mayor consentimiento y uso natural por las propias comunidades; además, así se demandó estipular en las reformas constitucionales de Michoacán en el artículo 3º párrafo segundo, que reconoce derechos a los pueblos indígenas de la entidad.

Se reconoce la existencia de los pueblos indígenas, originarios, *p'urhépecha*, *Nahua*, *Hñahñú* u *Otomí*, *Jñatjo* o *Mazahua*, *Matlatzinca* o *Pirinda* y a todos aquellos que preservan todas o parte de sus instituciones económicas, sociales, culturales, políticas y territoriales.²⁶⁷

²⁶⁶ Véase, Márquez Joaquín, Pedro, *¿Tarascos o P'urhépecha?* Obra citada.

²⁶⁷ Memorias del proceso de consulta a los pueblos indígenas sobre las *Reformas indígenas en la Constitución de Michoacán*. Proceso que acompañamos desde el año 2003 – 2006 por la Coordinación de Atención a las Comunidades y Pueblos Indígenas CIAPI, y desde 2009 hasta su aprobación el 13 de diciembre de 2011, como asesor de la Comisión de Cultura Indígena del Congreso del Estado de Michoacán. Véase Decreto, publicado en el Periódico Oficial del Estado de Michoacán, de fecha 16 de marzo de 2012.

Retomando la autodenominación *p'urhépecha*, reflexionemos como ejemplo el siguiente acontecimiento. En la tercera parte, apartado XXIII bajo el título “Como alzaron otro rey y vinieron tres españoles a Mechuacan y como los recibieron” se encuentra registrada, en la *Relación de Michoacán*, la manera pacífica en que pretendían entablar el contacto los antiguos *tarascos* con los recién llegados españoles:

Y los españoles, antes que se fuesen, llevaron dos indias consigo que le pidieron al Cazonçi, de sus parientas, y por el camino juntábanse con ellas y llamaban los indios que iban con ellos a los españoles, *tarascue*, que quiere decir en su lengua yernos. Y de allí ellos después empezáronles a poner este nombre a los indios y en lugar de llamarles *tarascue*, llamaronlos *tarascos*, el cual nombre tienen ágora y las mujeres *tarascas*.²⁶⁸

Lo que queremos enfatizar sobre la cita es la denominación o **alodenominación** que los colonizadores dieron a los antiguos señores de *Mechuacan*. Existan o no rechazos o aceptaciones de la traducción e interpretación que se hace de la palabra *tarascue* como yernos, mencionada en el pasaje, hasta hoy permanece vigente la expresión *tárhatiecha* o *tárhásiecha* para referirse a los yernos y nueras, y *tarhámperi* y *tarhámperiecha* al y a los suegros. Por nuestra parte, consideramos que no fue y no representa nada malo, que los señores *mechoaque* llamaran *tarascue* a los españoles que tomaron a sus hijas, al contrario, significaba un exhorto para que adquirieran conciencia de que se estaban emparentando; que existía, a pesar de las circunstancias de la invasión, la voluntad de vincularse pacíficamente para proyectar una nueva familia y comunidad. Los *michoaque*, desde aquel tiempo tuvieron seriedad para el establecimiento de una unión y vislumbraban el nacimiento de un nuevo sujeto y de una nueva nación. Para los naturales era evidente e inevitable la fusión de los pueblos, por lo que consideramos que tuvieron sabiduría para asumir el reconocimiento y la alteridad; por el contrario, los colonizadores no tuvieron la sensibilidad ni la capacidad de comprenderlo por otros afanes o intereses que les dominaban. Resulta, por lo tanto, legítimo que el pueblo *p'urhépecha* de hoy reivindique su nación con una autodenominación que le satisfaga y si ésta es con el nombre de *p'urhépecha* y se hace con

²⁶⁸ *La Relación de Michoacán*. Transcripción del texto, Moisés Franco M. Op. cit., p. 660.

argumentos académicos y sobre todo desde la noción y práctica de *p'urhépechekua*, es mucho mejor.

La segunda extensión de la conciencia de identidad de *p'urhépechekua* es la que tiene su base en la *irétikua* expuesto en el inciso b), es decir, aquella identidad que se fundamenta desde el núcleo duro del ser ciudadano *p'urhépecha*; la que no tiene mayores controversias en su comprensión y ejercicio interior porque se desarrolla en el motor de la tradición que es la *irekua – vida en comunidad*, que sostiene y fundamenta a la *ireta - comunidad* y a la *iréchekua – nación p'urhépecha*.

La tercera extensión se circunscribe en todos los análisis que, desde las posturas externas, se hace sobre el concepto conciencia de identidad en sus enfoques antropológicos, sociológicos, filosóficos y jurídicos; respecto de los cuales consideramos que no contravienen a la idea de *p'urhépechekua* porque es congruente considerar los elementos objetivos y subjetivos de una cultura para determinar la identidad de sus miembros, limpiándose los prejuicios anteriormente mencionados. En efecto algunos de estos elementos pueden ser importantes, mas no determinantes porque la idea de *k'uiripu* y *k'uiripuekua* es la esencia que se manifiesta por sí sola a través de una conciencia de identidad que define o determina la actuación, la convicción y la participación de las personas en la *irekua – vida en comunidad*. Por lo que, la autoidentificación implica que todas las personas pueden adscribirse e involucrándose al saber y hacer vida en la cosmovisión *p'urhépecha*, fortaleciendo la cultura mediante la convivencia con los hombres y mujeres que comparten con *kuerájperi* las alegrías y tristezas de la vida. En lo político, esa es la aspiración de *p'urhépecha k'uiripuekua – ser p'urhépecha* en la multiculturalidad.

3.5. *Irekua*. Vida en comunidad

Rectificando que *kaxúmbekua* es el principio rector de la moralidad *p'urhépecha* desde el orden cognitivo, y que éste a su vez como pensamiento rige el orden socio-político de la *irékua* – *vida en comunidad*. Así que para describir los elementos cognitivos y prácticos de la *irekua*, primero, revisaremos los términos registrados en el pasado como los siguientes:

Yrequa – posada; Yrecani – morar;²⁶⁹ Esta raíz, Yre-, significa tener asiento, o morar; Yrecani – Morar, tener morada; Yrehpani – Darle morada en el fuego; Yrehpeni – Ser su morada y abitaçion el fuego; Yrequareni – Biuir libre y sin subjeçion; Yrequareri – libre; Yrequa vuatani – fundar pueblo de nuevo; Yrequa eni - Ser solar.²⁷⁰

Atendiendo la concepción sagrada del universo y el concepto *iréchekua* tratada en un punto anterior, ambos tienen estrecha vinculación con *yrehpeni* que se tradujo - *ser su morada y abitaçion el fuego*, *yrehpani* – *darle morada en el fuego* e *yrequa eni* - *ser solar*.²⁷¹ Relacionando estas traducciones con algunas expresiones actuales y las ideas que se reconstruyen con ellas, encontramos expresiones como *kánikua tsípekuarhitesti ini parhákpikua jimbo iréjpeni* – *mucha es la alegría de tener en este universo de fuego nuestra morada*, con la segunda palabra: *Juchári kuerájperi ini parhákpekua jimbo juástijtsini irejpani* – *nuestra engendradora de hijos, en este universo de fuego nos dio morada*; por último: *yóntiki anapu chichimekeecha wandákata jurájkusti eska k'eri jánhaskakueska irékua jindeni* – *los chichimecas de la antigüedad, dejaron la idea, que es gran sabiduría el ser solar*. *Irékua jideeni* – *ser de vida solar*, en cuanto a esencia y presencia de un *ser* – *jindeeni* y *estar* - *jarhani*,²⁷² es una concepción que aplican por igual en la contemplación del mundo, de la tierra, de los seres vivos y del ser humano. Todos estos elementos cosmogónicos determinan una moralidad que hay que asumir en la vida en comunidad, eso es lo que guía *kaxúmbekua* en la *irekua*.

En el análisis anterior sobre el concepto *iréchekua* – *nación* precisamos que el concepto *irekua* no es la simple apreciación de la idea de posada, como se tradujo en el siglo

²⁶⁹ VLM-FMG, p. 103.

²⁷⁰ DG. Tomo II, pp. 293 y 294

²⁷¹ “Diccionario Grande de la Lengua de Michoacan”, Tomo II. Obra citada. Pp. 293 y 294

²⁷² *Estar, ser - Harani, eni*. “Diccionario Grande de la Lengua de Michoacan”, Tomo I. Obra citada. P. 336

XVI, sino que representa el desarrollo de la vida humana en la naturaleza, dirigido por el fuego – *kurhíkaweri*, lo que podemos interpretar como el desenvolvimiento de los seres humanos en comunidad, que debe ser en armonía con la naturaleza y el cosmos. También *irekani* no sería el simple acto de morar o tener morada, pues es el permanente servicio a *kurhíkaweri* – *el que es fuego*, por ende, a la comunidad, a la familia y a las personas como objetivo (fin) permanente en la vida, lo que garantiza la *surukua* - prolongación y pervivencia de la *iréhekua* – *nación*, a través de la responsabilidad de seguir la tradición de *irepani* como esfuerzo de continuar la morada en el fuego. De aquí brota y se vincula otro principio fundamental, que es la idea de *irékuareni* (registrado como *yrequareni*): el desarrollo de la vida sin ataduras y sin subordinación alguna. Por lo que se puede comprender, que el ser *p'urhépecha* es un sujeto libre por naturaleza, es un *irékuareri* (*yrequareri*) – *ser consciente y autosuficiente* de su condición comunitaria por razón de su origen divino, cuya existencia les debe a las deidades *kurhíkaueri* y *kuerájperi*.²⁷³

Por otro lado, las palabras *irekua* – *vida en comunidad* e *irékani* – *vivir, lugar donde se vive* tienen por lo menos dos interpretaciones en el *p'urhépecha* contemporáneo: por un lado, la experiencia subjetiva de tener vida y conciencia de que ella se desenvuelve, reproduce y corresponde a la comunidad, vida que tiene sentido por los principios y valores forjados en comunidad; por el otro, el aspecto procedimental del ejercicio de la vida con organización y mandamientos. Ambas nociones devienen de la perspectiva epistémica de *irekua* - *desarrollo de la vida humana en armonía con el cosmos, con la naturaleza y con la comunidad humana*, y es lo que persigue el principio rector de *kaxúmbekua*.²⁷⁴

²⁷³ Sobre el origen divino del hombre. Véase Capítulo I. La Visión del mundo y de la naturaleza entre los *p'urhépecha*. Agustín Jacinto, en *Modernidad y Mitología*. Obra citada, pp. 13-31.

²⁷⁴ Nutre lo anterior la siguiente terminología: verbo *irekani* v.i – *vivir, radicar*,²⁷⁴ hemos dicho que consiste en la acción permanente de servicio a *kurhíkaweri*, a la familia, a las personas y a la comunidad. *Ireta* - *lugar donde se vive, localidad / comunidad*, el lugar que se constituye con *k'uiripu* - *población*, con *jurámukua* - *gobernanza*, con *irétsikua* – *territorio* y con *jurámukatecha* - *normas*. *Irepani* – *vida en el tiempo y espacio*, que consiste en seguir la tradición de la morada en el fuego, continuidad del linaje e identidad. *Iréti* – *habitante* de la comunidad, investida de responsabilidades y merecimientos, calidad de comunero. *Ileri* – *vida con experiencia* del hombre y la mujer, también traducida en los diccionarios como mujer gobernadora, reina o jefa del hogar. *Irecha* - *gobernante / cabeza de la comunidad*, también traducido en los diccionarios como rey o emperador. *Irékakua* – *porvenir de la vida*, como proyecto de vida, vida que se hace en comunidad y forma de vida. *Irentani* – *volver a vivir, restablecer la vida y refundar la comunidad y la nación*; en las aspiraciones de retoñar, resurgir, readaptar, repoblar, rehacer la vida, volver al lugar de origen, al hogar y con la familia. *Irerantani* - *hacer que vuelva a vivir, reorientar*. Así como los términos que se abordan en sus apartados especiales, tales como: *iréhekua* – *nación*, *irétsikua* - *territorio* e *Ireta* – *comunidad*.

Como ejemplo de estas nociones, encontramos algunas expresiones como *Ueámuo Santa Fe anapu ireta anapueska* – soy originario de la comunidad de Santa Fe de la Laguna, con dicha afirmación indica que nación vive o tiene su lugar de origen allí y se adscribe a dicha identidad comunitaria; *K'umáncheni ireta anapu irétiska* – pertenezco a la comunidad de Comachuén, se afirma no sólo un lugar de origen (de nacimiento), sino el compromiso de ciudadano con responsabilidades y merecimientos que conoce y respeta, por ende, sus instituciones de gobernanza interna, también a las prescripciones sociales y políticas, e identifica, goza y hasta posee bienes de la comunidad (tierras, aguas, bosques y otros) ubicados en el territorio comunal. Toda vez que el sustantivo *ireti* en singular e *iretiecha* en plural indica el que vive o los que viven, pero sobre todo ciudadanos que pertenecen a una comunidad y que cumplen u observan los principios rectores *jakájkukua*, *jánhaskakua*, *kaxúmbekua ka jurhímbekua* dentro de su comunidad.²⁷⁵

3.6. *Ireta*. Elementos de la comunidad

La noción actual de *ireta* corresponde a comunidades de referencia del lugar donde se pertenece, mientras que *iretarhu* indica el lugar donde está la comunidad (lugar de referencia y también la ubicación geográfica de la misma). Otra expresión actual es *iréchao*, compuesta por dos palabras: *iré* - *achao*, que significa el lugar donde reside el señor gobernante. En los registros del siglo XVI, relacionado al término *yrecha* – *rey*,²⁷⁶ se interpretó como la casa del rey, lugar del señor o sede del señorío.

Yreta – Morada, o pueblo; Yreta vandazcuni – poner ley de reino; Yreta vandazcucata eni – Ser lei de reino; Yretaro – En el pueblo, desde el pueblo;²⁷⁷ Pueblo de gente – Yreta,²⁷⁸ Yretaro – en el pueblo, o cibdad.²⁷⁹

La estructura actual de la comunidad es resultado de la evolución de la construcción y orden colonial, es decir, los evangelizadores, apoyados con la fuerza armada y de los

²⁷⁵ Análisis realizados en el Diplomado: *Cultura, Lengua y Pensamiento P'urhépecha*. Primera edición, de la Facultad de Filosofía. Samuel Ramos, UMSNH. Sesión de fecha 13 de abril de 2011.

²⁷⁶ Ídem.

²⁷⁷ DG. Tomo II, pp. 293 y 294

²⁷⁸ DG. Tomo I, p. 591.

²⁷⁹ VLM-FMG, p. 103

virreyes españoles, fueron concentrando las familias de los naturales en cabeceras o poblados principales, instalando templos, plazas públicas y trazos de las calles de acuerdo a los poblados de la tradición española. En este proceso figuran personalidades como *tatá* Vasco de Quiroga y Fray Juan de San Miguel, para el caso *p'urhépecha*, quienes, influenciados desde las ideas humanistas y utópicas, dictaron las ordenanzas y construyeron los hospitales, cuyos centros de concentración funcionaron para el adoctrinamiento cristiano y político de los naturales. Así encontramos aún en Uruapan la llamada *Huatápera* que en realidad se debe pronunciar *uandájperakuarhu* - *lugar de diálogo y deliberación*, así como en Pátzcuaro, Tzintuntzan, Santa Fe de la Laguna y en otras comunidades. Es importante recordar que los españoles utilizaron la fuerza para imponer la religión católica, además de utilizarlos para trabajos forzados; actos que obligó a las familias huir de los centros principales de población (Pátzcuaro, Tzintuntzan, Uruapan y otros), para proteger sus deidades, sus bienes y resistir ante la invasión española. De esta manera, se observa que las sedes del imperio *chichimeca* se convirtieron en poblados homogeneizados y asimilados, cuya historia e identidad antigua sólo se refleja en la conservación institucional de los centros ceremoniales. Afortunadamente, en sus alrededores y en las regiones más encubiertas, aún prevalecen las comunidades con cierto arraigo cultural, cuyos elementos objetivos son tangibles, como su idioma, vestido, creencias, cosmogonía y territorio.

Reconociendo que el término comunidad es un concepto occidental, pensando principalmente en la configuración jurídica necesaria para la comprensión del ejercicio de la libre determinación a través de la autonomía comunal ¿cómo podríamos definir la *ireta* como comunidad indígena? Independientemente de las diversas definiciones y contextos a los cuales se aplica el concepto comunidad (en su sentido restringido o extenso, político, cultural, geográfico-territorial, económico y social), en este trabajo entenderemos por comunidad la siguiente formulación: una estructura de organización política humana, en cuyo seno yace el fin del bien común como interés colectivo, sustentado por una identidad y una voluntad de pertenencia cultural, que constituye el espacio de desarrollo personal y colectivo, tanto en el aspecto espiritual, intelectual, moral, político y material. Esta concepción de comunidad es la que encuadra en la estructura política, social y económica de los pueblos indígenas. Entonces, *ireta* es la célula sobreviviente de la estructura política, social y económica de organización del pueblo *p'urhépecha*.

Con el apoyo de los elementos anteriores, trataremos de postular una definición de *ireta* como *comunidad indígena*: aquel núcleo de población conformada por personas que tienen una identidad, origen y raíces comunes de descendencia de los antiguos fundadores de la actual nación *p'urhépecha*. Como elementos objetivos de su cultura conservan su idioma, vestido, tradiciones, normas y prácticas sociales, y como elementos subjetivos, la voluntad, pertenencia y continuar en su unidad de cultura, con base a los principios rectores y valores del pensamiento *p'urhépecha*; cuyas condiciones sociales, culturales, políticas y económicas les distinguen de otros sectores de la sociedad nacional, y que aún conservan total o parcialmente los elementos como el territorio, población, gobierno y sistemas normativos internos. De modo que un conjunto de comunidades *irétecha* conforman un pueblo o nación indígena.

Ahora, describiremos las razones por las cuales afirmamos que *ireta* es una estructura de organización política, social y económica como núcleo de primer orden de gobierno *p'urhépecha*. En primer lugar porque es una estructura política con *jurámukua kantsakata* – *organización de gobierno interno*, gracias a las siguientes características: cuenta con instituciones y órganos de decisión internos, como *k'eri tángurhikua* - *la asamblea general comunitaria*, *k'erati uandáricha* - *concejos de ancianos*, *jurámutiecha* – *autoridades civiles, agrarias y tradicionales* (asambleas y encabezados de barrios, vigilancia comunitaria, cargueros y otras formas de representación civil y religiosa); cuyas integraciones y funciones se describen en el siguiente capítulo. También tienen una estructura interna de autoridades y órganos colegiados que se reconocen como propios, emanados de los sistemas internos de elección, de la práctica de democracia directa, la participación personal de los ciudadanos en el análisis de los asuntos y en la toma de decisiones y deliberación; por ejemplo, en la *erákperantskua* – *nombramiento de las autoridades*, que no es la elección ni selección de las personas por competencia, sino la valoración y consideración del que ya le corresponde fungir como autoridad, en razón de la experiencia, la autoridad moral y el trabajo mostrado a favor de la comunidad, elementos que configuran el principio de la *nitátarekua*²⁸⁰ – *mérito*

²⁸⁰ Cuando aborda el concepto del “servicio” desde la tradición, escribe Pedro Márquez “...Este servicio en el idioma nativo se llama marhuatspeni, manaratspeni (servir a la gente y a los dioses) y jatsipeni (estar en el cargo o representar a los humanos frente a los dioses y gobiernos). Por eso siempre que se selecciona a las personas que ocuparán un cargo dentro del pueblo será por nitárrhekua (por voluntad divina o dignidad porque tata y nana querahpiri (creador) así lo dispone”. En “El uso social del término p'urhépecha en el Teshoro

ciudadano reconocido para dirigir el interés colectivo y la aspiración de *sési irekua* – *saber o buen vivir* en comunidad, donde prevalece el interés de la colectividad sobre el individual, la conservación y fortalecimiento de su estructura de organización interna.

Además, cuenta con un sistema normativo interno: *jurámukata* – *mandatos dictados y contruidos socialmente*, vigilados y observados por sus propios ciudadanos y por las autoridades; así como las *uandáskukatecha* – *principios rectores* fijados y observados de manera permanente en la tradición. De esta manera, las comunidades indígenas continúan aplicando su normatividad de tradición oral y de carácter consuetudinario, que se reconoce como válida que legitima a las autoridades y regula sus actos públicos y la conducta de los comuneros en general; una normatividad vigente que se revitaliza, recrea y reinterpreta en cada asunto de resolución de conflictos e intereses.

El segundo aspecto consiste en que es una estructura social (*irékua kantsákata* – *forma de vida*, o forma en que se desarrolla la vida de las personas y familias en la comunidad) por los siguientes elementos: tiene una cohesión interna de todos sus miembros, es decir, sus integrantes se reconocen a sí mismos como partes de esa colectividad, lo que se expresa con la idea de *iretarhu anapueni* – *ser de la comunidad, origen y pertenencia*, y, por ende, su reconocimiento como tal. También existe una continuidad en el tiempo que se puede demostrar históricamente, pues las comunidades indígenas conservan valores sociales anteriores y diferentes a la existencia y fundamentos del Estado a pesar de la dominación; es decir, las actuales estructuras comunales conservan en su seno sistemas de relación social como los sistemas de parentesco, de familia, de comunión de principios y actos, de ciudadanía en el ejercicio de las responsabilidades y merecimientos, y de convivencia comunal que consolidan una identidad definida porque asumen una forma de vida particular al incorporarse a una cultura y hacer suya una historia colectiva, lo que se entiende por *surukua* - *tradición*.

Se pueden enlistar, muchos actos, hechos, costumbres y prácticas ejercidas por la persona en la colectividad de aquello que se llama *p'indekuani chúnkumani* – *la observancia de la costumbre* a partir de su percepción y comprensión. *P'indekua* es la percepción sobre algo, un fenómeno que se conoce en la comunidad desde la infancia (desde la formación),

Spiritual en Lengua de Mechuacan (1558)" en *Tarascos o P'urhépecha*. Pedro Márquez Joaquín, Editor. UMSNH, COLMICH y otros. Morelia, Mich. 2007, p.160.

experiencia que genera un sentimiento en la interioridad del ser (persona o colectivo). *P'indekua* o *p'indekuecha* en plural significa *costumbres o prácticas*, no las normas, sino los eventos de carácter socio-culturales que se fundamentan a partir de una manera de percepción, concepción y reflexión sobre algo. Por ejemplo, es *p'indekua* la fiesta de los oficios (hoy llamado desde la religión cristiana, fiesta del corpus), de ésta se tiene una interpretación a partir del oficio que se ejerce, desde el saber hacer para vivir; así, tanto el sembrador, el carpintero tallador, el silvicultor, el pescador y cada cual, construyen desde su oficio una perspectiva de vida, familia y de contribución en la comunidad. De ahí una filosofía sobre la forma de vida comunitaria. Aquí se materializan los elementos sustantivos y procedimentales del principio rector de *kaxúmbekua* – *moralidad* que en su aparatado especial hemos explicado.

El último punto aborda que se trata de una estructura económica (*ánchikurhikua jingoni nitámakurhikua* – *con el trabajo, la sobrevivencia y el sustento*), gracias a las siguientes características: no se puede concebir a la *ireta* sin un territorio propio y con bienes naturales. *Iréteri echeri* – *territorio comunal*, como el espacio físico en donde los comuneros desarrollan sus habilidades productivas, sus saberes, técnicas y conocimientos; por ejemplo, en el manejo de los bosques, en el aprovechamiento del agua, en la agricultura, la ganadería y el aprovechamiento de la biodiversidad. El territorio comunal constituido por los cerros, áreas de parcelamiento, áreas de uso común y los solares del asentamiento humano conforman el espacio en que se desarrolla la cultura y es uno de los elementos de mayor cohesión interna, pues es el lazo que une al hombre con la naturaleza, a partir de su relación espiritual.

Ireta también abraza la vida económica de auto-solvencia, en donde se desarrolla una economía tradicional de auto-consumo desde la producción del maíz y otros productos agrícolas, forestales y ganaderos; es un espacio de organización para el ahorro colectivo, el préstamo sin interés, la conservación e intercambio de bienes y productos (frutos, granos, animales, materia prima etc.) que se conoce como *mójtakukua*. En este sentido, el apoyo en el trabajo (el convite, el jornal y la faena) se traduce como *jarhóajperakua* - *ayuda mutua* en trabajo, dinero y en especie en la realización de obras sociales. Lo mismo ocurre con otras instituciones de solidaridad económica como *kújperakua* – *aportación en dinero, trabajo o en especie* en los eventos familiares o cargos comunales, la *p'itsitperakua* - *el préstamo sin*

interés en productos, abonos y bienes de posible reposición, la *intsímperakua* – *ayuda voluntaria* como solidaridad intrafamiliar e intercomunitaria, *pámperakua* – *el acompañamiento* en los problemas y gestiones familiares o comunales, como el respaldo moral colectivo; y *ánchikurhita* – *el trabajo libre y autosuficiente*, casi un ritual, cuya división social comienza desde la familia extensa, es valorado no como mercancía, sino una manera de hacer lo propio, sin patrón, sin subordinación y con apreciación sagrada de sus productos y creaciones.

Todo lo anterior permite una interrelación no sólo económica, sino humana y fraternal, pues en dichos procesos también se intercambian los valores sociales. Por ello podemos afirmar que en el pensamiento *p'urhépecha* no existe la idea de desarrollo, riqueza o pobreza, simplemente la idea de *sési irékua* – *saber o buen vivir*, satisfactorio para el espíritu, la conciencia, la moral y en lo social. Un pensamiento de reminiscencias ancestrales que antepone la moralidad en el vivir en armonía con la naturaleza, con las personas y con la comunidad. Una ancestralidad que está plasmada en la *irétsikua* - *territorio cósmico, natural y político*. De esta manera, *ireta* – *comunidad indígena* representa la garantía de sobrevivencia y reivindicación política de la nación *p'urhépecha*.²⁸¹

²⁸¹ Véase, Estudios de las instituciones indígenas de la comunidad de Comachuén, propuestas para un desarrollo local con identidad. Rocío Villanueva Arizaga. Tesis de maestría en Ciencias del Desarrollo Local. Facultad de Economía “Vasco de Quiroga”, UMSNH. 2009

CAPÍTULO TERCERO

Jurámukua

Concepción y praxis de la gobernanza comunitaria

I. *Jurámukua*. Aspectos cognitivos de la gobernanza comunitaria

1.1. *Jurámukua*. Preliminares del concepto *jurámukua*

Siguiendo nuestra hipótesis principal, acorde a la ilustración que se expone en la primera parte del capítulo segundo sobre la estructura del pensamiento político y normativo de la cultura *p'urhépecha* (ilustración 1), hemos señalado que *jurhimbekua* es el principio rector de carácter ideológico desde el orden cognitivo, que determina y regula el orden político-social, relativo al ámbito de la organización y gobernanza *p'urhépecha*, postulado y estudiado bajo el concepto *jurámukua*. Por lo que, *jurámukua* nos aporta sus propios elementos no occidentales para reflexionar los fundamentos sobre la concepción y praxis de la gobernanza comunitaria *p'urhépecha*.

a) Contexto multicultural en que se postula

Jurámukua, es un planteamiento que busca la posibilidad de diálogo y vinculación en las discusiones actuales del multiculturalismo, desde luego, a partir de la diversidad cultural de México; en particular, desde la relación o ausencia de relación que se guarda entre el Estado, la sociedad mayoritaria y el pueblo *p'urhépecha*.

Consideramos que las visiones particulares de los pueblos indígenas no deben permanecer excluidas dentro de los análisis generales, por ejemplo, cuando desde la filosofía política y jurídica se discute cómo se pueden acomodar los nacionalismos minoritarios dentro de los contemporáneos Estados-nación, cuando éstos se han construido con la idea de que cada Estado corresponde una sola nación.²⁸² Algunos argumentan la necesidad de establecer un estatus jurídico y político diferenciado por razones culturales o étnicas a favor

²⁸² Véase, Luis Villoro. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Pp. 13-53.

de sociedades descendientes de culturas diferentes, dicha disertación se construye en la teoría del multiculturalismo.²⁸³ También surgen otros argumentos que van más allá, los que plantean cómo superar los límites establecidos por el Estado moderno para evolucionar hacia la eliminación de fronteras y dejar atrás las tradicionales nociones de ciudadanía y soberanía delimitadas desde un poder local o regional (Estado), construyendo el nuevo orden global. Entre otras, tales son las ideas que se exponen desde el cosmopolitismo.²⁸⁴

Se piensa entonces, que la teoría política del Estado-nación se debe innovar frente a los problemas que le rebasan en su campo de acción, a partir del fenómeno de la diversidad cultural que se reivindica en las distintas regiones del mundo, analizando los nuevos conceptos vinculados a las circunstancias sociales; por ejemplo, las ideas del Estado plurinacional, democracia cosmopolita y democracia comunitaria, entre otros.²⁸⁵ Así como el papel que el Estado debe cumplir dentro de un mundo de retos para la acción política tradicional. Sobre las causas que generan la necesidad de pensar en otras alternativas. Manuel Castells cita algunas:

El estado-nación cada vez está más sometido a la competencia más sutil y preocupante de fuentes de poder que no están definidas y que, a veces, son indefinibles. Son redes de capital, producción, comunicación, crimen, instituciones internacionales, aparatos militares supranacionales, organizaciones no gubernamentales, religiones transnacionales y movimientos de opinión pública. Y por debajo del Estado están las comunidades, las tribus, las localidades, los cultos y las bandas.²⁸⁶

Todos estos fenómenos y entidades sociales hacen necesario el diálogo sobre el multiculturalismo; por supuesto, cada caso concreto atiende a sus propios y diferentes argumentos, así como enfoques particulares según sea el contexto sociocultural, geográfico y político en que se centra el estudio los problemas. En este sentido, es posible, acorde a la referencia citada, que para muchos, los pueblos y las comunidades indígenas son fuentes de

²⁸³ “Multiculturalismo”, entendida como la doctrina filosófica y social, que estudia los problemas de la diversidad cultural; cuyo auge y fuerza de proyección viene a partir del último cuarto del siglo XX, por el resurgimiento de las identidades ante el proceso de la globalización. Nuestros autores principales de referencia sobre el tema: León Olivé, Luis Villoro, Will Kymlicka y Charles Taylor.

²⁸⁴ Véase, David Held. *Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Pp. 75 -112.

²⁸⁵ El concepto *Estado plurinacional* se establece en el capítulo primero *sobre el modelo de Estado*. Artículo 1, de la Nueva Constitución Política del Estado, de la República de Bolivia, año 2000.

²⁸⁶ Manuel Castells. *La era de la información. Economía, Sociedad y cultura*. Vol. II. Pp. 334.

poder que no están definidas; por eso nos interesa aportar algunos elementos desde la reflexión *p'urhépecha* para mostrar que dichas entidades sociales indígenas sí son definibles y que sus planteamientos y aspiraciones son legítimas ante el Estado y ante la diversidad cultural. Por ende, este fenómeno tiene implicaciones de carácter político y normativo en el Estado mexicano; un país de composición multicultural, pluriétnica y multilingüe que no está libre de éstas minorías nacionales²⁸⁷ y otras fuentes de poder antes invocadas.

Queda claro entonces que uno de los retos de la sociedad multicultural tiene que ver con las implicaciones tanto de la ausencia, como de la necesaria comunión plural de pensamientos, que se hallan en las relaciones o tensiones en los campos de la ética, el derecho y de las relaciones políticas de poder. Por lo tanto, estamos pensando cómo la pervivencia y experiencia de los gobiernos locales indígenas deben ser consideradas en las reflexiones sobre el multiculturalismo; además, la revalorización de los conocimientos y cosmogonía indígena sobre la vida en comunidad y de sus formas de atención de los problemas sociales para un análisis de la multiculturalidad que se sustente con juicios de valor de dimensiones pluriculturales. En este reto deseamos contribuir postulando desde la lengua y pensamiento *p'urhépecha* el concepto *jurámukua* como categoría a través de la cual se interpretan las aspiraciones políticas y normativas de éste pueblo originario de Michoacán.

b) Significado lingüístico del concepto

Del siglo XVI encontramos en el vocabulario de Fray Maturino Gilberti, del castellano al *p'urhépecha* y viceversa:

Mandamiento assi – huramukua; Mandado en esta manera – huramukua; Mando – huramukua; Huramuni – mandar; Huramuti – mandon; Huramutsperaqua, vel huramuqua – mandamiento de juez o de persona que manda.²⁸⁸

²⁸⁷ Entidades sociales que desde otras perspectivas y contextos multiculturales, se contemplan dentro de la categorización de “minorías nacionales”. Señala Will Kymlicka: Con el término “minorías nacionales” nos referimos a grupos etnoculturales que se piensan a sí mismos como naciones dentro de un Estado. En *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías. Un análisis crítico de la literatura reciente*. P. 41.

²⁸⁸ VLM-FMG. Pp. 95 y 489

En el Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán, Tomo II, Tarasco-Español, se escribe:

Esta raíz, Hura-, significa dejar, o hacer dejar algo, etc. Huramuni – mandar alguna cosa, Huramutspeni – mandar algo a otros.²⁸⁹

La palabra registrada como *huramukua*, en la actualidad, se pronuncia y escribe como *jurámukua*. Revisando la estructura morfológica de la palabra, entendemos que ésta viene de la raíz *jurá-* *dejar o liberar*, el morfema *-mu-* *desde la boca o palabra*, el sufijo *-kua* que indica que es un sustantivo de carácter abstracto, que se puede referir a una idea o sentimiento. Un término que consideramos tiene, por lo menos, dos significados inherentes: por un lado, la liberación de una idea o sentimiento a través de la palabra, atribución encomendada a quien tiene la investidura moral de *jurámuni* – *decir o externar desde la boca o palabra una idea o sentimiento*, que es al que se le llama *jurámuti* – *el que dice o externa la idea o sentimiento*; se trata del orador investido de autoridad moral y de sabiduría y, en su caso, legitimado por sus semejantes. Por otro lado, *jurámukua* proyecta como exhorto la responsabilidad que tienen todos los receptores (la asamblea de la comunidad y sus integrantes) y el propio orador (*jurámuti*) de ejercer la idea o el sentimiento que se libera a través de la palabra.

1.2 Uso e interpretación intercultural del concepto *jurámukua*

En la lengua y cultura *p'urhépecha* contemporánea, para referirse a su propio orden social, normativo y de gobierno interno, ya sea éste del ámbito comunitario o regional, se le conoce con el término *jurámukua p'urhépecha*. Mientras que en la dimensión externa, es decir, desde la experiencia de convivencia con las formas de gobierno estatistas y de otras culturas, a dicho fenómeno se le denomina *jurámukuecha* (en plural); refiriéndose a todas las formas de gobierno frente a los cuales convive el propio, como al sistema de organización política y estatal, que desde ésta lengua originaria se le identifica con la denominación *jurámukua turhisí*, refiriéndose al gobierno del Estado. Como ya lo hemos citado antes, del

²⁸⁹ DG. Tomo II. Pp. 253-254.

siglo XVI encontramos en el vocabulario de Fray Maturino Gilberti, del castellano al *p'urhépecha* y viceversa, los siguientes registros:

Mandamiento assi – hramukua, mandado en esta manera – hramukua, mando – hramukua; así como jurámuni - mandar, jurámuti – mandón, jurámutspekua – mandamiento del juez o de persona que manda.²⁹⁰

Podemos considerar que éstos registros se realizaron con diversas finalidades en aquel tiempo del inicio de la colonia, entre ellas, pudo haber sido el interés positivo de conocer la lengua y el pensamiento de los antiguos *p'urhépecha*, y, sin duda, la idea de utilizar la lengua indígena para la dominación política, religiosa y cultural. De esta manera, a partir de la colonia, el término *jurámukua* se utilizó con estas acepciones o interpretaciones propias de los etnolingüistas de aquel tiempo, como: mandamiento, mandado y mando, también los otros términos de la misma raíz *jurá, jurámuni - mandar, jurámuti – mandón, jurámutspekua – mandamiento del juez o de persona que manda*. Así, el uso del término *jurámukua* como la idea de mando y sus sinónimos señorío, poderío o imperio, transitó desde esa línea intercultural de convivencia con los colonizadores para evolucionar hacia su actual significado como la idea de gobernación, organización y normatividad. Así lo pueden constatar los actuales *p'urhépecha* hablantes, que ya por el adoctrinamiento cristiano e interconfesional, así como por el sistema homogeneizante de educación estatal, se les ha instruido con que *jurámukua* es el gobierno de Dios que se ejerce desde la iglesia; también es el gobierno del presidente o gobernador en turno, quien ejerce el mando a través de las instituciones y las leyes.

Citemos algunos ejemplos donde el término *jurámukua* actualmente se usa con cierta tergiversación: *Tata diosiri jurámukua – mando o gobierno de Dios, tatá presidentiri jurámukua – el mando o gobierno del presidente*, y aquí se presenta también, la expresión *turhisí jurámukua – el mando o gobierno de los turhisí, el de afuera o el del Estado*. Como se observa, la propia lengua permite la distinción de lo propio y lo ajeno, de modo que podemos citar la expresión *iréteri jurámukua – de la comunidad su organización, gobierno y normas*, para referirse a lo propio, el orden interno. Este es el uso intercultural del concepto, que

²⁹⁰ VLM-FMG, pp. 95 y 489

como consecuencia orienta también hacia una construcción mental occidentalizada o colonizada, y el desplazamiento de la propia cosmovisión que fundamenta dicho término.

Una interpretación más analítica y con enfoque intercultural de *jurámukua*, en donde se trata de señalar que éste forma parte de la tradición de la cultura *p'urhépecha*, pero, a su vez, se despliega para explicar el orden jurídico estatal, se corrobora con lo que señala el autor Moisés Franco, que *jurámukua* es el concepto con el que se abarca todo lo referente al cumplimiento del orden social establecido. Dice:

Jurámukua es el mandato o imperativo que se aplica a todo el orden social como decíamos y en este contexto el mandato puede ser en el ámbito jurídico, como lo puede ser en el campo ético y religioso. Jurámukua, en el sentido jurídico, es lo que corresponde a la ley positiva, si queremos hablar conforme a la terminología jurídica occidental. No necesariamente debemos referirnos a la norma escrita, sino aquella que se cumple aunque provenga del derecho consuetudinario. El mandato jurídico para que sea tal y tenga el carácter de obligatoriedad requiere de una cualidad, que es la legitimidad, y para ello debe surgir de quien tiene autoridad, de aquel que tiene el cargo de gobernar por encargo, esto es, no por derecho propio, sino porque se lo han conferido.²⁹¹

El autor prevé la posibilidad que tiene el concepto *jurámukua* para abordar y explicar, desde la doble visión cultural, los fundamentos del orden social establecido, fundamentalmente el contexto comunitario indígena, abarcando las dimensiones religiosas, morales y normativas de la tradición *p'urhépecha*. Asimismo, la posibilidad de establecer algunos criterios sobre la forma en que percibe al sistema jurídico estatal del pensamiento occidental, toda vez que dentro de *jurámukua* yace una visión normativa propia que el autor llama “derecho consuetudinario”. Pero también enfatiza y encuadra dentro de *jurámukua* la importancia de la legitimidad de un orden social dado, es decir, la posibilidad de abordar los temas como la democracia comunitaria, las formas de ejercicio de la autoridad y el gobierno, tanto del contexto interno desde su propia cosmovisión, como sus posiciones frente al ámbito externo. Esta es la característica intercultural que tiene el concepto *jurámukua* porque así es

²⁹¹ Véase, *Siruki. La tradición entre los p'urhépecha*, de Moisés Franco Mendoza en la revista *Relaciones*. Pp. 209-238.

la experiencia histórica de la sociedad *p'urhépecha*: una sobrevivencia en la interculturalidad, con desventaja pero con recreación cultural.

1.3. Valores ideológicos de *jurámukua*

Siguiendo el orden de ideas expuestas desde los dos puntos anteriores, ahora resaltaremos algunos valores ideológicos que orientan la práctica de *jurámukua* organización y gobernación *p'urhépecha*.

1. El primer elemento que podemos resaltar del término *jurámukua* es que se trata de un sistema de organización política cuyo orden social tiene como guía y valor fundamental la ayuda o solidaridad comunitaria, como pensamiento y práctica de la reciprocidad entre las personas, familias y comunidades. Ya que en la coordinación tanto de los asuntos particulares y públicos, prevalece el principio que se expresa como *iréteri jurámukua – gobernanza de la comunidad*.

Dicho principio es una construcción social, histórica e ideológica de una forma de ejercicio y conducción de la vida comunitaria, donde prevalece una convicción de colaboración que se manifiesta con las siguientes prácticas: *Jarhóajperakua – la ayuda entre todos*, a ayuda o solidaridad dentro de la comunidad se manifiesta en varios ámbitos, por ejemplo: *kújperakua - la acción de aportación en efectivo o en especie para los eventos familiares*, *intsímperakua – la aportación voluntaria en efectivo o en especie para las necesidades familiares*, *jarhóajpekua - la aportación en efectivo, en especie o en trabajo para el cumplimiento de los cargos civiles, religiosos, agrarios y tradicionales, en la realización de obras, eventos, gestiones y festividades, etc.*²⁹²

Por lo tanto, *jurámukua* es una composición mixta de ideas y prácticas tanto de los propios valores del pensamiento originario, como de la visión mestiza de organización en

²⁹² Otros ejemplo son: *pámperakua - el acompañamiento voluntario tanto a los representantes de la comunidad, como a los comuneros (as) en las diversas gestiones y problemas*, *kuájperakua - el apoyo mutuo en la defensa de los intereses de las personas y de la comunidad*; *marhóatspekua – el servicio voluntario, también como entrenamiento y aprendizaje para la ciudadanía, así como responsabilidad moral de trabajo por la comunidad a través de los cargos y representaciones*; *k'uájchakukua - el cuidado, conservación y uso moderado de los bienes comunales, de las tierras y los recursos naturales; entre otras formas de solidaridad.*

donde se conservan elementos de la herencia colonial de la “república de indios”, como proyecto del pasado en donde se fusionaron las visiones indígenas e hispanas para la construcción de un modelo de gobiernos locales.

2. Se trata de una organización y gobierno con armonía sin deseo de dominación. De ahí surge el valor de la *kurhánderekua* como el saber escuchar y hacer acorde a las convicciones. *Jurámukua* no es la idea de mando, mandato o mandamiento donde unos investidos de autoridad, superioridad o potestad mandan y otros con cierta subordinación obedecen; sino que, se trata de un ejercicio comunitario de sabiduría y práctica, de recreación, reinterpretación y recordatorio de las prescripciones religiosas, cognoscitivas, morales, sociales y políticas definidas por y para todos dentro de la tradición *p’urhépecha*.

El *jurámuti* (hombre o mujer) no es un mandón, ni un juez, ni un gobernante en el estricto sentido de quien ejerce la soberanía y el poder público; sino un auténtico comunero sabio, que conoce los fundamentos de la cosmogonía, de las creencias, la historia, los saberes, los valores y principios que sustentan la cultura *p’urhépecha*, cuya función es la de coordinar el diálogo, las reflexiones y reinterpretaciones de los conocimientos en favor de la tradición. Mientras que los *jurámunminhaticha* – los receptores de la palabra o los *iréticha* – los que viven en comunidad (comuneros) no son personas que están para obedecer, como gobernados o subyugados, pues tienen el mismo compromiso de conocer y practicar la cosmogonía, las creencias, las memorias, los valores y principios de la tradición; quienes por el sentido de pertenencia, tienen la convicción de desempeñar la función que les corresponde dentro de la comunidad de cultura, sin que para ello se medie la coerción o la represión, gracias al elemento subjetivo de la voluntad de pertenencia.

3. El ejercicio de *jurámukua* no se sustenta con el uso de la fuerza, y este es un tercer elemento que debemos precisar. En el aspecto subjetivo de la voluntad de pertenencia se presenta el valor de *májkuekua* – uno mismo ser (unidad en la pertenencia) que hace que *jurámukua* y sus diversos elementos se produzcan y reproduzcan desde el interior de una identidad que mantiene un proyecto común, en donde los problemas y conocimientos de lo social se atienden y construyen desde una autodefinition de *jucha* – nosotros *purhépecheeche*. Por lo tanto, desde el ser *p’urhépecha* como dimensión subjetiva y cultural, se determina el ser social y político, cuyo valor de *májkuekua* exhorta a la continuidad de la

tradición por razón de los conocimientos de la cultura, la pertenencia, la voluntad y deseo de seguir formando parte de la comunidad *p'urhépecha*.

Desde este punto de vista no hay motivo ni lugar para el establecimiento por escrito de códigos normativos (leyes), de instituciones para la denuncia (represión), de instituciones para juzgar (reputar) y de aparatos para someter usando la fuerza y la violencia. Las prescripciones para seguir la tradición no tienen por qué estar en mandatos escritos como obligatorios a cumplir, tampoco para ser sancionados ante su incumplimiento porque es asunto de *jakájkukua*, *jánhaskakua*, *kaxúmbekua* y *jurhímbekua*, principios rectores del pensamiento *p'urhépecha* que conducen hacia la *májkuekua – unidad en la pertenencia*. Mucho menos cuando se enfatiza que la idea de *jurámukua* no es la idea de poder público legitimado para usar la fuerza, sino la armonía en la organización, gobierno y normatividad de la comunidad *p'urhépecha*.

4. *Jurámukua* es una forma de concepción y ejercicio del valor de la democracia comunitaria. Un pequeño sistema cuyo despliegue se puede extender en sus ámbitos intercomunitarios, regionales y nacional indígena; también con sus elementos probados en la práctica que pueden contribuir hacia las innovaciones de la idea de democracia participativa o comunitaria. En *jurámukua* yacen algunos elementos básicos del comunitarismo como la siguiente comparación de ideas: la manera en que la sociedad preexiste al individuo, (*enga ireta no jarhaska no ambe mesti k'uiripu – si la comunidad no existe nada es la persona*), de cómo la sociedad explica las características del individuo y que ésta no es un contrato de individuos (*k'uiripu ka k'uiripuekua ireta jimbo irekuesti – la persona es fruto de la comunidad, su vida en ella es natural*), que los fines del individuo se realizan en la comunidad (*k'uiripueri tsípekua ireta jimbo jarhasti – la alegría de la persona radica en la comunidad*), que junto a los merecimientos individuales existen los merecimientos colectivos (*k'uiripueri sésikuecha irétaeri sésikuestiksĩ – los merecimientos de la persona también son de la comunidad*), que la competencia se reemplaza por la persecución de un fin propio a todos (*andáperakua jindesti sándaru sési ambe úni ireta jimbó – quien hace el bien para la comunidad es el mejor*) y que en la comunidad la solidaridad va mas allá de la tolerancia recíproca (*jarhóajperani ka no janhánharhperanku – ayudarse y no sólo respetarse*).²⁹³

²⁹³ Algunos de los elementos básicos que considera Luis Villoro deben concurrir en la práctica de la democracia comunitaria. Véase, Democracia comunitaria y democracia republicana. En *Los retos de la sociedad por venir*. Pp. 117–129.

5. En *jurámukua* la legitimidad para la representación se gana con faenas, sabiduría y merecimientos (el valor de la contribución como servicio). En la antigüedad todo se hacía a nombre de las deidades principales, el *irecha* o *cazonci* iba por leña personalmente todos los días para mantener el fuego y así alimentar a los dioses, hacer las cosas a nombre de la voluntad divina expresada en boca de los hombres-dioses o sacerdotes. En la actualidad los cargos de carácter civil, agrario, religioso y tradicional son para servir a las personas en comunidad y a las actuales creencias según la interconfesionalidad. Esta faena no tiene horario, salario, ni oficina, se trata de estar disponible en todo momento para cumplir con *jurámukata* – lo prescrito por la tradición, fundada en las creencias, en la moralidad, en la sabiduría y en la participación política. Esta tarea en *p'urhépecha* se denomina *marhóatspekua* - aportar en provecho de la comunidad, o también se dice *jatsipeni* – estar o guardar la representación de la comunidad. Al respecto señala Pedro Márquez:

Por eso siempre que se selecciona a las personas que ocuparán un cargo dentro del pueblo será por “nitatarhequa” (por voluntad divina o dignidad) porque tata y nana “querahperi” (creador) así lo dispone. En este sentido es voluntad divina por boca de los humanos por eso no es bien visto tomar un cargo a la fuerza; como tampoco es bien visto rechazarlo cuando es elegido.²⁹⁴

Afortunadamente prevalecen como reminiscencias los criterios ancestrales para elegir a las personas o familias que estarán al frente de los cargos que, ante el llamamiento y la comparecencia en la asamblea de la comunidad o de su barrio, se eligen o nombran con previa valoración de sus perfiles. Sin duda es en estas prácticas de democracia comunitaria donde vale la pena recordar y reflexionar sobre las antiguas concepciones y prácticas registradas. En la *Relación de Michoacán*, en el apartado IX “De la muerte de los Caciques y como se ponía otro”:

Muriendo algún cacique en los pueblos de la provincia, venían sus hermanos y parientes a hacerlo saber al *cazonci*... Y poníanle delante cinco o seis parientes suyos y hermanos del muerto, o de sus hijos o sobrinos, y decía el *cazonci*: “¿quién de éstos será? Decíanle al

²⁹⁴ Véase, Pedro Márquez Joaquín. Sobre el concepto de “servicio” desde la tradición *p'urhépecha*. Artículo *El uso social del término P'urhépecha en el Tesoro Spiritual en Lengua de Michuacán (1558)*. En *¿Tarascos o P'urhépecha?* Pp. 160-161.

cazonçi: “señor, tú lo has de mandar”. Y encomendaba aquel oficio al más discreto, el que tiene más tristezas consigo, según su manera de decir, que es el más experimentado y el que era más obediente.²⁹⁵

1.4. *Sesi irekua* – saber / buen vivir. Finalidad de *jurámukua*

Consideramos que el propósito de *jurámukua* dentro de la tradición *p’urhépecha* (*surukua*), a través de sus elementos constitutivos que son los principios rectores (*Uandáskukatecha*) y de su orden normativo (*jurámukata*), consiste en perseguir el ideal de *sési irekua* – saber o *buen vivir*, como principio que se aproxima al valor de la justicia del pensamiento occidental. Lo que deseamos enfatizar es que el valor de *sesi irekua* es la máxima aspiración como lo es la justicia el sistema normativo y político estatal de la cultura occidental. Para comenzar, veamos los registros antiguos sobre la palabra *sesi*:

Poder, nombre – Cezequa;²⁹⁶ Çez – Bien, o poder; Cezequa ynspeni – darles poder y autoridad; Cez yrecani – Biuir con quietud y paçíficamente;²⁹⁷ Cezequa – poderoso, o poder; Cez hamani – biuir bien y; Cez hangua – buena vida.²⁹⁸

Si atendemos la idea de que la palabra *sési* quiere decir bien, buen o pacíficamente, de acuerdo a los registros, la idea de bien vivir o vivir bien sería el de *sesi jamani*, así como a idea de buena vida o vida buena sería el de *sési jangua*. También, si retomamos la expresión, *sesi irekani* es la idea de vivir con quietud y pacíficamente. Entonces ¿qué podemos entender por la expresión *sesi irekua*? Si para nosotros *irekua* es el sustantivo que indica vida en comunidad, sería, por lo tanto, la idea de ¿buen o pacíficamente la vida en comunidad? Si planteamos que la vida en comunidad sólo es lo bueno y lo pacífico, consideramos que sería una visión limitada de la misma, ya que, en la concepción y práctica *p’urhépecha*, la vida en comunidad no sólo y exclusivamente se desenvuelve buen o pacíficamente porque en ella se hace presente lo *no sési* (no bueno y no pacífico) y lo *no ambákiti* como característica o esencia de lo no bueno como noción.

²⁹⁵ *Relación de Michoacán*. P. 602.

²⁹⁶ DG, Tomo I, p. 476.

²⁹⁷ DG, Tomo II, pp. 96-98.

²⁹⁸ VLM-FMG p. 65

En el mismo error estaremos si señalamos que *jurámukua* es la vía o el medio para la *sesi irekua* o que en ella sólo prevalece la práctica de la *sesi irekua*, dado que en *jurámukua* como organización y gobierno *p'urhépecha*, en tanto medio y como práctica, no sólo prevalece lo bueno o lo pacífico, pues se presentan sus aspectos antípodos porque hay conflictos, disidencias, oposiciones etc., y todo eso también es considerado como posible y a veces necesario para reflexionar, superar y cambiar. Aunque la aspiración como en toda sociedad es que su modelo de organización, gobierno y normatividad busque siempre la posibilidad de alcanzar lo bueno o lo pacífico como ideal (justicia, en *jurámukua* es valiosa la aspiración de la *sesi irekua* – *saber o buen vivir en comunidad* como fin y efecto.

Pero para aspirar a ello como ideal y llegar a ello como finalidad o efecto, se requiere de una condición previa: el saber; saber cuál es el contenido, la dimensión cosmogónica y epistémica, en este caso de *jurámukua*, para respetar dicha forma de organización, gobierno y normatividad. Si hemos dicho que en *jurámukua* no existe la coercibilidad, la represión y la aplicación violenta de las reglas de convivencia para la unidad política y cultural, sino que es un asunto de pertenencia y voluntad de dimensión subjetiva, por lo tanto, es claro que en dicha pertenencia, preexisten y prevalecen unas creencias, concepciones, convicciones, saberes y conocimientos que fundamentan dicha *jurámukua* y, por ende, la aspiración o práctica de la *sesi irekua*.

Jurámukua es la construcción y el ejercicio de la organización, gobierno y normatividad fundada desde la sabiduría y la representación moralmente consensada, donde prevalece el valor de la *sesi irekua* como saber vivir en comunidad.

Frente a lo expuesto en los párrafos anteriores, se hace necesario hacer otra interpretación del concepto *sesi irekua* como saber vivir. Para ello, retomáramos la palabra *sesi* tal como se registró “Çez – poder, Cezequa ynspeni – darles poder y autoridad, Poder, nombre – Cezequa”, es decir, *sesi* y *sésikua* como poder. Pero no la idea de “poder” como dominio, soberanía o autoridad en el sentido en que los primeros etnolingüistas hispanos del siglo XVI lo registraron, sino la idea de poder como la capacidad para adquirir conocimientos, acumular experiencias, interpretar las creencias, entender y practicar la moralidad, y conducirse con rectitud y armonía en la vida en comunidad (*irekua*) como condición previa y básica para merecer la encomienda de fungir como *jurámuti* – *el que prescribe, hace recordar y practica la palabra sabia*. En este contexto, el *jurámuti* no es una simple persona

investida de poder público, es una persona a quien le asiste *sésikua* – *poder* como merecimiento, por su capacidad, conocimiento y sabiduría para dirigir la comunidad.

Como elementos para describir el perfil sobre la solvencia intelectual y moral de una persona se toma como criterio que el comunero (hombre o mujer) muestre sabiduría: cognitiva y práctica, cuando tiene la capacidad de *sesi jakájkuni* - *conocer y ejercer firmemente las creencias, convicciones y aspiraciones de la tradición* (lo sagrado), *sesi jánhaskani*, capacidad de saber conceptual, técnico-productivo y vivencial-axiológico, por ende, experiencia y sabiduría; *sesi kaxumbeni*, poseer una concepción y ejercicio de la moralidad, y *sesi jurhímbeni*, poseer una concepción y ejercicio de la rectitud y verdad (realidad), como armonía política. Por lo tanto podemos decir que *sesi* – *es la capacidad y voluntad de adquisición y reproducción de la sabiduría*. *Sesi* como *saber – poder* e *irekua* – como la permanente dedicación a las creencias, concepciones, convicciones, saberes, contribuciones, cargos, instituciones y normas que vinculan a la persona con el cosmos, con la naturaleza y con la comunidad. En estos y más elementos se fundamenta la idea *sesi irékua*, como el saber vivir en comunidad, en cuyo requisito de poder como sabiduría en tanto condición previa o requerimiento de *sesi irekua*, hace que el buen vivir se despliegue hacia la señalada triple dimensión de la creación (una idea de justicia cosmogónica).

En este contexto, *sesi irekua*, como poder de contribución es una práctica real en el tiempo y espacio, no es aspiración o ideal (como la concepción anterior del buen vivir). Se trata de un ejercicio de la vida en comunidad, que se no desarrolla libre de los prejuicios de lo bueno o lo pacífico y sus opuestos, sino que se da en medio de todo eso, entre el bien y el mal, entre los bueno y lo malo, entre la paz y el conflicto, entre la necesidad y la abundancia etc., porque así es *jurámukua* como organización, gobernanza y normatividad, posee virtudes y defectos como todo modelo social.

Ahora bien, el término *sesi jurámukua* ¿qué idea nos proyecta? ¿Buena gobernanza? O ¿mandamiento con sabiduría? De los dos enfoques de la misma idea, nos quedamos con la segunda porque, además de las razones ya expuestas, este último exige que el ejercicio de la representación o la autoridad resida en la capacidad de dirigir entre los buenos y malos intereses. La expresión de poder es la responsabilidad de colaboración colectiva y de reciprocidad. Aquí la idea de *sési* se expresa en la habilidad de organizar, convocar y dirigir el trabajo comunitario cuidando el equilibrio de los intereses particulares ante el interés

general. Un gobierno con sabiduría, persigue cuidar los bienes de la comunidad, coordinar las instituciones comunitarias, mediar los conflictos e intereses y realizar las faenas y obras de interés general. Para ello, los *jurámutchi* – *guías, cargueros, representantes y autoridades* requieren de conocimientos, experiencia e investidura moral para dirigir y disponer con el ejemplo. No tiene lugar la práctica de mandar, imponer o sancionar unilateral o arbitrariamente. Es decir, es una idea de justicia que radica en la sabiduría.

En el *sési irekua* – *saber vivir en comunidad* prevalece la responsabilidad de pensar, actuar y trabajar bajo el compromiso de mantener la armonía en la unión comunal; una práctica en el tiempo y espacio (no como aspiración a futuro) que se ejerce tanto en la vida particular como en la vida pública, donde los representantes de la comunidad sólo fungen como coordinadores, mediadores y vigilantes del cumplimiento de las responsabilidades y disfrute de los merecimientos, y la comunidad es el medio, como también el espacio para lograr dicho ejercicio. De otro modo, es una idea de justicia real y vivencial, no una idea abstracta, ni una aspiración a futuro.

Está claro que la noción de poder como saber refuerza nuestro argumento de que en *jurámukua* se trata de armonizar las ideas y prácticas del saber vivir en comunidad. Su concepción y ejercicio no está basado en la jerarquía, violencia, invasión, poder económico o político, sino que un poder que se respalda desde el conocimiento intelectual y ejercicio de la autoridad moral, el cual se expresa y conjuga con el concepto *kaxúmbekua* que, entre otras interpretaciones, significa guía y obediencia conducidos por el saber; un poder guiado por un *kaxumbeti jurámuti* – *comunero sabio y moralmente destacado*, cuyo proceder se sujeta en la humildad (no sumisión), dignidad, ejemplo, experiencia y sin el deseo de supremacía y dominación. *Jurámukua*, no está limitada a una simple idea de ejercicio de la autoridad y gobierno, se trata de un orden social fundado en la experiencia histórica, y sobre todo en la reinterpretación de los principios rectores del pensamiento *p'urhépecha*. Principios de raíces ancestrales cuyo pensamiento y práctica ha permitido la pervivencia de la cultura *p'urhépecha* a pesar de la dominación que resiste.

1.5 *Jurámukua*. Mecanismo para el filtro de los “usos y costumbres”

Recientemente se ha vuelto polémico el tema de los “usos y costumbres” en el contexto político; el término resurge como un problema contemporáneo dentro del fenómeno de la diversidad cultural y normativa. En México principalmente a partir de la publicación de la sentencia emitida por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, a través de la cual se resolvió que los integrantes de la comunidad indígena de Cherán tienen derecho a solicitar la elección de sus propias autoridades, siguiendo para ello sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales con pleno respeto a los derechos humanos. Por un lado, los mismos comuneros usaron el término “usos y costumbres” en sus promociones legales y, por el otro, también el tribunal citó algunos ordenamientos legales y jurisprudencias en cuyas disposiciones y títulos se emplea el término “usos y costumbres”; de esta manera, sin dar una definición legal concreta sobre el término, formuló sus fundamentos de que una elección por el sistema de “usos y costumbres” se debería de desarrollar bajo los siguientes principios: endógeno, libre, pacífico, informado, democrático, equitativo, socialmente responsable y autogestionado.²⁹⁹

Esta resolución que exigía la necesidad de cumplimentarse, retomó en estos tiempos, el planteamiento teórico y práctico de interpretar e implementar los llamados “usos y costumbres”. De esta manera, tanto las autoridades responsables de acatar la resolución, como los propios demandantes, se vieron obligados a responder la interrogante ¿qué son y cuáles son los usos y costumbres? Si no de todo el pueblo *p’urhépecha*, por lo menos, de la comunidad de Cherán. Así, en el afán de reivindicar una forma de elección diferente al sistema partidista y una nueva forma de ejercicio del gobierno local, los comuneros analizaron diversas propuestas y experiencias externas de autonomía indígena, así como las que diseñaron a partir de sus propias condiciones e intereses de una comunidad con conflictos entre partidos políticos con la amenaza de la delincuencia organizada, la presencia de grupos del movimiento social y con cierta pérdida de elementos culturales como la lengua *p’urhépecha*.

²⁹⁹ Véase, Punto resolutivo segundo y considerando noveno de la sentencia del expediente SUP_JDC-9167/2011. *Juicio para la protección de los Derechos Político-electorales del Ciudadano*. De la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

Afortunadamente no tardaron en darse cuenta que la solución estaba en las prácticas desplazadas de organización política de la tradición comunitaria indígena; además, en la reivindicación del pensamiento político originario y sus fundamentos a partir de las reflexiones que permite el uso de la lengua *p'urhépecha*. Por lo tanto, se pudo responder que los “usos y costumbres” son aquellas prácticas propias de organización comunitaria y ejercicio de la autoridad que, en la concepción *p'urhépecha*, se configura bajo el concepto *jurámukua*, la idea del gobierno propio, sustentado desde los elementos culturales del pensamiento *p'urhépecha*.³⁰⁰

Para una adecuada vinculación de ambas nociones, nos permitimos, primero, expresar nuestro punto de vista respecto del término “usos y costumbres”, el cual se asocia con el término “derecho consuetudinario” y forma parte del campo de confusiones entre las diversas denominaciones con las que se pretende designar a la normatividad indígena, en la dificultad de reconocerlo y nombrarlo como un auténtico sistema normativo.³⁰¹ El término se emplea con distintos enfoques desde las disciplinas de la sociología, historia, antropología y derecho. Desde el punto de vista jurídico, se recomienda, por lo menos, distinguir sus dos perspectivas: primera, la del sentido sociológico que se refiere a los elementos generales de carácter social, político y cultural de las minorías étnicas o nacionales, que les distingue frente a la sociedad mayoritaria y, de manera particular, se enfoca a los aspectos de sus formas de agrupación, las prácticas espirituales, sus festividades y elementos generales de su diferencia cultural. Segunda, la del sentido estrictamente normativo, los fundamentos de sus prácticas, la organización política, la regulación de la conducta personal y colectiva, los procedimientos a través de los cuales se dirimen los intereses y conflictos, las reglas que determinan las formas de elección y representación, así como los principios que fijan los derechos y las obligaciones. Es en ésta última perspectiva, donde la idea de “usos y costumbres” tiene cierta vinculación con el concepto *jurámukua*.

La teoría dominante del Derecho argumenta que su positividad es un hecho que estriba en la observancia y eficacia del orden jurídico. La vinculación entre positividad y

³⁰⁰ En el proceso de reflexión y diseño de la nueva forma de elección y gobierno *p'urhépecha* de Cherán, Michoacán; tuve a bien colaborar con toda esta conceptualización que ahora se desarrolla en esta tesis, gracias al dominio de la lengua y pertenencia a la cultura *p'urhépecha*. Pues es conocimiento de todos que en dicha comunidad sólo conservan la lengua originaria, la generación de los hombres y mujeres mayores de 60 años.

³⁰¹ Sobre el uso indiscriminado del término “derecho consuetudinario” y la ambigüedad del concepto “costumbre”. Véase, André Hoekema, *Hacia un pluralismo formal de tipo igualitario en América Indígena*. P. 267.

validez formal del derecho lo lleva a la vigencia. Esta visión señala que la costumbre como práctica social constante y con la convicción de que es obligatoria, no basta para ser derecho vigente; si éste hábito no se sanciona por la autoridad, como fuente de obligaciones y facultades, no es ley. Por eso sólo se convierte en derecho vigente cuando es reconocida por el Estado. La aceptación puede ser expresa (por textos legales) o tácita (la aplicación por el juez de las reglas consuetudinarias para la solución de las controversias).³⁰² De esta manera, la idea de costumbre jurídica de enfoque positivista, a menudo se confunden, frente a la idea de “usos y costumbres” de los pueblos indígenas. Esta última tiene argumentos no occidentales y un enfoque culturalista muy diferente a la filosofía del Derecho.

Es cotidiano escuchar a juristas y políticos señalar que los usos y costumbres de las comunidades indígenas, son simples hábitos y prácticas que no implican derechos y obligaciones en estricto sentido jurídico; que su concepción y ejercicio atentan contra los Derechos Humanos individuales de sus integrantes y que el conocimiento indígena no ha demostrado cuáles son y qué fundamentos tienen. De esta forma, se incurre en un error, confundir bajo el mismo concepto, las dos o múltiples realidades culturalmente diferentes y prejuizarlas sin previo conocimiento. Al respecto señala el filósofo Jaime Vieyra:

Sobre el mundo indígena los mexicanos tenemos ya actitudes fijadas pero no conocimiento, menos aún reconocimiento de su alteridad. Se mistifica el pasado remoto indígena, cuyas gloriosas ruinas nos salen al paso por todas partes, pero no se aprecia la altura, el vigor y la profundidad de sus mitos culturales; se desprecia o infravalora a los indios contemporáneos, ocultos en las montañas o bregando en las ciudades, pero no se escucha esa voz que cuestiona la atroz inconsciencia de nuestro modo de vida.³⁰³

Ocurre también en los textos legales, cuando se pretende reconocer en las leyes, la idea “usos y costumbres” indígenas, se antepone como prejuicio, una leyenda: “siempre y cuando no contravengan a la Constitución, a las garantías individuales o derechos humanos”;

³⁰² En relación a la positividad y la vigencia de una norma o ley, existe cierta diferencia, porque la positividad estriba en la observancia y eficacia de cualquier precepto esté o no escrita en una ley (vigencia). Por ejemplo la costumbre que se cumple pero que no es aceptada por el poder político, es derecho positivo, pero carece de validez formal (no está vigente); y a la inversa, las disposiciones que el legislador crea tienen vigencia en todo caso, mas no siempre son acatadas, hay normas y leyes específicas que nunca se aplican. Se supone pues, que el sistema jurídico mexicano en su generalidad es eficaz. Véase, Oscar Correas *Pluralismo Jurídico, alternividad y derecho indígena*. Pp. 20-21.

³⁰³ Jaime Vieyra. *México utopía, legado y conflicto*. P. 164.

así se incurre en otro error: la negación a los juicios de valor plurales y democráticos de las diversidad normativa y la predominancia del criterio eurocéntrico del Derecho.³⁰⁴ También, cuando se crean órganos jurisdiccionales con facultades para tomar en cuenta “usos y costumbres” indígenas, se limitan sus competencias, principalmente por la materia y la cuantía, y se les ventila como instancias de carácter opcional, lo que refleja una ausencia de voluntad del Estado para el reconocimiento de la jurisdicción y los sistemas de justicia indígena; este es el caso de los nuevos Juzgados Comunales del Poder Judicial del Estado de Michoacán.³⁰⁵

De esta manera, no podemos señalar que existe controversia entre el Derecho estatal y los “usos y costumbres” indígenas cuando no han existido ensayos de coordinación entre ambos, con elementos sustantivos y procedimentales que reflejen los puntos de disidencia y coincidencia; simplemente no hay relación en la práctica, cada sistema prevalece en su contexto. Dicha desvinculación o negación, hace que sólo impere el desconocimiento y los prejuicios. La aspiración radica, por lo tanto, en la voluntad del Derecho hegemónico para considerar las múltiples visiones culturales normativas bajo un esquema de pluralismo jurídico, entendido como la teoría y práctica que entre otros postulados, plantea la necesidad de la aceptación de que varios órdenes jurídicos pueden convivir en un mismo espacio y tiempo, negando la exclusividad estatal en la producción y aplicación de las normas jurídicas.³⁰⁶ Con la aclaración, de que nuestra posición es por un pluralismo epistemológico y normativo, que supere la posición privilegiada de valoración de los sistemas de normatividad indígena desde el Derecho dominante.

Ahora bien, el concepto *jurámukua* es uno de los medios para explicar la visión indígena de la normatividad y para destilar los llamados “usos y costumbres” indígenas. Por ejemplo, a partir de la propuesta de gobierno indígena que se reivindica desde la experiencia de la comunidad *p'urhépecha* de Cherán se puede demostrar cuáles son los elementos que fundamentan la normatividad social y política comunitaria de tradición oral, la que es entendida y denominada en la lengua originaria como *iréteri jurámukatecha – prescripciones*

³⁰⁴ Véase, Artículo 2º, apartado A, fracciones II, VI y VIII de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.

³⁰⁵ Véase, *Decreto de Reforma de la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Michoacán*, publicado en el Periódico Oficial, de fecha 15 de febrero de 2007. Y la nueva “Ley de Justicia Comunal del Estado de Michoacán”.

³⁰⁶ Sobre pluralismo jurídico, argumentado desde la visión latinoamericana. Véase, Raúl G. Borello. Obra citada.

para la gobernanza comunitaria. Por lo que, una definición o descripción de la idea de “usos y costumbres” indígenas o también denominado técnicamente como “sistema normativo interno” se puede explicar a partir de una visión intercultural y bilingüe, dado que esas son las características de la población de Cherán, bajo los siguientes elementos.

Partiendo de esa noción y experiencia, podemos describir más ampliamente, que los usos y costumbres, conocidos por todas las demás comunidades hablantes del *p'urhépecha* como *jurámukatecha* para los asuntos de organización política, la experiencia muestra que se componen por lo menos de tres ideas y prácticas: 1) *jurámukua xanhátakuecha - procedimientos para los nombramientos (elecciones) y toma de decisiones en el gobierno comunal*, 2) *jurámukua kantsákatecha – el mantenimiento de una estructura de gobierno comunal conformado por instituciones y órganos internos*, y 3) *jurámukua jánhaskakuecha – concepción y ejercicio de los principios y valores del pensamiento p'urhépecha* que fundamentan el gobierno tradicional indígena.

Por lo tanto, con base al conocimiento práctico de la *jurámukata – normatividad p'urhépecha* derivado de la experiencia vigente de otras localidades con mayor conservación de elementos culturales, se injertan hacia Cherán ideas ante la urgente necesidad de responder qué son los “usos y costumbres” indígenas. De esta manera, intentamos describir que: son aquellos elementos de la normatividad *p'urhépecha* que rigen todos los aspectos de la convivencia social y política, es decir, las reglas que determinan el actuar de los comuneros en lo personal, familiar y en la vida social comunitaria; normas y principios que dirimen las controversias internas de carácter colectivo, familiares y personales; reglas que sustentan las instituciones políticas, sociales, económicas y culturales de la comunidad; normas que establecen los procedimientos para la toma de decisiones y nombramiento para los cargos y responsabilidades; y principios que orientan los juicios de valoración ante los intereses a resolver, mediar y armonizar entre los habitantes de la comunidad. Así que, la idea *jucharí jurámukata – nuestra normatividad* es un conocimiento vivencial de tradición oral, cuya postulación como “sistema normativo originario” demanda su reivindicación y reconocimiento para su desarrollo. Elementos que se estudian con detalle en los siguientes apartados de este capítulo.

II. *Jurámukua* – Gobernanza comunitaria

2.1. *Iréteri jurámukua* - Organización e instituciones

Los pueblos indígenas han transitado por lo menos en cuatro fases y estrategias de indigenismo en el curso de cinco siglos de dominación. La primera, las políticas del colonialismo y la invención del indio, cuyo postulado, además de la esclavitud, fue la segregación, marginación y exclusión total del indio frente a la sociedad peninsular de la nueva España. La segunda consiste en la invención de la identidad nacional mexicana y el colonialismo interno, basado en el sometimiento de los naturales a las diversas formas de servidumbre y la subestimación de su identidad y cultura. La tercera, del colonialismo al indigenismo con políticas de un asimilacionismo forzado en la idea de la civilización, castellanización, ciudadanización y desarrollismo. La cuarta fase va del indigenismo a la autonomía³⁰⁷ como principio político y jurídico del que se apropian los pueblos indígenas para su reivindicación, bajo la más amplia interpretación del derecho a la libre determinación que se ampara en el discurso de los derechos humanos, en el ámbito internacional y nacional.

Desde el punto de vista político, todas las fases anteriores han merecido un estudio y atención especial con relación al tema de la organización política indígena y las formas de ejercicio de la autoridad. Estudios que han sido abordados principalmente por la historia y la antropología. En el libro *Formas de gobierno indígena*, Gonzalo Aguirre Beltrán,³⁰⁸ en el siglo pasado (XX), consideró al analizar el sistema de cargos que el gobierno indígena tiene un exceso de funcionarios, sin percatarse a nuestro parecer de que justamente ahí se deposita una buena parte de las fortalezas y del capital cultural de las naciones originarias, donde es posible anclar el ejercicio de la libre determinación y la autonomía.

De esta manera, cuando se habla de reconstitución comunitaria para el ejercicio de la autonomía, consideramos que se trata de una tarea de autorreflexión, reconstrucción y reorientación de las formas de organización, gobernación y regulación de los diversos

³⁰⁷ Véase, López Bárcenas Francisco *“Autonomías Indígenas en América Latina”* Colección Derechos Indígenas. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas. 1ª Edición. Octubre de 2007

³⁰⁸ Véase, Gonzalo Aguirre Beltrán. *Formas de gobierno indígena*. Instituto Nacional Indigenista INI, México, 1981.

ámbitos de agrupación política: comunal, regional y nacional indígena (a nivel pueblo, según la expresión de los dirigentes indígenas y el artículo 3º constitucional de Michoacán). El estado actual guarda la unidad o fragmentación política de la nación indígena y las posibilidades que existen para su reconstitución a través del fortalecimiento de sus instituciones de gobierno interno. Eso exige un enorme trabajo teórico y práctico, que por ahora, sólo nos atrevemos ejemplificar la forma y los elementos que se deben considerar para revisar, analizar e interpretar la forma de organización local-comunitaria.

a) *Jurámukua kantsákata* - estructura de gobierno

Postulamos como ejemplo, dos estructuras internas de organización y gobernación comunal vigentes, las cuales analizamos simultáneamente y de manera general: *Uéamuó anapu ireteri jurámukua* – estructura de gobierno de la Comunidad de Santa Fe de la Laguna, de la región lacustre, y *K'umáncheni anapu ireteri jurámukua* – estructura de gobierno de la Comunidad de Comachuén, de la región sierra o meseta *p'urhépecha*.

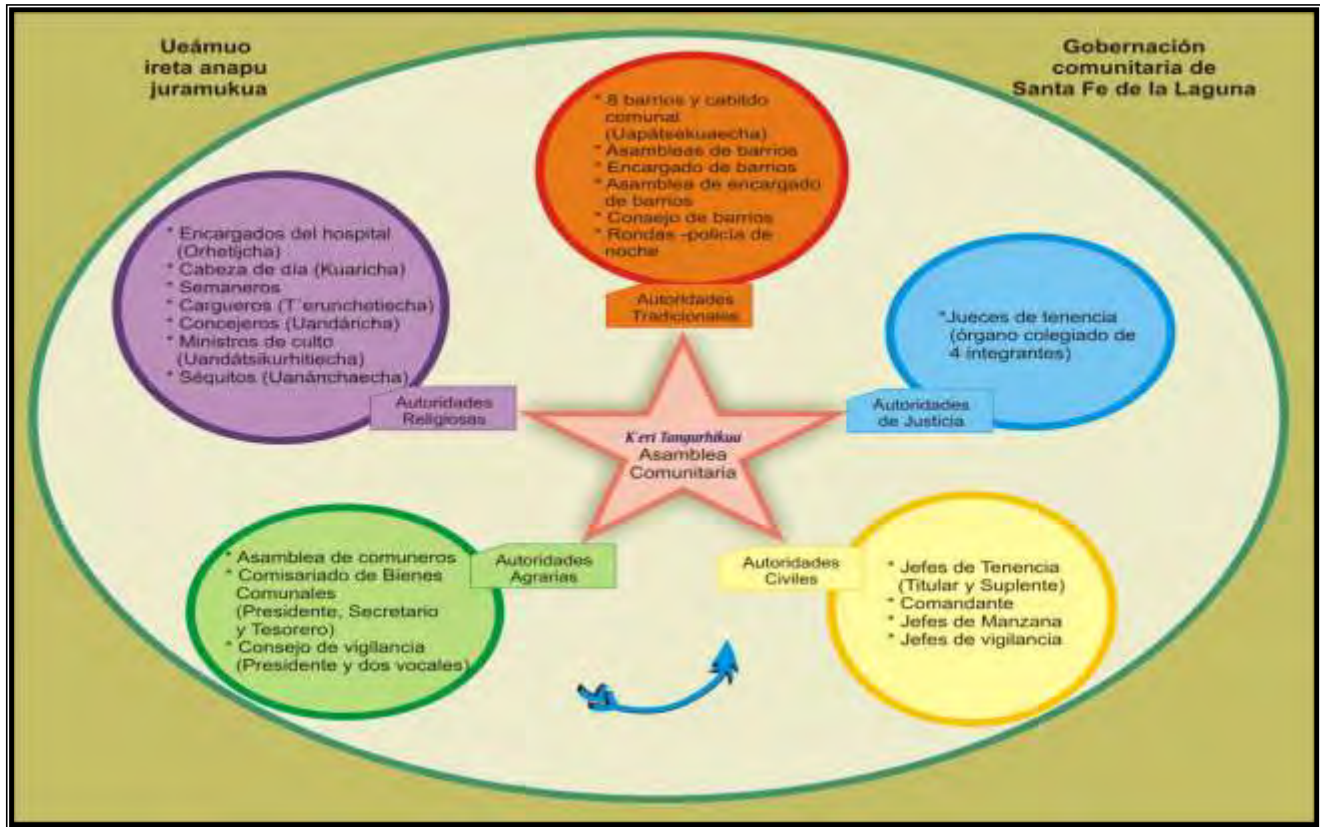


Ilustración 5. Uéamuo anapu ireteri jurámukua
Estructura de gobierno de la Comunidad de Santa Fe de la Laguna³⁰⁹

Como podemos observar en la ilustración, a partir de nuestro trabajo de campo en la comunidad en referencia, logramos identificar de manera somera las diversas instituciones que conforman la estructura de gobierno interno de la comunidad, la cual se dibuja en la ilustración, a fin de hacer una interpretación general de las instituciones que conforman el gobierno comunal de Santa Fe de la Laguna. Por lo que, corresponde describir algunos aspectos de cada uno de los órganos, desarrollo que se hace en los sucesivos puntos de este apartado. Pero antes, para los efectos de contraste, también colocamos como ejemplo, otra estructura de gobierno interno, que es de la comunidad de Comachuén, de la región meseta *p'urhépecha*.

³⁰⁹ Construcción propia, a partir del trabajo de campo.

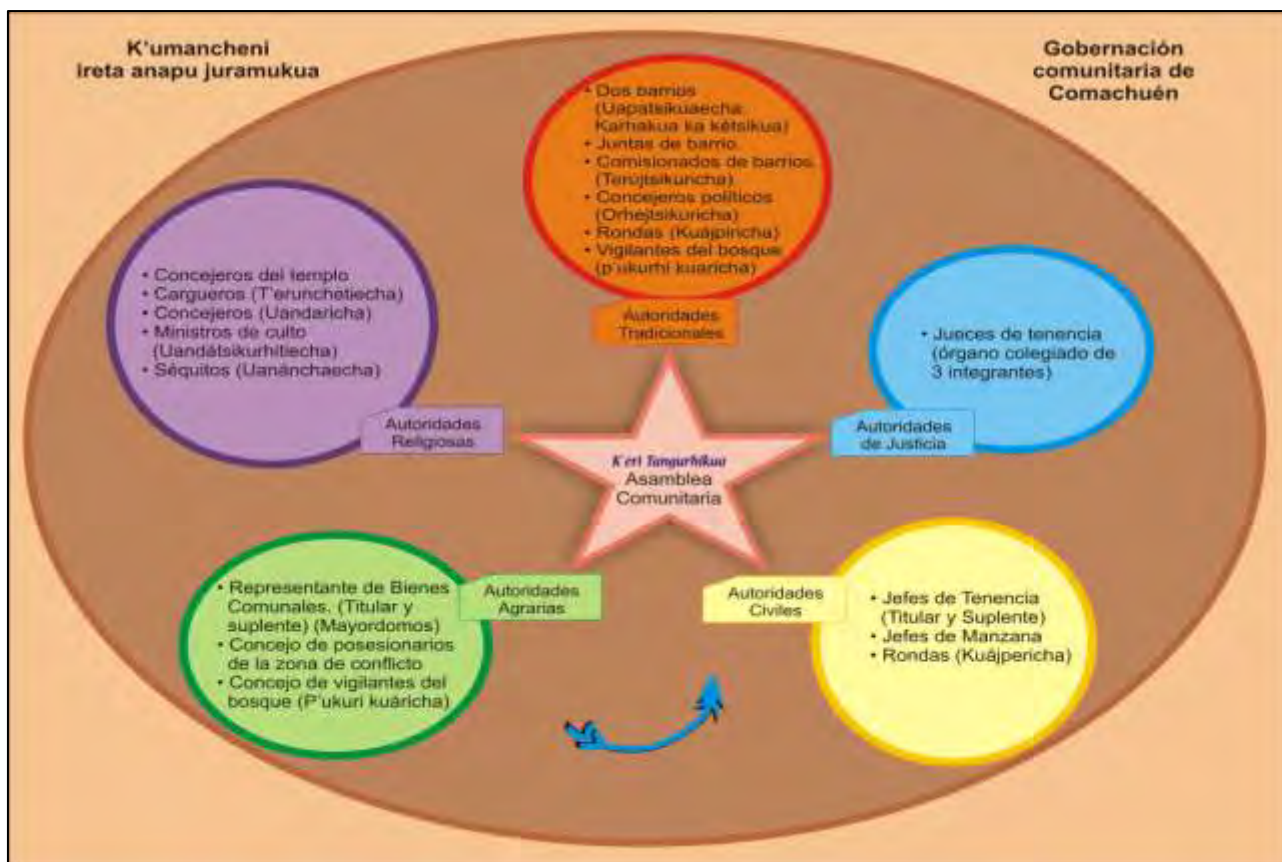


Ilustración 6. *K'umancheni anapu ireteri jurámukua*
Estructura de gobierno de la Comunidad de Comachuén.³¹⁰

b) *K'eri tángurhikua* – Participación y democracia directa

Iréticheri k'eri tángurhikua - De los habitantes (ciudadanos), la gran asamblea, en ambas comunidades encontramos la institución central que es la *k'eri tankurhikua* – *asamblea comunitaria*. Esta asamblea se conforma con cada uno de los hombres y mujeres *iréticha* – *ciudadanos*, que se responsabilizan a cumplir sus deberes para disfrutar de los merecimientos al interior de la comunidad. Esta instancia es la máxima autoridad del gobierno comunitario, es una figura diferente que trasciende más allá de las restrictivas y rígidas asambleas generales previstas en las leyes civiles o mercantiles para las figuras

³¹⁰ Construcción propia.

asociativas, o en las normas de derecho agrario, donde se prevé la figura de la asamblea de comuneros como órgano del ejido y la comunidad agraria.³¹¹

Esta *k'eri tángurhikua* también es identificada por las personas externas a la comunidad, principalmente por las instituciones gubernamentales estatales como la asamblea por “usos y costumbres”. Sin embargo, tiene elementos claros que le distinguen de las otras asambleas previstas por el derecho estatalista (agrario) porque ésta atiende criterios culturales propios a la normatividad interna que se sustenta desde los aspectos sustantivos y procedimentales de *jurámukata*.

Afirmamos que es diferente tanto en la comunidad de *Ueámuo* como en *K'umancheni* porque la *k'eri tángurhikua* se convoca para tratar todo tipo de asuntos que incumban a los *ireticha* – habitantes de la comunidad, es decir, en ella pueden participar no sólo los *acháecha* – señores casados, *uárhicha* – mujeres casadas, sino los *tumbicha* - jóvenes o adolescentes varones, las *uátsicha* o *iurhítskiriicha* – señoritas y los *tataka ka nanaka sapirhatiecha* - niños y niñas, según los asuntos que se traten en la asamblea, y conciernan a cada sector. En este punto encontramos un primer principio: *Yámenduecha sésikua jatsisti míteni, wandani ka jarhoajpeni* – todos tienen merecimiento o derecho de conocer, opinar y ayudar. De otro modo, el ejercicio de la ciudadanía comunitaria es compartida y colectivamente responsable, cuyo fundamento radica en la pertenencia; práctica que se reafirma con la expresión *yámenduecha iretiskaksĩ* – todos somos comuneros, por ser originarios, vecindados y habitantes de la comunidad, y sobre todo por el sentimiento de pertenencia a la *ireta* – comunidad. De ahí que los elementos del ser comunero, con relación a las responsabilidades y merecimientos, se constituyen con criterios diferentes a los del ser ciudadano del Derecho Civil estatalista y a la del ser comunero o ejidatario del Derecho Agrario.

Así como el derecho estatalista por su parte prevé los atributos de las personas físicas (nombre, domicilio, estado civil, etc.) y morales (nombre, domicilio, representante legal, etc.), así como los requisitos y condiciones para el disfrute de la capacidad jurídica y de goce de las personas físicas; y la personalidad y representación jurídica de las personas morales, etc. También dentro de las comunidades existen criterios para la participación en los deberes y

³¹¹ Véase, Artículos 21, 22 y 23 de la *Ley Agraria* vigente, publicada en el Diario Oficial de la Federación de fecha 26 de febrero de 1992 y 9 de julio de 1993.

disfrute de los beneficios. Por ejemplo, en el caso de la Comunidad de Comachuén, adquiere la responsabilidad de ser comunero toda aquella persona, a partir de que se convierte en jefe o jefa de familia (casado), independientemente de la edad. De acuerdo a la edad, conocimientos, habilidades y responsabilidad mostrada de los habitantes, éstos tienen y ejercen un rol de participación y de conducta (comisiones, cargos, encomiendas); por ende, les merecen ciertas retribuciones según el cumplimiento de sus responsabilidades.

De esta manera, el espacio y los asuntos públicos no son exclusivos de los hombres. Acontece que para cada asunto de la cosa pública se convoca a los interesados para que emitan sus puntos de vista ante sus representantes autoridades agrarias, civiles, judiciales o religiosas. Por ejemplo, la comunidad de *Ueámuo* cuenta con título legalmente expedido como comunidad agraria³¹² y cuando la asamblea aborda asuntos de tierras o de recursos naturales, el Comisariado de Bienes Comunales no atiende el criterio restrictivo de la ley agraria de convocar únicamente a los que acreditan la calidad de comuneros (ya por censo, padrón, certificado o sentencia de tribunal agrario, según la Ley Agraria), sino a todos los habitantes hombres y mujeres. En ella, se comparte la idea de que todos son comuneros (niños, jóvenes, adultos y adultos mayores hombres y mujeres); y se enfatiza la convocatoria a los sectores, según los temas a tratar. Para la designación de los integrantes del Comisariado de Bienes Comunales, por ejemplo, pueden opinar y votar las mujeres y jóvenes poseedores, herederos o usufructuarios de los bienes comunales. También el derecho de ser nombrados en los cargos, los cuales son rotativos entre los barrios, es decir, en cada periodo se turna a diferente barrio, y la asamblea representa la instancia de ratificación de los nombramientos.

El caso de *K'umancheni*, es un ejemplo, de comunidad de hecho, es decir, que no tiene título de propiedad de las tierras que posee, en estricto sentido del derecho agrario vigente; por lo que, le interesa menos, o mejor dicho, no atiende a ninguna norma de derecho estatal para convocar e integrar la asamblea comunitaria. En los temas donde tiene que ver la participación de las mujeres y jóvenes, como en proyectos de conservación, reforestación

³¹² Los representantes de la misma, por escrito de fecha 26 de abril de 1945, solicitaron al Departamento Agrario antecedente de la Secretaría de la Reforma Agraria, se iniciara el procedimiento para la Confirmación y Titulación de Bienes Comunales; trámite que procedió, y de ésta manera se tituló a la comunidad una superficie total de 5,168-55-00 cinco mil ciento sesenta y ocho hectáreas con cincuenta y cinco áreas y cero centiáreas de terrenos comunales. Resolución Presidencial de la Comunidad Indígena de Santa Fe de la Laguna. Palacio del Poder Ejecutivo de la Unión, México D.F., a 29 de julio de 1953. Presidente de los Estados Unidos Mexicanos. Adolfo Ruiz Cortínez.

y aprovechamiento de recursos naturales, puedes participar, al igual que plantear asuntos, todos los habitantes según el tipo interés. Pero para el nombramiento del nuevo Representante de Bienes Comunales, tácitamente las mujeres consideran que ese proceso sólo le corresponde a los *acháecha* – señores (hombres casados), por un acuerdo y prescripción establecida desde el pasado.³¹³ De igual manera, los jóvenes (solteros), como una manera de respeto a los mayores, consideran que dicho proceso y cargo sólo le corresponde a los señores. Por lo que el estado civil, otorga otro rango de ciudadanía con mayores responsabilidades y disfrutes.

La *k'eri tangurhikua* es la instancia suprema que puede atender y conocer los asuntos más importantes y de interés general de la comunidad, así como de aquellos asuntos particulares de carácter agrario, civil, judicial o religioso que por su gravedad no se pueden resolver desde los órganos internos y que requieren de la opinión general de sus habitantes. Por ello, esta instancia adquiere varios atributos como órgano regulador de la moralidad colectiva y sus dimensiones (*kaxúmbekua*), órgano que ejerce una coercibilidad convencional (*k'urátsekua*), órgano de toma de decisiones (*uandakata*), órgano legislador de normas (*jurámukatecha*), órgano poderhabiente que dicta los mandatos a realizar (*úkurhikuecha*), órgano de mediación y de valoración de sanciones (*útatspekua*), órgano de vigilancia y valoración del procedimiento de los asuntos (*xanhátakuaecha*), órgano de consenso para los nombramientos (*jatsijperakua*), órgano de representación (*wandátsperakua*), órgano de participación directa (*uadákurhikua*), como gobierno de democracia directa (*iréteri jurámukua*), órgano de legitimación y representación externa de sus autoridades (*jurámukua uaxastakua*), etc. Estos elementos los destacaremos al analizar la estructura y funciones de cada órgano de autoridad en los siguientes puntos.

Pensando desde la perspectiva jurídica externa, la *k'eri tangurhikua* es digna de investirse de personalidad jurídica porque mantiene los elementos del antiguo sueño de la república de indios. Elementos constitutivos y de funcionalidad que permiten centrar en ella la idea de máxima autoridad y de representación del gobierno comunitario indígena. En estos

³¹³ Derivado de un *pakátperakua* – acuerdo de la asamblea comunitaria, cuya determinación se justificó que por motivos de los constantes enfrentamientos violentos con los pobladores mestizos de la localidad vecina de Tingambato, el cargo de mayordomo de las tierras, luego representante de bienes comunales, debe recaer en un auténtico *tsiwérati* – valiente estratega bélico para sostener los enfrentamientos, por la defensa de la posesión del territorio comunal. Por lo que, dicho cargo ha recaído siempre en los hombres que desean mostrar dicha habilidad.

tiempos, con mejores condiciones, si consideramos el principio de la libre determinación y el ejercicio de la autonomía no como un medio para la segregación, ni para la asimilación plena a la estructura estatal dominante, sino como vehículo para los nuevos paradigmas de una democracia pluricultural.

2.2. Echeriri ambe jurámukua - gobernanza de los bienes comunales

a) Autoridad y representación

La autoridad y representación es intercultural y con pluralismo normativo, ya que debemos reconocer que las figuras del Comisariado de Bienes Comunales que existe en las comunidades con título legal debidamente expedido, así como el Representante de Bienes Comunales para las comunidades, son órganos de representación de los núcleos agrarios que tienen su fundamento legal en el artículo 27 fracción VII de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.³¹⁴ Veamos algunos breves antecedentes que nos permiten comprender su evolución, eficacia y controversias que se presentan entre lo dispuesto en las leyes estatales y la vida práctica normativa de las comunidades indígenas.

Revisando algunos elementos de la historia sobre la conformación de la república de indios que generó la posibilidad de una jurisdicción territorial comunitaria en el siglo XVI, observamos que el antiguo cabildo de dicha república de indios, siendo un órgano de gobierno civil, con el tiempo pasó a ser un órgano de representación religiosa, de esta manera los integrantes del cabildo mantuvieron su influencia como autoridades “tradicionales” del pueblo, y de ahí el paso al gobierno indígena de facto. Este aspecto vino como consecuencia de la pérdida de su personalidad jurídica ante la Constitución española de 1812 (de Cádiz) y ante las Constituciones mexicanas sucesivas.

El autor Moisés Franco, realiza un análisis interesante de la manera en que las figuras de autoridad de la antigua república de indios se trasladan al gobierno religioso y de allí a la actual forma de gobierno comunal municipalizado; dice:

³¹⁴ Artículo 27-VII de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, establece: “Se reconoce la personalidad jurídica de los núcleos de población ejidales y comunales y se protege su propiedad sobre la tierra, tanto para el asentamiento humano como para las actividades productiva”.

De la antigua república, al parecer, el único “funcionario civil” que sobrevive es el de “mayordomo”, pero con una denominación diferente. Los pueblos designan a un representante para todos lo relacionado con el patrimonio comunal, a quien se reconoce como el “representante de bienes comunales”. Tiene funciones de guardián y apoderado, particularmente, para todo lo relacionado con las tierras comunales. Aunque las leyes agrarias han establecido un cuerpo colegiado: el “comisariado de bienes comunales” para realizar las funciones del representante, sin embargo, el comisariado sólo sustituye al representante individual cuando existe una resolución presidencial y ésta se ha ejecutado.³¹⁵

Ante las constituciones mexicanas de 1821 y 1836, las poblaciones indígenas adoptaron la figura de la “comunidad de hecho”, ante la negación de dicho regímenes para reconocer a la población indígena y sus territorios. La propia Constitución de 1857, en su artículo 27 ratificó la estrategia de desamortización contra los bienes de las comunidades indígenas y del clero. La Ley de Desamortización del 26 de junio de 1856 llamada Ley Lerdo de Tejada (por su autor), prohibía a los pueblos poseer y administrar inmuebles, y ordenaba vender los que tenían.³¹⁶ A pesar de estas políticas, las poblaciones indígenas arraigadas en sus territorios, han logrado sobrevivir, en parte, guardando su estado comunal. Fue hasta en los años de 1971-1974 (siglo XX) que la Suprema Corte de Justicia de la Nación reconoció de nueva cuenta, a la comunidad agraria de hecho y la posibilidad de hacer valer su personalidad jurídica en las vías y procedimientos del juicio agrario para la titulación de sus bienes comunales;³¹⁷ aclarando que dicha jurisprudencia no se refirió especialmente a la comunidad indígena, es decir, no se atiende el criterio cultural de comunidad indígena, sino las condiciones de la tenencia de la tierra de las poblaciones que guardar el estado comunal de hecho, para formalizarlas como un régimen social de propiedad de las tierras.

Con todo lo anterior, se supone que con las políticas liberales de despojo, colonización y desamortización de las tierras, así como la homogeneización en el ámbito de la población y su normatividad bajo los principios de igualdad, libertad y equidad jurídica, se destruirían a

³¹⁵ Véase, Moisés Franco Mendoza, “El gobierno comunal-municipal entre los p’urhépecha”, en *Autoridad y Gobierno Indígena en Michoacán*. Carlos Paredes y Marta Terán (Coordinadores), vol. II, COLMICH, CIESAS, UMSNH, 2003, p. 561

³¹⁶ Señala Moisés Franco Mendoza. Que el embate desamortizador inició en Michoacán en 1928. Véase, *La desamortización de bienes de comunidades indígenas en Michoacán*, en Pedro Carrasco et al., *La sociedad indígena en el centro y occidente de México*. Zamora, el Colegio de Michoacán, 1986. pp. 169 -188.

³¹⁷ Resolución. Jurisprudencia rubro 737, Agrario. *Comunidades de hecho y de derecho. Personalidad*. Suprema Corte de Justicia de la Nación.

los pueblos indígenas. Sin embargo, esto no ocurrió porque el sistema comunitario local se enraizó fuertemente con el apoyo de los elementos de pensamiento y prácticas tradicionales, fundadas desde la cosmovisión indígena ancestral. Además, han valido las acciones de resistencia cultural, social, política y jurídica porque habrá que recordar que los pueblos indígenas han sido siempre litigantes en el transcurso de la historia a partir de la colonización; aunado a ello, el cobijo de la iglesia católica permitió que la comunidad siguiera su permanencia refugiada en el esquema religioso de poder y gobierno. Así han sobrevivido las comunidades indígenas, luchando contra los diversos regímenes y leyes implementadas en el proceso de construcción del Estado mexicano, desde el siglos XVI hasta hoy día.

Estos breves antecedentes nos sirven para entender la evolución que ha tenido la figura de gobierno de los bienes agrarios, al interior de las comunidades, a partir de nuestros esquemas dibujados como ilustraciones en el punto anterior. Para el caso de Santa Fe de la Laguna (*Ueámuo*), en donde figura el “Comisariado de Bienes Comunales”, y tomando en consideración la anterior hipótesis de Moisés Franco, sería el “antiguo Mayordomo integrante del Cabildo, de la República de Indios”. Se le comenzó a llamar representante por una estrategia jurídica y administrativa, con cierta tutela desde el clero, a fin de que promoviera los trámites para el reconocimiento y titulación de los bienes comunales. Esto, después de la resistencia de las comunidades indígenas ante las políticas de desamortización y las demandas zapatistas de la revolución de 1910 plasmadas en el Plan de Ayala que exigió la restitución, titulación y dotación de tierras a los campesinos.

Así se logró que en la Constitución de 1917 (vigente) se estipulara en el artículo 27 fracción VII el mandato del reparto agrario³¹⁸ (artículo que ha sufrido múltiples reformas, la primera desde 1934 hasta 1992). Así, desde la primera Ley Agraria de 1920,³¹⁹ de las leyes de dotación de tierras de 1927 y 1929, de los códigos agrario de 1934, 1940 y 1942 antecedentes de la de Ley de Reforma Agraria de 1971, se comenzó a estipular de diversa manera que para las poblaciones que guardan el estado comunal de hecho y para los

³¹⁸ Las demandas del Zapatismo. En cláusulas se reclama el establecimiento de tribunales especiales al efecto de poner en práctica en forma inmediata y con sentido revolucionario las diversas medidas agrarias que contiene dicho plan (dotación, restitución y titulación de tierras a comunidades campesinas). En cumplimiento de esta promesa, Venustiano Carranza dictó la Ley del 6 de enero de 1915, antecedente del artículo 27 de la nueva Constitución de 1917.

³¹⁹ Expedida el 30 de diciembre de 1920, bajo el régimen presidencial del General Álvaro Obregón, dicha ley estableció que tienen derecho a obtener tierras por dotación o por restitución en toda la república: Los pueblos, las rancharías, las congregaciones, las comunidades y los demás núcleos de población de que trate esta ley (artículo 1º).

efectos de titulación de sus bienes comunales deberían nombrar a un representante “como órgano de gestión para apersonarse en los trámites (expedientes de juicios agrarios) de reconocimiento y titulación de los bienes comunales.”³²⁰

En este proceso se encuentran estancadas varias comunidades, como la comunidad de *K'umáncheni* (Comachuén), porque aún no se obtienen las sentencias, ya por conflictos por límites de tierras, ya por impugnaciones legales o porque consideran las comunidades que no es necesario tener el título agrario (Resolución Presidencial, Sentencia del Tribunal Agrario - carpeta básica), pues lo que interesa más es mantener la posesión de las tierras y sus recursos naturales. De esta manera, a aquel mayordomo se le comenzó a distinguir como una representación oficializada por las normas agrarias y a su asamblea de beneficiarios como la máxima autoridad agraria (con base a los censos levantados por el entonces Departamento Agrario y la Comisión Agraria Mixta). Desde entonces se le inició a desprenderse del gobierno religioso, por eso hoy observamos que en todas las comunidades interviene la actual Procuraduría Agraria para legitimar las convocatorias y asambleas de elección, ya sea al Representante de los Bienes Comunales (en las comunidades de facto) o a los integrantes del Comisariado de Bienes Comunales (para el caso de las comunidades debidamente tituladas de sus tierras).

Aunque el clero ya no interviene en los procesos de nombramientos, el mayordomo-representante, así como tiene la obligación de acudir apersonarse en los expedientes de los tribunales agrarios conforme a la Ley Agraria, por *jurámukata* tiene que comparecer ante la *k'eri tángurhikua*, ante los integrantes del “Concejo del templo, de la religión católica” y ante el sacerdote en turno para el acto de solemnidad y reconocimiento del cargo. Esta práctica se sigue observando casi en todas las comunidades *p'urhépecha*. Así y en diversas dimensiones, según los asuntos, el clero sigue ostentando su lugar de opinión, como en los temas del gobierno de los bienes agrarios porque aún sigue siendo otra instancia importante de mediación y conciliación ante los conflictos por límites de tierras entre las comunidades indígenas y mestizas.

³²⁰ Véase, *Ley Federal de la Reforma Agraria*, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 16 de abril de 1971. La cual sigue vigente para las comunidades indígenas que mantienen sus procesos de titulación, restitución y conflicto por límites. Según el artículo tercero transitorio del Decreto que reforma del artículo 27 constitucional, del 6 de enero de 1992.

En la comunidad de *Ueámuo*, por ser una comunidad que ya cuenta con resolución presidencial, la figura de mayordomo pasó por esa fase de la representación y luego como Comisariado de Bienes Comunales con una integración estricta desde la Ley Agraria: Presidente, Secretario, Tesorero y Concejo de Vigilancia; dos órganos con tres integrantes y sus respectivos suplentes. Ya es un órgano que se ha desprendido del cuerpo de gobierno religioso, pero simbólicamente hay elementos de vinculación importantes a través de las autoridades religiosas de los *orhétijcha ka uandarijcha*, que son las que finalmente en los actos de solemnidad entregan el bastón de mando, conjugándose así los órganos y procedimientos de la antigua práctica del cabildo comunal. Además, los representantes del gobierno religioso son los guardianes de las memorias sobre el procedimiento de conformación territorial y jurisdiccional de la comunidad, plasmadas en las ordenanzas, los expedientes, planos y documentos oficiales del siglo XVI que dejó *Tatá Vasco de Quiroga*.

b) Concepción, reglas y distribución de los bienes comunales

En ambas comunidades prevalece la visión y práctica del usufructo colectivo de los bienes comunales, no porque las normas del régimen social de tenencia de la tierra así lo dispongan (derecho agrario), ni porque el título agrario así lo establezca, sino porque el derecho estatalista dentro el proceso histórico asumió el reconocimiento de esta forma comunitaria de tenencia de la tierra que colateralmente ayudó también a la conformación de los ejidos en la época posrevolucionaria. De ahí el régimen social de tenencia de la tierra que hoy prevalece con diversas dificultades. Todo esto ocurrió con un avance evidente del proceso de extinción de ambas figuras, sobre todo el ejido, a través de las últimas políticas agrarias neoliberales, operadas desde el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares, que se decretó en 1992 y comenzó a implementarse desde 1993 a 2006³²¹ para la adopción del dominio pleno de las parcelas; cuyos argumentos de la reforma del artículo 27 constitucional de 1992 fueron similares a los de la época de la desamortización (1856):

³²¹ Véase, Arturo Warman. *El campo mexicano en el Siglo XX*. FCE. México, DF. 2001 y 2002

El minifundio como limitación territorial (menos de 5 hectáreas por ejidatario y pequeño propietario), no cubre los requisitos para la inversión de otras fuentes, se presentan estancamientos y deterioro técnico que se traduce en baja productividad y niveles de vida inaceptables, por ello la pobreza y el subdesarrollo (se estaba proyectando el Tratado de Libre Comercio). La imposibilidad de usufructo parcelario, la renta y la enajenación de la parcela ejidal y comunal, constituyen las dificultades para acceder a financiamientos, tecnología y escalas de producción rentable. De aquí la necesidad de canalizar éstas prácticas en la vía del derecho, a través de la expresión “certeza jurídica del campo”.³²²

También es necesario aclarar que, hasta hoy, el derecho agrario dispone y regula a las comunidades en general como núcleos agrarios campesinos, es decir, no atiende criterios culturales, no se refiere a la comunidad indígena que es propuesta de reconfiguración desde el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. En el artículo 27 fracción VII, segundo párrafo, se refleja la visión limitada del legislador de ese tiempo (1992), al señalar como grupos indígenas a las naciones originarias, por lo que establecieron: “La ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas”. Ley que nunca se legisló y que se mandataba también en el primer párrafo del artículo 4º constitucional, derogado en el año 2001. Por lo que no existe un régimen especial de tenencia de la tierra de las comunidades indígenas, tema prioritario para los pueblos indígenas ante las nuevas políticas agrarias del la Secretaría de Desarrollo Territorial y Urbano, implementado por el actual gobierno federal.

A pesar de que a las comunidades (como Comachuén) se les reconozca la personalidad jurídica por la jurisprudencia, y a las comunidades de derecho (como a Santa Fe de la Laguna), prevalecen en desventaja para las gestiones gubernamentales por carecer del título legal vigente, ante los programas agrarios, forestales y sobre los recursos naturales, ya que las reglas de operación de los mismos, no dispensan el requisito del título legal.

Ambas comunidades *K’umáncheni* y *Ueámuo*, finalmente, se rigen por la *jurámukata – normatividad interna* a través de las prescripciones que conforman el sistemas normativo comunitario entendido como *irétarhu anapu jurámukatecha*. De ahí, se considera al Representante de Bienes Comunales y a los integrantes del Comisariado de Bienes

³²² Análisis de los argumentos económico jurídicos del Decreto de reforma del artículo 27 constitucional, del 6 de enero 1992 y el Reglamento de la Ley Agraria en materia de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares. Celerino Felipe Cruz “*Situación jurídica de las comunidades indígenas en el régimen agrario mexicano*”, tesis de licenciatura, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UMSNH, 2000.

Comunales como autoridades, como gobernantes y no como simples órganos de representación de un núcleo agrario, según la Ley Agraria. Por eso, las comunidades no ocupan y no usan los estatutos comunales escritos, que son reglas previstas desde las leyes e instituciones agrarias para su organización interna. Prevalece la habilidad de los gobernantes indígenas para distinguir y usar ambas normatividades, tanto las leyes agrarias estatistas, así como la normatividad indígena. Una complejidad que lleva a conflictos de entendimiento en las instituciones administrativas y de justicia agraria de la federación con relación a las comunidades indígenas por las visiones culturales diferentes, sobre la tierra y su tenencia, los bienes naturales y las reglas para su acceso, uso, aprovechamiento y conservación.

Consideramos que una vía jurídica, política e intercultural de solución frente dicha tensión normativa puede ser la reconfiguración de la comunidad indígena como la primera base de gobierno local de los pueblos originarios, es decir, el primer orden de autonomía (la autonomía comunal) desde los principios de la libre determinación y el pluralismo jurídico. Que es la tarea pendiente de trabajo para implementar el contenido de la reforma del artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y el artículo 3º de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo. Tema que se trata en los siguientes puntos del apartado II, de este capítulo.

Como ya lo hemos señalado anteriormente, desde el pensamiento *p'urhépecha* los bienes comunales no se pueden concebir fuera del concepto *kuerájpekua* como elementos de la creación, la tierra y toda la naturaleza es *kuerájperi*, de modo que ninguna ley humana puede determinar su destino, su adjudicación, su explotación y deterioro. Por ello, no existe en el pensamiento del comunero (hombre o mujer) *p'urhépecha* la idea de propiedad como dominio material y jurídico, sino: *echeri kuerájperi – la tierra y naturaleza como ser y dador de vida* (sagrada), *echeri marhóatakua – la tierra y naturaleza como fuente de subsistencia*, *echeri iréteri – la tierra y naturaleza como el lugar de vida en comunidad*, *echeri irétsikua – la tierra como espacio político* (jurisdicción), *echeri iréchequeri – la tierra como el lugar geográfico, el espacio de referencia del pueblo p'urhépecha*; *echerindu anapu – la tierra como el lugar de origen de las personas y comunidades*, *echeri parhákpekua – la tierra como un lugar del universo, el mundo, y echérindu – el plano sagrado de la tierra*. Concepciones que prevalecen en las comunidades *p'urhépecha* culturalmente más arraigadas. Y si en la

práctica se hace y pretende lo contrario, significa entonces que existe una pérdida y ausencia de conocimiento de la cultura, por ende, un abandono de la conciencia de identidad cultural *p'urhépecha*.³²³

Respecto de las formas de uso y aprovechamiento de los bienes comunales, en las comunidades de referencia se ubican las áreas de siembra, pastoreo y de bosques para el uso común, también las áreas de parcelamiento (posesiones, no propiedades) y los solares para el asentamiento humano. Las reglas para el acceso a los bosques se basan en criterios de responsabilidad del ejercicio de la ciudadanía; un ejemplo, merece cortar madera para usos domésticos o por una necesidad, el comunero que ha participado y cumplido cabalmente con sus obligaciones. La protección y vigilancia es colectiva. Habrá que recordar que desde las décadas de los años 70 y 80 Santa Fe de la Laguna ha sostenido una lucha social fuerte en contra de la invasión de sus tierras comunales por sus vecinos ganaderos de Quiroga, hasta hoy sigue la misma amenaza, por el crecimiento urbano de dicha cabecera municipal. Por su parte, la comunidad de Comachuén, sostiene un histórico conflicto por límites de tierras comunales con sus vecinos de población mestiza, de la cabecera municipal de Tingambato, institucionalizada en los años de 1970 y subsecuentes ante las instituciones agrarias, hoy ante el Tribunal Agrario del Distrito XVII, por una superficie aproximada de 1800 hectáreas.³²⁴

En la distribución existen instituciones y figuras normativas siguientes: *Séserakua* – sucesión y herencia, *íntspetakua* – distribución y asignación, *jurájkutsperakua* – transmisión de la posesión, *p'ipakua* – cesión por compensación, *p'ikua* – prenda; *kúnhakua* – subprenda, *kuánitperakua* – préstamo o comodato, *mójtakperakua* – intercambio de bienes y tierras para el usufructo y otras figuras para el manejo normativo de las tierras y solares comunales. De igual forma, para el aprovechamiento de los recursos naturales, comenzando por el respeto de las áreas y lugares sagrados: ojos de agua, montes, monumentos, templos y las *yákatecha* – centros ceremoniales; así como, para el acceso a los bosques, al lago, a las áreas de uso común y para la producción cíclica y geográfica de las áreas agrícolas de

³²³ Conclusiones generales a las que llegamos en el análisis del tema: *La relación espiritual del ser comunero con la tierra y los oficios*. En el Diplomado *Cultura, Lengua y Pensamiento P'urhépecha*, en la Facultad de Filosofía; sesiones 16 y 30 de marzo de 2011. Ponentes Tatá Lic. Felipe Chávez Cervantes y el Dr. Ireneo Rojas Hernández.

³²⁴ Véase, Expedientes de conflicto por límites de bienes comunales, y de reconocimiento y titulación de bienes comunales (145/97), y de restitución de bienes comunales (146/97) del Tribunal Unitario Agrario del Distrito XVII, en Morelia, Michoacán. Sin sentencias.

temporal. Todo un sistema de reglas, que se estudian desde las disciplinas sobre los conocimientos tradicionales, propiedad intelectual y patrimonio biocultural de los pueblos y comunidades indígenas, en donde hemos tenido la oportunidad de contribuir.³²⁵

2.3. Iréticheri jurámukua - gobernanza ciudadana

Se dice que con la abolición formal de la república de indios y con la instauración de la figura del ayuntamiento se ciudadanizó al indio. El pensamiento liberal del siglo XIX determinó que ya no había indios, solamente ciudadanos con igualdad de participación en la nueva organización política del ayuntamiento. El municipio, que nace en Roma, recibe una influencia particular en la península ibérica propia de su devenir histórico. Con dicho bagaje, se establece el municipio en América, en un encuentro de profundas consecuencias económicas, políticas, sociales y sobre todo jurídicas. El segundo gran encuentro municipal también impacta a Ibero América debido a la trascendencia de la administración francesa, estableciéndose los principios esenciales en la Constitución de Cádiz de 1812; este encuentro es profundamente jurídico, pero en el contexto del liberalismo o de la concepción del Estado burgués.³²⁶

De aquí parten las raíces de los actuales regímenes municipales de España y México. La palabra municipio etimológicamente, resulta de la conjunción *manús* - *oficio* y *capere* - *tomar*, la cual no tiene ninguna vinculación con el significado de municipio. El municipio fue concebido por la cultura grecorromana y era una ciudad principal y libre que se gobernaba por sus propias leyes y cuyos vecinos podían obtener los privilegios y gozar de los derechos de la ciudad de Roma, como el derecho a elegir a sus magistrados y a la administración de sus negocios generales dentro de los límites jurídicos fijados por las leyes estatales. Era una ciudad que se gobernaba por sus leyes y costumbres gozando del fuero de la vecindad romana; asimismo, los municipios romanos originarios gozaban del *imperium* o capacidad tributaria propia, en la cual no existía injerencia de ninguna otra persona. Al terminar la dominación árabe, el municipio español rescata del romano los siguientes elementos: la

³²⁵ Véase, Resultados y productos del proyecto FONCICYT No. 00000000095255, Conservación, desarrollo, aprovechamiento social y protección de los conocimientos y recursos tradicionales en México. Consorcio UNAM, Universidad Autónoma de Madrid, GIRA A.C. en <http://www.compartidosaberes.org/>

³²⁶ Véase, José de Jesús Covarrubias Dueñas. *La autonomía municipal en México*. Ed. Porrúa, México 1998, pp. 98 -100

forma de organización territorial, la asamblea de vecinos o concejo abierto que elegía a sus representantes, los asuntos propios o competencias, y una hacienda municipal.³²⁷

El primer municipio que se funda en América por Hernán Cortés fue la Villa Rica de la Vera Cruz el 22 de abril de 1519, de la que menciona Bernal Díaz del Castillo "... hicimos alcaldes, regidores...", es decir, toda la organización correspondiente a una villa castellana. El segundo municipio fundado por Cortés fue el de la ciudad de México - Tenochtitlán, que obedeció fundamentalmente a dos razones: la primera, para establecer una organización territorial básica (con los elementos grecorromanos, visigóticos, árabes y de los fueros castellanos principalmente) y, la segunda, como una estratagema de carácter político. Hernán Cortés hábilmente se quita la jefatura de Diego de Velásquez, crea el Municipio en el que se autotitula Capitán General de Justicia Mayor, fungiendo como representante de los intereses de la Corona española. Dicho municipio indiano sigue la estructura de la metrópoli y con la legislación de indios fueron controlados desde Madrid.³²⁸

En la constitución de 1812 los pueblos se definieron como entidades territoriales en las que de haber mil o más habitantes debía erigirse ayuntamiento, así la república de indios se difuminó en esa nueva figura, perdiendo su estatus y representación al quedar adscritas a las cabeceras municipales hasta hoy. Algunos estudios sostienen que la mayoría de los pueblos que fundaron ayuntamientos tenían la categoría de sujetos. Estos pueblos aprovecharon la disposición gaditana para constituirse en gobierno aparte y desprenderse de esta manera de su antigua cabecera.³²⁹ Para el caso de Michoacán, señala Juan Carlos Cortés Máximo que las viejas cabeceras de república instalaron su concejo municipal para mantener el poder local, pero los sujetos lograron sacudirse de sus antiguas cabeceras de república al constituirse en ayuntamientos constitucionales. Que los principales y viejos de los pueblos - sujetos se percataron de que el ayuntamiento era la institución a través de la cual podían mantener el gobierno local, ya que, de no hacerlo, persistiría la relación de servicio en trabajo y dinero que daban a su antigua cabecera.³³⁰

³²⁷ *Ibidem*. Pp. 101-104.

³²⁸ Bernal Díaz del Castillo. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. 21ª edición. Ed. Porrúa. Pp. 50-52

³²⁹ Francois Xavier Guerra. "Voto, tierra, soberanía. Cádiz y los orígenes del municipalismo mexicano", en *Revoluciones hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*. Madrid, Universidad Complutense, 1995. Pp. 269-292.

³³⁰ Véase, Juan Carlos Cortés Máximo. *De repúblicas de indios a ayuntamientos constitucionales: pueblos sujetos y cabeceras de Michoacán, 1740-1831*. IIH-UMSNH, 2012.

La elección de ayuntamientos reavivó los problemas que tenían los sujetos con sus cabeceras, además de que generó fricciones al interior de los pueblos por el poder político porque ahora los indios en su condición de ciudadanos debían participar junto con los mestizos para integrar el consejo municipal. El asunto fue que en ciertos poblados, sobre todo en las cabeceras de partido, los naturales eran excluidos en las votaciones de ayuntamiento. Ante ello, los indios resolvían nombrar a sus propias autoridades tradicionales, como sucedió en Uruapan, Tanguato y Maravatío, viejas cabeceras de república.³³¹ Aún cuando la nueva carta gaditana no reconocía a los gobiernos indígenas tradicionales, coexistían junto con los ayuntamientos.

Así, el municipio en México es la base de la organización política y administrativa y de la división territorial de las entidades federativas. La federación al conformarse adopta un sistema democrático y representativo, se organiza con respecto a los grupos humanos en células político - administrativas básicas denominadas municipios. Así el municipio reviste dos caracteres, uno, como estructura territorial y, otro, como ente político administrativo. El artículo 115 de la Constitución federal vigente, establece:

Los Estados adoptarán, para su régimen interior, la forma de gobierno republicano, representativo, popular, teniendo como base de su división territorial y de su organización política y administrativa, el Municipio libre...³³²

Era necesario recurrir a algunos elementos históricos del municipio para entender la actual condición y jurisdicción política de las comunidades indígenas, ya como tenencias, encargaturas del orden y pocas con la categoría de cabeceras municipales, tales como Cherán y Charapan en la meseta *p'urhépecha*; y Aquila y Chinicuila (Villa Victoria) del pueblo *Nahua*, principalmente. También para entender por qué la demanda y deseo reciente de algunas tenencias para convertirse en nuevos municipios, según planteamientos abiertos y directos al Congreso del Estado de Michoacán, como es el caso de las comunidades de

³³¹ Jaime Hernández Díaz. *Los ayuntamientos de Michoacán*, ponencia presentada en el seminario *¡Viva la Pepa!. Ayuntamientos gaditanos en México, 1820 -1827*, Zamora, El Colegio de Michoacán y Universidad Veracruzana, 17-19 abril del 2002.

³³² *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, ABZ Editores, Diciembre del 2012. P. 31

Pichátaro, Pamatácuero y Tarecuato.³³³ El motivo de estas peticiones se encuentra en que las comunidades siguen en la misma condición de entidades subordinadas a un gobierno local impuesto, el del municipio. La gran mayoría de las comunidades indígenas de los cinco pueblos (*P'urhépecha, Nahua, Mazahua, Otomí y Matlazinca*) se encuentran diseminadas y supeditadas en algunos de los 113 municipios de Michoacán, bajo la figura de la tenencia o encargatura del orden. Acorde a un ejercicio interno de la administración pública estatal, se identifican aproximadamente en 49 municipios con presencia de población indígena y un aproximado de 439 comunidades o localidades con auto-adscripción indígena.³³⁴

De esta manera, la personalidad jurídica, como instancia de gobierno local, le asiste a la figura del municipio y se deposita y ejerce a través de su cuerpo de gobierno que es el ayuntamiento, integrado por los siguientes cargos de representación popular como el presidente, regidores y el síndico, este último es el apoderado jurídico del municipio y por ende de cada una de las tenencias y encargaturas del orden municipales. Generalmente los que manipulan y aprovechan bastante bien esta representación y el presupuesto destinado al gobierno municipal, son los políticos y habitantes de la cabecera municipal que corresponda, más que las tenencias y encargaturas del orden. Establece la Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán:

Artículo 60. El gobierno y la administración municipal en las poblaciones fuera de la cabecera municipal, estará a cargo de jefes de tenencia o encargados del orden, propietarios y suplentes, que serán electos por plebiscito. Artículo 61. Los jefes de tenencia y los encargados del orden, funcionarán en sus respectivas demarcaciones como delegados de los ayuntamientos y de manera especial de los Presidentes y Síndicos...³³⁵

De esta manera el jefe de tenencia y el encargado del orden sólo son auxiliares del gobierno municipal y, como tales, no tienen funciones ni competencias relevantes conforme a

³³³ Expedientes que obran en archivos, de la Comisión de Pueblos Indígenas (antes Comisión de Cultura Indígena) del Congreso del Estado de Michoacán (reforma 2012). Iniciativas que contemplaron la creación de nuevos municipios en Michoacán.

³³⁴ Datos generales que se obtuvieron en un diagnóstico inicial sobre pueblos y comunidades indígenas de Michoacán, para su consideración en el diseño e implementación de las políticas públicas en la materia. Por la Coordinación Interinstitucional de Atención a Pueblos Indígenas del Estado (CIAPI - 2004), antecedente de la actual Secretaría de los Pueblos Indígenas.

³³⁵ Véase, "*Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán de Ocampo*". Capítulo VII sobre los auxiliares de la administración pública municipal, artículos 60 al 65. Ley vigente.

la ley de la materia. Generalmente son ignorados ante los ayuntamientos, como el caso de las comunidades de Santa Fe de la Laguna y Comachuén, los jefes de tenencia no percibe ningún salario como lo establece la norma estatal, sólo algún apoyo económico eventual, cuando existe la voluntad del presidente municipal. Aunque la ley señala que deben ser electos por plebiscito con presencia de un representante municipal, en cada comunidad dicho criterio no se atiende, ya que de manera autónoma se hacen los nombramientos en asamblea comunitaria. Por ejemplo, en Santa Fe de la Laguna, se elige previamente en las asambleas de los encargados de barrios y luego, como segunda etapa del procedimiento, se ratifica en la asamblea comunitaria.

También la Ley en referencia prevé que deben durar en sus funciones por un periodo de tres años. En ambas comunidades duran sólo un año con la particularidad de Comachuén, de que tanto el titular como el suplente, comparten y ejercen el gobierno con alternancia de tres meses cada uno; en el caso de Santa Fe de la Laguna, igualmente, sólo que la alternancia es por periodos de un mes. En las dos comunidades los nombramientos se hacen el último día del mes de diciembre de cada año y los ayuntamientos reconocen de facto dicha normatividad comunitaria interna. De esta manera podemos señalar que la naturaleza del gobierno local, llamado municipio, en aquellos con cierta presencia de población indígena, tiene aspectos pluriculturales; por un lado, porque prevalece el sistema indígena de gobierno comunitario (*jurámukua*) a través del cual se rigen las tenencias y encargaturas del orden. Por el otro, prevalece también el sistema estatista de gobierno municipal, principalmente en las cabeceras municipales y en las cosas administrativas que así se extienden en sus tenencias y encargaturas del orden (*turhisí jurámukua*). Por lo que, los jefes de tenencia y encargados del orden deben conocer las dos concepciones y lenguajes de la normatividad, la *p'urhépecha* y la estatal; por ende, identificar y actuar en los límites y colindancias de las dos jurisdicciones: comunal y municipal. Así como defender y asumir su identidad, al mismo tiempo que realizan las gestiones para su tenencia o encargatura del orden (comunidad indígena).

Ahora bien, nos permitiremos enfatizar que al interior de las comunidades (*Ueámuo y K'umancheni*) los jefes de tenencia no son simples delegados auxiliares del presidente o síndico municipal. Desde la concepción *p'urhépecha* ellos son *jurámutiicha*, auténticas autoridades de gobierno de las asuntos de lo civil. Además de las funciones administrativas

conforme a la Ley Orgánica Municipal (gestión de obras, servicios, vigilancia etc.), por la normatividad interna, realizan las siguientes funciones: actuar como procuradores de justicia, atendiendo como primera e inmediata instancia todos los *eyámpikuarhitechani* – *actos de denuncia* sobre hechos, problemas o conflictos en general, buscando la mediación, orientación y solución inmediata de los mismos. De igual forma, para atender actos precautorios (pagos, contratos, cesiones y sucesiones sobre muebles e inmuebles). También fungen como órganos ejecutores, si los jueces de tenencia solicitan la detención de alguna persona por delito o falta grave, el jefe de tenencia con la ayuda de las rondas comunitarias, da cumplimiento a dicha orden; así como de hacer detenciones ante la flagrancia de delitos, ésta última sí es una facultad reconocida por la ley, en cuanto auxiliar del síndico y del ministerio público investigador. Sobre la última función, la Ley Orgánica de la Procuraduría General de Justicia del Estado de Michoacán, establece:

Artículo 14. Son auxiliares del Ministerio Público, obligados a cumplir con sus ordenes: IV Los síndicos, jefes de tenencia y encargados del orden... Artículo 24 Cuando en las demarcaciones de tenencia y ranchería no fuese posible la intervención inmediata del Ministerio Público o del síndico, los jefes de tenencia o los encargados del orden, auxiliarán practicando las diligencias más urgentes cuando se cometa un hecho delictuoso...³³⁶

Los jefes de tenencia y los encargados del orden actúan en común o de manera colegiada, vinculándose directamente con el representante o con los integrantes del comisariado de bienes comunales en los temas de tenencia de la tierra y gestión de los recursos naturales; también con los jueces de tenencia en los asuntos de mediación e impartición de justicia. Fungen como fedatarios públicos en actos que generan deberes y disfrutes, como en la cesión de derechos, posesiones, bienes, contratos etc. Actúan como autoridades morales o testigos civiles ante las solemnidades, fiestas, rituales, actos y nombramientos de los cargueros de los santos de la parte religiosa, y de los comisionados y encargados de barrio. También les corresponde, no sólo celebrar y dirigir las fiestas cívicas y patrióticas mexicanas, sino realizar y dirigir las fiestas patronales, asumiendo los gastos que en ello implican.

³³⁶ *Ley Orgánica de la Procuraduría General de Justicia del Estado*. Última reforma publicada en el periódico oficial del estado, el 18 de enero de 2012, tomo CLIII, núm. 47, tercera sección.

Al exterior fungen como representantes autoridades de las comunidades, ante los poderes del Estado (legislativo, judicial y ejecutivo). Sobre esto, en los últimos años, sólo se dio un reconocimiento político que se fue formalizando poco a poco porque existió cierta voluntad e interés político gubernamental, pues se dio la instauración de un Concejo Consultivo de Autoridades Indígenas, en el periodo de gobierno estatal de Lázaro Cárdenas Batel y en el periodo siguiente con Leonel Godoy Rangel, pero sólo como instancia de participación ante las acciones de la Secretaría de Pueblos Indígenas del gobierno de Michoacán (SPI); cuya integración del Concejo fue a través de los jefes de tenencia, encargados del orden, representantes y comisariados de bienes comunales. Actualmente, en el artículo 3º fracción XXI de la Constitución Política de Michoacán (reforma publicada el 16 de marzo de 2012) prevé que el gobernador establecerá los mecanismos para el reconocimiento de una instancia de representación de autoridades indígenas a fin de que participen en la definición y ejecución de políticas públicas para pueblos indígenas. Disposición que no ha sido acatada, por los últimos gobernantes de Michoacán y tampoco demanda por las autoridades indígenas. De igual modo, tiene sus aspectos para cuestionar, el llamado Concejo Consultivo Indígena; promovido y utilizado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), gobierno federal.³³⁷

2.4. *Uapátsikuecheri jurámukua* – representación de los barrios

Parece que persiste una visión y conceptualización fragmentada y parcial de la organización comunitaria indígena, propia de un modelo colonialista, donde sólo interesa lo que es o puede ser subordinado. La estrategia de la administración pública sólo considera como localidades y autoridades tradicionales o indígenas a las unidades culturales de población descendientes de culturas originarias. Desde esta visión, tampoco se acepta en los hechos que las comunidades indígenas pueden ser los agentes de su propio desarrollo, gobernabilidad y representación dentro de la llamada reconstitución comunal y nacional

³³⁷ Véase como antecedentes: el “Decreto de Creación de la Coordinación Interinstitucional para la Atención a los Pueblos y Comunidades Indígenas” (CIAPI), año 2002. El acuerdo administrativo del poder ejecutivo estatal, que crea el Concejo Consultivo de Autoridades Indígenas, adscrito a la Secretaría de Pueblos Indígenas. El Decreto de creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas y su reglamento interno. Año 2002.

indígena. Pero, afortunadamente, continúan vigentes los diversos órganos de gobierno comunal a partir de los cuales se puede impulsar dicha reconstitución.

Hemos pensado que los términos *uapátsekua* e *irénharhikua* son aplicables para referirnos a la población que conforma un barrio como parte de una comunidad, pero con autonomía particular para diversos asuntos internos, derivado del reconocimiento de las familias, linajes y señoríos al momento de la concentración y formación de las comunidades en la época colonial. Sobre esto se registraron en el siglo XVI las siguientes expresiones relativas a la idea de barrio:

Vapatzequa – barrio;³³⁸ Yrenariquareponi – Vun barrio o calle; Yrerenguriponi – Ser vecinos de.³³⁹

Sobre la primera expresión (*vapatzequa*) consideramos que viene del vocablo *uapatseni* que significa *agrupación abundante de plantas o árboles en determinado lugar o área*, que en este caso se refiere a personas y familias. Por lo tanto, la expresión registrada de *wapátsekua*, lo podemos interpretar como *el lugar o área de agrupación de muchos habitantes*. En este sentido es que dicho término se registró como la idea de barrio. Respecto del segundo término (*yrenariquareponi – Un barrio o calle*) nos da la idea de cómo en el siglo XVI se comenzaron a diseñar y formar los pueblos o congregaciones, posteriormente llamados sujetos y cabeceras, hoy conocidas como *irétecha – comunidades*. En la actualidad el término *irenharhikuareponi* lo podemos entender como *la acción y proceso de ir habitando o asentándose los pobladores o familias de acuerdo a un diseño o trazo dentro de un lugar*. Por último, sobre la tercera expresión de *yrerenguriponi – ser vecinos de*, actualmente escrito *irenguarhipuni*, significa *la acción de avecindarse unas familias con otras en un determinado lugar*. Como resultado de dicho proceso de concentración y adscripción a una jurisdicción local, se puede entender el establecimiento de los *uapátsekuaecha – barrios* como los lugares o áreas de asentamiento, donde viven y se identifican las familias que componen una *ireta – comunidad*. La palabra *irénharhikua* se puede entender también como un área poblada que se encuentra ubicada a media altura o en las faldas de un cerro.

Sobre *uapátsikuecheri jurámukua – organización de los barrios*, hasta la actualidad, no sólo es conocimiento e historia de tradición oral, sino que ha registrado la manera en que se fueron formando los barrios; es decir, la forma en que a cada familia o linaje se le fue

³³⁸ VLM-FMG, p. 182

³³⁹ DG. Tomo II, p. 293

asentando y reconociendo su autoridad (*acháecha* -*señoríos*) en el tiempo en que se hizo la concentración de los naturales y la fundación de los pueblos. De igual manera, ha servido para el reconocimiento de sus derechos sobre las tierras o de las áreas territoriales de dominio ancestral, así como algunos privilegios de aquellos que eran descendientes directos de las familias gobernantes (antigua nobleza *p'urhépecha*). Al analizar las disposiciones de las Leyes de Indias, señala Moisés Franco:

Las Leyes de Indias nos dan referencia de los derechos que tenía la clase dirigente. Desde la perspectiva legal la corona española reconocía cierta jerarquía en los indios al distinguirlos como principales, señores o caciques. Los indios principales podían traer armas (espada, puñal o daga) con licencia del virrey, audiencia o gobernador. Los indios caciques y sus hijos mayores estaban exentos de pagar tributo y acudir a mitas. A los caciques y señores de los pueblos se les permitía mantener en el señorío o cacicazgo. En cambio, cuando se trata del conjunto de los indios reunidos en asentamientos, las leyes sobre congregación les dan la denominación de “pueblos” que en la organización política tienen en carácter de “repúblicas”.³⁴⁰

Sin embargo, la misma historia ha registrado la manera en que se abolieron las repúblicas de indios bajo los principios de igualdad y homogeneidad previstas desde la Constitución de Cádiz de 1812 y de todo el constitucionalismo mexicano. Por lo que, actualmente aquellas figuras del antiguo Cabildo quedan como elementos recónditos en la esfera de gobierno de los barrios y dentro del ámbito de lo religioso; ya sin las figuras de los caciques, alcaldes, principales, gobernadores y señores, pero sí con *jurámuticha* – *autoridades morales*, de los diversos órganos que hemos venido analizando.

Por ejemplo, en Santa Fe de la Laguna la comunidad está conformada en ocho barrios que se fundaron de acuerdo a la organización familiar en la época de la colonia (según libros de bautizos 1765-1776). Los nombres de los barrios de esa época coinciden con los actuales: San Juan *urepati* (I) y San Juan *tatzepari* (II), Santo Tomás *urepati* (I) y Santo Tomás *tatzepari* (II), San Pedro *urepati* (I) y San Pedro *tatzepari* (II), y San Sebastián *urepati*

³⁴⁰ Moisés Franco Mendoza. “El gobierno comunal-municipal entre los *p'urhépecha*, sistema actual”. En Carlos Paredes M. y Marta Terán (Coordinadores), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, vol. II. P. 553. También, *Análisis de las leyes de Indias*, Antología de la recopilación de 1681, selección, estudio introductorio y notas de Alberto Sarmiento Donate, México, SEP, 1988.

(I) y San Sebastián *tatzepari* (II).³⁴¹ Atendiendo a esta estructura de barrios, existen las llamadas asambleas de barrios, los consejeros de barrios, los encargados de barrios y una asamblea general de encargados de barrio. La asamblea general de los encargados de barrio decide la forma rotativa en que se va a asumir la autoridad civil, agraria, judicial y otros cargos; además de designarle a cada barrio lo que le corresponde y a la persona que se va proponer como idónea frente a la asamblea comunitaria. Un procedimiento que se sigue conforme a la normatividad interna acordada. Así se consensa previamente la designación del titular de la jefatura de tenencia, presidente del comisariado comunal, jueces de tenencia y otros cargos formales y tradicionales.

Actualmente existen dentro de dicha comunidad diversas organizaciones de artesanos (alfareros), profesionistas, educadores, gestores, asociaciones civiles, etc.; por mencionar algunos que destacan en la participación política y de trabajo, sobresale el “Equipo pueblos p”urhépecha A.C.”; “Nación p”urhépecha zapatista ONP”; “Uarhi A.C.”; “Niños de Santa Fe A.C.”; “Ueámuo A.C.”, la “Organización campesina indígena Ricardo Flores Magón”, entre otras.³⁴²

A las asambleas y encargados de barrio les corresponde apoyar al jefe de tenencia con la organización de las rondas de barrios o policía de noche, determinar las comisiones de trabajo para las obras y servicios, y dirigir a los jefes de manzana y jefes de vigilancia. Como se observa, en esta comunidad los encargados de barrio son los directos responsables para las consultas y convocatorias de asambleas de barrios y de encargados para la toma de decisiones sobre los nombramientos de otro nivel. Estos son considerados como *jurámutiicha – autoridades morales*, ya que sin ellos no pueden actuar, ni el jefe de tenencia, ni el comisariado de bienes comunales; puesto que solamente ocurre de manera colegiada y previo informe y consentimiento con los encargados de barrio. Por otra parte, los concejeros de barrio son autoridades morales que contribuyen en la orientación política y organizativa interna de cada barrio y su relación con las autoridades religiosas, civiles y agrarias. Es decir, estamos frente a un orden comunal, herencia del antiguo cabildo, de la república de indios o pueblo hospital de Santa Fe de la Laguna.

³⁴¹ Alfonso Gortaire Iturralde. “Santa Fe”, *presencia etnológica de un pueblo hospital*. Pp. 51- 56.

³⁴² Informe final del Proyecto: Organización y Planeación para el Manejo de los Recursos Naturales a través del Estatuto Comunal, de la Comunidad Indígena de Santa Fe de la Laguna Municipio de Quiroga Michoacán.” GIRA .A.C. y Comisión Nacional Forestal (CONAFOR). Diciembre de 2005. Donde tuvimos la oportunidad de trabajar un borrador de estatuto de autonomía comunal.

Mientras que en la comunidad de Comachuén se conforma solamente con dos grandes barrios: *karhákuá* - *el de arriba* y *kétsikua* - *el de abajo*. Es conocimiento de tradición oral que también existió el barrio de San Francisco, reivindicado por unas familias que moran en el lado sur de la misma comunidad, pero que no lograron consolidar y continuar su pretensión de autoidentificarse como descendientes de un linaje importante del lugar. Respecto de los dos barrios, cada familia mantiene en su memoria los antecedentes de sus linajes de pertenencia. Pablo Sebastián Felipe señala que, de acuerdo al análisis del lienzo de la comunidad, se identifica un señorío representado en dos familias principales; unos de la parte norte de *uanátino* o *uanátini* – *la cuesta*, entre las faldas del actual cerro de la virgen, y la segunda familia se ubicó al lado sur, a media altura del cerro de la bandera (*pexu juata*). También se menciona que existió otra familia al pie del cerro de la cantera, lado poniente, en el ojo de agua llamado *acháo* – *lugar del señor*; que pudo haber sido el *achá-turípiti* – *el señor de piel negra*, de donde viene la denominación de *turí jakuarhu* – *lugar del señor moreno* o *negro*, castellanizado como Turícuaro, comunidad vecina de Comachuén. Otras familias en *andárhukurani* – *a la orilla*, en los terrenos inclinados y ubicados en el lado poniente, y en lado sureste la población conocida como *rosaua*. En cada lugar señalado existen *yakataecha* – *templos antiguos*, que son lugares sagrados, actualmente enterrados, dignos de exploración y conservación.³⁴³

Finalmente lo que queremos señalar es que en Comachuén los comisionados de los dos barrios, ya no tienen la investidura y el estatus de *jurámutiecha* – *autoridades*, sino la función de comisionados para la organización y recaudación económica para las fiestas patronales. Se nombran por los jueces menores de tenencia en una ceremonia al final de cada fiesta grande (15 de agosto y 2 de febrero). Entonces, en cada barrio existen dos equipos de comisionados: uno encargado de la música y otro para los juegos pirotécnicos (castillo) para la fiesta de la patrona virgen de la Asunción (15 de agosto); lo mismo ocurre para la fiesta de la virgen de la Candelaria (2 de febrero), pues no convocan asambleas, ya que sus avisos e informes se dan en el templo y las determinaciones que toman sobre los asuntos organizativos y los importes de aportación que fijan son acatadas en sus barrios. Las comisiones para la música se integran hasta por quince jefes de familia y para el castillo hasta de ocho jefes de familia, debido al amplio número de habitantes que fue aumentando

³⁴³ Véase, Pablo Sebastián Felipe. Obra citada. Pp. 32-38

en los últimos años. La responsabilidad del cargo se asume por pareja (*tembunkuarhirini – matrimonio*), los turnos son de acuerdo a la *irennarhikua - el corte vecinal por calle* y el cumplimiento de este cargo es parte del entrenamiento ciudadano y para obtener los méritos que se requieren a fin de asumir otros cargos de carácter civil, agrario o religiosos.

2.5. *Jakájkukuecheri jurámukua – representación religiosa*

La organización y representación religiosa se encuentra arraigada en las instituciones como la familia, en los barrios y en los cargos y comisiones de los santos. En santa Fe de la Laguna existe bastante claridad sobre cómo desde la organización familiar aún prevalecen las ideas y ordenanzas de Vasco de Quiroga, ya que la familia está como fundamento y base de la organización social con énfasis patrilineal y con residencia patrilocal, dentro de un sistema igualitario que trata de invalidar la presencia de clases o diferencias de rangos sociales, prohibiendo la servidumbre dentro del grupo familiar, según el espíritu de las ordenanzas dictadas para la comunidad en aquel tiempo:

...y así de esta manera cada parentela morará en su familia como esta dicho, y el más antiguo abuelo será el que en ella presida y a quien han de acatar y obedecer toda la familia, y las mujeres sirvan a sus maridos y los descendientes a los ascendientes, padres y abuelos y bisabuelos y en fin los de menos edad y los más mozos a los más viejos, porque así se pueda excusar mucho de criados y criadas y otros servidores que suelen ser costosos y muy enojosos a sus amos...³⁴⁴

Así la expresión *k'umánchekuarhu anapuecha* indica la pertenencia y adscripción a la familia en la tradición *p'urhépecha*. Designa no sólo al grupo de personas consanguíneas y afines que residen en un mismo patio o manzana extensa, sino al linaje de ancestros a los cuales directamente pertenecen o provienen; y, en un tercer plano, a todo el complejo de la familia política que germina en las relaciones de parentesco, matrimonio y compadrazgo que se da en el ámbito comunitario y hasta intercomunitario, así como la vinculación con otras comunidades de otras regiones. De esta manera, el clero, en su trabajo histórico de

³⁴⁴.Ordenanzas 9 y 10, *Ordenanzas J. Moreno 1940.10*, reedición parcial. En Alfonso Gortaire Iturralde. “*Santa Fe*” *Presencia etnológica de un pueblo hospital*”. Obra citada. Pp. 70 – 75.

adoctrinamiento religioso, inculcó las *diosiri jakájkukuecha* – creencias de dios (cristianas), así como las *irékueri jurámukua jakájkukuecha* - creencias sobre las reglas de vida comunitaria y familiar. Con este doble enfoque religioso y civil, impusieron a las autoridades responsables para continuar la tradición de la utopía en la idea de un comunismo indígena católico que ha funcionado y pervivido hasta hoy, gracias a sus valiosas raíces que son dignas de reconsiderar para una alteridad hacia la nueva comunidad multicultural.

Permanecen vigentes en *Ueámuo* (Santa Fe de la Laguna) los llamados *orhetijcha* que son los concejeros principales del hospital-pueblo³⁴⁵, como autoridades religiosas que determinan los turnos, las actividades, solemnidades y formalidades para el nombramiento y cumplimiento de las encomiendas de los *t'eruncheticha* - *cargueros de los santos*. En el hospital-pueblo se adscriben también los llamados semaneros, que son las comisiones responsables para organizar y convocar los eventos para el adoctrinamiento, misas y pláticas en la *yurhisiua* – *capilla menor*, así como para hacer los arreglos y el ofrecimiento de la comida de cada viernes entre los semaneros y sus ahijados. También figuran los *Uandáricha* – *concejeros en los ritos, solemnidades y eventos*, tanto los de carácter religioso como civiles y políticos, que hacen presente a la autoridad religiosa; así como los *uandátsikurhiticha* - *los ministros de culto y alabanza*, generalmente grupales que actúan en los actos fúnebres, en las ofrendas de las ánimas y otros actos religiosos de semana santa y navidad. Por otro lado, siguen figurando las *uanánchecha* – *mujeres mayores*, como séquitos responsables de las procesiones, actividades de adoración a los santos y vírgenes de acuerdo al calendario de las fiestas. Los *kuáricha* – *cabeza de día*, que hacen guardia en el hospital-pueblo y en la capilla principal durante los días que les corresponde y para la atención a los sacerdotes en las necesidades inmediatas de alimentación y espera de peregrinos o visitantes.

En el caso de la comunidad de Comachuén existe un Consejo del Templo, que se integra por cuatro jefes de familia (parejas de matrimonios moralmente reconocidos) a invitación de los *uandaricha* – *concejeros principales*, o de manera voluntaria. Los integrantes del Consejo del Templo tienen la obligación permanente de atender todos los asuntos de carácter administrativo del templo; por ejemplo la organización de las fiestas, la espera a los peregrinos y visitantes, la atención a los sacerdotes, la administración y vigilancia de los

³⁴⁵ El hospital-pueblo fue una estrategia para concentración de las familias de los naturales en localidades por barrios, donde se erigieron edificios (templos y hospitales) para el despliegue de la doctrina cristiana, y para la organización social, política y económica.

bienes, así como la colecta económica especial para los gastos del templo en cada víspera de fiesta (práctica llamada *parhanda tánakua – recolecta de la ofrenda*, que actualmente es para la virgen). Duran en su cargo un año y son los responsables del enlace de intercambio espiritual de tradición ancestral con las comunidades de San Ángel Zurumucapio y Janitzio. También existen los *uandaricha - consejeros mayores*, que fungen como en los asuntos espirituales, familiares, morales y políticos. Muchos de estos consejeros (hombres y mujeres) tienen el oficio de *tsinájperi - médicos tradicional*, *xikuami – médico espiritual* y entre otros; de modo que son selectos y son los más prestigiosos porque son mayores que han fungido todos los cargos en la comunidad. Por otro lado están los *t'eruncheticha – cargueros de los santos* que se ofrecen voluntariamente para fungir dicha responsabilidad, por familias y de acuerdo a sus oficios de trabajo, es decir, los carpinteros a San José, los labradores de campo a San Isidro, los músicos a Santa Cecilia, etc. Entre los más prestigiados y costosos se encuentra el cargo para las fiestas de navidad (para ser carguero del Santo Niño). Del mismo modo prevalecen los *uandátsikurhiticha – ministros de culto y de alabanza*, mal llamados rezanderos, que mantienen un servicio vitalicio según su voluntad y convicción, cubriendo los eventos solemnes, rituales y festejos vinculados a las creencias. Finalmente, las *uanánchecha – mujeres y hombres únicamente adolescentes* colaboran con todo lo relativo a las funciones de los séquitos, desempeñándose en las tareas de catequismo, adoración, procesiones, cuidado y decoración de los altares de los santos, entre otros.

Todo el cuadro anterior, tiene su base desde la forma de vida familiar porque sólo la familia puede ganar el prestigio para que sus descendientes asuman el relevo en las funciones religiosas, sobre todo los de rango importante como ser *uandári*. El padre ocupa un lugar preferente ante sus hijos, aún ante los casados; los hijos pequeños y los nietos ven en sus padres y abuelos el signo indeleble de la autoridad de la casa. Las esposas (la madre) tienen importancia, y consideramos que en una dimensión mayor o más profunda, pues en la ley jerárquica de la familia es la máxima autoridad moral, la administradora inmediata de los bienes y necesidades, la que también trabaja además de cuidar a los hijos y proveerles de los medios de subsistencia. No tenemos palabra o concepto para describir o decir la investidura e importancia que tiene la mujer *p'urhépecha* en la familia y comunidad, pues ella es la responsable de la *arhijtsijperakua – instrucción*, orientadora y conductora de los temas y asuntos civiles, de la moralidad, de la vida familiar, etc.; ella es la *wandari – concejera*

espiritual y cultural, de primera instancia o nivel, como dueña de la *parhángua*.- *fogón*, símbolo de la presencia de *k'urhíkaweri (curicaveri)*, quien como depositaria de los conocimientos, memorias, principios y cosmogonía de la cultura *p'urhépecha*, es la primera autoridad espiritual y civil de la familia y comunidad.

Siguiendo esta línea, lo relevante es entender y aceptar que en la organización propia de las comunidades indígenas se han depositado las claves de su historia y, desde ahí, se han configurado las bases y las estructuras de la resistencia y sobrevivencia frente a la hegemonía de la sociedad nacional que se considera no indígena. Estas figuras de carácter religioso, sus mecanismos, las formas de mandato y acción colectiva se van adaptando acorde a las creencias, concepciones y convicciones de las personas, familias y comunidades indígenas. Como hemos analizado, paradójica o contradictoriamente, las estructuras del mando o autoridad comunitaria han jugado históricamente un doble papel: por un lado, como fuente de resistencia y consolidación interna, y, por el otro, como instrumento de dominación dirigido desde el exterior.

2.6. *Jurámutsperakuecha* - órganos de mediación de conflictos

En principio, todas las instancias de representación y autoridad de la comunidad tienen esta función, pero principalmente el órgano de medición de conflictos (*Jurámutsperakuecha*) es especialmente el que procura y arbitra justicia al interior de las comunidades en referencia, así como las personas que tienen dicha investidura y facultad. Respecto de esta función, encontramos en el *Vocabulario en Lengua de Mechuacan* de Maturino Gilberti los siguientes términos:

Utatspeni – juzgar, o sentenciar; Utatspeti – juez; Vtamengani – ser juzgado, o sentenciado; Utatsperakua – juyzio;³⁴⁶ Juez ordinario – vtatspeti. Huramutspeti; Justiciero juez - vtatspeti. Huramutspeti; Juzgar – huramutspeni . vtatspeni.³⁴⁷

Estos términos siguen en uso en las comunidades como *jurámuti* – *autoridad* que tiene potestad para *jurámutspeni* – *juzgar*, aunque no propiamente juzgue, sino que procura

³⁴⁶ VLM-FMG. P. 202.

³⁴⁷ *Ibidem*, pp. 462 y 463

mediar los intereses y solucionar armónicamente los problemas; por lo que, se considera que tiene la investidura de *jurámutspeti – juzgador o juez*. De igual manera, no es un juzgador o juez en estricto sentido de los términos, sino un conciliador y mediador. De acuerdo a los registros, tiene el mismo significado el término *útatspeti*; por lo que podemos entender que un *jurámuti* tiene potestad para *útatspeni – juzgar*, dado que tiene la investidura de *útatspeti – juzgador*. Sin embargo, es importante tener en mente que, para el caso de la comunidad de Comachuén, cuando entrevistamos a los comuneros Bulmaro González Vargas (69 años) y Benjamín Patiapa Chávez (72 años), personas de gran autoridad moral y experiencia porque ya han fungido todos los cargos habidos en la comunidad, se les planteó la misma pregunta, tratando de confirmar y distinguir el significado de los términos *jurámutspeni* y *útatspeni – juzgar*: ¿Jurámutiecha jurámutspesini o útatspesini? ¿Las autoridades qué es lo que hacen juzgar o sancionar?

La respuesta del primero fue: “juchá k"uripuecha jurámusinga, jurámuti ma jurámutspesindi, ka kuerájperikusĩ újti útatspeni - Nosotros los humanos nos gobernamos, una autoridad sólo ordena los acuerdo (jurámutspesindi), y sólo kuerájperi (deidad) puede castigar (útatspeni)”. Por su parte, el segundo contestó:

Jurámuti ma no meni andaati kuerájperini, imájkuksĩ útatspejti sesi ka no sesi, juchá wandatspiriskajku.

Una autoridad nunca está por encima de kuerájperi (deidad), sólo él puede dictar un castigo, nosotros sencillamente abogamos por la conciliación entre las personas (consejeros, orientadores o abogados).³⁴⁸

Lo anterior nos lleva a una aclaración sobre el concepto *útatspekua* concebido como la idea de *castigo o justicia divina*, comprendida tanto en el plano de la religiosidad católica y también en la *p'urhépecha*; así lo hace ver el primero cuando dice *kuerájperikusĩ – sólo kuerájperi* (naturaleza dadora de vida) y el segundo cuando invoca la idea de que nadie está por encima de *kuerájperi*. Así se enfatiza que la acción de *útatspekua – castigar o justiciar* es un asunto que compete al orden divino. Por lo tanto, nos aclaran, que la facultad o función

³⁴⁸ Entrevista realizada en la fiesta de los oficios (corpus), comunidad de Comachuén; 26 de junio de 2013. Tatá Bulmaro González Vargas, privilegia una mayor participación como *orhepati* – consejero político. Mientras que tata Benjamín Patiapa Chávez, funge como *wandari*, consejero religioso y como médico tradicional.

que hace toda autoridad (*jurámuti*) como ser humano y parte de la comunidad es simplemente la acción de *jurámutspeni – tutelar*: buscar el acuerdo, orientar, hablar por otro u otros, mediar, gestionar y/o abogar. Por ello no es en sentido estricto juzgar como valorar criterios y hechos, calificar, reputar, considerar, clasificar e imponer en nombre de la ley, la sanción; como la potestad de decir, interpretar y aplicar la ley (la idea de jurisdicción del juez, en el derecho estatalista).

Por lo tanto, la divinidad (*kuerájperi*) es el *útatspeti – juzgador y sancionador principal*, mientras que la autoridad humana sólo es *jurámutspiti – el mediador o gestor*. Este último acata en su función la *jurámukata – normatividad* emergente que priva y nace de los acuerdos con previa consideración de la eficacia comprobada en asuntos anteriores; además, toma en cuenta a los *wandáskukataecha – principios rectores* más trascendentales de los valores de la cultura *p'urhépecha* como: *jakájkukua, jánhaskakua, kaxúmbekua ka jurhímbekua*, entre otros. Conceptos que se han abordado en sus apartados correspondientes del capítulo segundo.

Al consultar sobre el mismo tema en la comunidad de *Ueámuo* (Santa Fe de la Laguna) nos precisan los señores Crescencio Méndez Gaspar y José Luis Gaspar, el primero ex Presidentes del Comisariado de Bienes Comunales y el segundo integrante del Juzgado de Tenencia, que el término *útatspekua* significa solución o resolución de un asunto ante la autoridad, como un acuerdo que hay que cumplir, sea que beneficie o afecte de algún modo a las partes. Además, *útatspekua* se entiende como un delito o una falta cometida por cualquier persona, un acto u omisión que puede afectar negativamente a una persona o a la comunidad y se señala con el prefijo *no sesi útatspekua*. Sin embargo, en sentido opuesto, existe la concepción de *sési útatspekua* que es la idea de *hacer el bien u obrar bien a favor de otro o para la comunidad*. Por lo tanto, en este contexto el *no sesi útatspeti* sería el que cometió la falta (delincuente) y el *sési útatspeti* el que hace o hizo el bien (bondadoso).

Respecto del término *jurámutspekua* señalan que se entiende claramente como acuerdo, resolución o mandato emitido por la autoridad – *jurámuti* porque se trata de un acuerdo que se generó como resultado del arbitraje, dentro de una institución u órgano que procura la mediación de conflictos y que se denomina *jurámutspekuarhu – lugar o institución de mediación* (juzgado). Asimismo, dicho acuerdo o resolución está legitimado y

fundado por un orden práctico institucionalizado que se llama *jurámukua – organización, gobernanza y normatividad*.³⁴⁹

En la comunidad de Comachuén se consideran como *irétarhu anapu jurámutiicha – autoridades de la comunidad* principalmente al Representante de Bienes Comunales, al Jefe de Tenencia y a los Jueces de Tenencia; y se entiende que su jurisdicción abarca a toda la población y territorio comunal, sin desconocer que también los Consejeros del Templo son respetados como *jurámutiicha*, pero con una jurisdicción más restrictiva y exclusiva de los asuntos religiosos y de las actividades de dicha trascendencia. Mientras que los Comisionados de los dos barrios (abajo y arriba) no se consideran como *jurámutiicha*, se encargan únicamente de la organización y recaudación económica para el gasto en las fiestas patronales, aunque sí se les respetan sus determinaciones y acuerdos tomados para los barrios, en los asuntos de esta índole.

En *Ueámuo* (Santa Fe de la Laguna) se consideran como *irétarhu napu jurámuticha - autoridades de la comunidad* a los integrantes del Comisariado de Bienes Comunales (presidente, secretario y tesorero), al Jefe de Tenencia (titular y suplente), a los Jueces de Tenencia y a los Encargados de Barrio de los ocho barrios. Los primeros ejercen jurisdicción y competencia dentro de la población en general y en el territorio comunal, mientras que los últimos ejercen funciones como primera e inmediata instancia en su *wapátsekua - barrio* y son los que colaboran con el jefe de tenencia a organizar de manera rotativa la policía de noche. De igual forma se les considera como *jurámuticha* en los asuntos de orden religioso a los encargados del hospital llamados *orhetijcha* y los cabezas de día, quienes representan los intereses de la comunidad vinculados a la iglesia católica.

En ambas comunidades, al igual que en casi todas las tenencias de Michoacán, por mandato estatal se instituyeron en su momento a los Juzgados Tenencia de acuerdo a la

³⁴⁹ Entrevistas realizadas en la Comunidad de Santa Fe de la Laguna, Municipio de Quiroga. El 14 de septiembre de 2013

Constitución de Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán (1918),³⁵⁰ y su adición sobre el poder judicial (1960)³⁵¹ que establecía:

Artículo 67. Se deposita el ejercicio del Poder Judicial del Estado en el Supremo Tribunal de Justicia, en los juzgados de primera instancia, en los municipales, en los de tenencia, y en los jurados. ...Los jueces de primera instancia y los que con cualquier otra denominación se creen en el Estado, serán electos por el Supremo Tribunal de Justicia.³⁵²

Lo anterior omitía señalar la forma de su integración y competencias, lo que posteriormente se definiría en la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado (1982), que establecía:

Artículo 2º. Son órganos de la administración de justicia; I. El Supremo Tribunal de Justicia del Estado; II. Los Juzgados de Primera Instancia; III. Los Juzgados Municipales; IV. Los Juzgados de Tenencia; V. Los Jurados; y VI Los Árbitros. Artículo 40. En cada tenencia habrá un juzgado que conocerá de los asuntos civiles cuya cuantía no exceda de un mil pesos. Por cada juzgado se designarán dos jueces propietarios y dos suplentes, que durarán en su cargo un año, computado a partir de la fecha de su nombramiento. Al concluir el período para el cual fueron designados, continuarán en su cargo hasta que se presenten las personas nombradas para substituirlos.³⁵³

Es difícil precisar el tiempo o las fechas exactas en que se instalaron o formalizaron los Juzgados de Tenencia en cada una de las comunidades indígenas, al no existir documentos que nos indiquen si fueron instalaciones formales o de facto, en este último caso, ya como continuidad del sistema tradicional de mediación de intereses que venía practicándose desde

³⁵⁰ *Constitución de Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán*, publicada en el Periódico Oficial del Estado; de fecha 14 de marzo de 1918, publicada por entregas. Pascual Ortiz Rubio, Gobernador Constitucional del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo. XXXVI Legislatura del Estado, en su carácter de constituyente.

³⁵¹ 7ª reforma. Decreto 13, publicada la adición en el Periódico Oficial del Estado, con fecha 1º de febrero de 1960. Según tabla de reformas, en *Cuadernos michoacanos de derecho*, compilación y actualización legislativa *Constitución Política del Estado de Michoacán*, ABZ editores, Vol. 102, marzo de 2004. P. 43.

³⁵² *Ibidem*. P. 21

³⁵³ *Ley Orgánica del Poder Judicial*. Publicada en el Periódico Oficial del Estado, el 2 de agosto de 1982. Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, Gobernador Constitucional de Michoacán. *Cuadernos michoacanos de derecho*, compilación y actualización legislativa *Constitución Política del Estado de Michoacán*, ABZ editores. Pp. 93 y 104

la colonia con la repúblicas de indios, sujetos y cabeceras. Tampoco hay registros sobre si fue a partir de la adición constitucional en materia judicial de 1960 o a partir de la prescripción de sus formas de integración y competencias previstas en la Ley Orgánica del Poder Judicial de 1982, ya que debió seguir un proceso paulatino de conformación y consolidación según las acciones e intereses del poder judicial del Estado y de cada una de las comunidades *p'urhépecha*. Lo que sí está claro es que dicha figura tiene vigencia actual en las comunidades.

Para el caso de la comunidad de *K'umancheni*, el Juzgado de Tenencia se integra por tres ciudadanos y funciona como un órgano colegiado, aunque el artículo 41 de la Ley Orgánica del Poder Judicial, publicada el 2 de agosto de 1982, señalaba los meses en que los jueces primeros y los segundos actuarían a manera de una alternancia; disposición que posiblemente se acató adecuándose a las necesidades, criterios y dinámica de cada comunidad. Respecto de la duración en el cargo, aunque la ley señalaba el término de un año, en la práctica, se ha adecuado según la eficacia de sus titulares o integrantes, a quienes se remueve cuando se observa cierta irresponsabilidad, asunto que se trata en la asamblea comunal (*k'eri tángurhikua*), o cuando han cometido una falta grave cuyo hecho amerite la destitución; también se remueven a petición de los mismos integrantes, por asuntos personales, la edad o porque consideran que es tiempo de que sean suplidos por otro. Para su designación se postulan los nombres de los comuneros más *jákájkutiicha, jánhaskatiicha, kaxúmbetiicha ka jurhímbetiicha* (*consientes, sabios, dignos y rectos*) ante la asamblea comunitaria, sin que ellos lo soliciten, así la asamblea encomienda dicho cargo a la persona con mayor prestigio moral en la comunidad. Cargo que se debe aceptar y no rechazar porque es asunto de distinción y de merecimiento. Por su parte, el Supremo Tribunal de Justicia los reconocía únicamente extendiéndoles sus respectivas credenciales que les acreditaba como tales, y obviaban revisar o exigir los requisitos para ser funcionario o empleado del poder judicial (artículo 50 de la Ley citada), pues bastaba que exhibieran las actas de asamblea comunitaria. Nunca les nombró o asignó un secretario como lo establecía el artículo 42 de la Ley en referencia, mucho menos el presupuesto para su funcionamiento, y, respecto de las competencias, no se limitaron a conocer de los asuntos civiles, penales y mercantiles cuya

cuantía no excediera de un mil pesos, según la reformada Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de 1982.³⁵⁴

En la comunidad de *Ueámuo*, el sistema funciona casi igual que en *K'umáncheni*, con las siguientes diferencias: son cuatro los integrantes del Juzgado, el tiempo que duran en sus funciones es de cuatro años (cada dos años se remueven a dos que han culminado su periodo), las postulaciones son determinadas por las asambleas de barrios porque es rotativa entre los ocho barrios y los nombramientos se ratifican en la asamblea comunitaria. El trato desde el Poder Judicial fue similar, sólo un reconocimiento discursivo y ningún tipo de relación o coordinación en la impartición de justicia.

Bajo los ordenamientos legales antes citados, de alguna manera se reconocía, aunque mínimamente, la posibilidad de desarrollo de una jurisdicción local a partir de la Tenencia; aclarando que la Constitución y la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Michoacán establecía dichos mandatos para todas las Tenencias de todos los 113 municipios de Michoacán, sin distinción del aspecto cultural (si eran o no de población indígena), es decir, dichas normas no eran especiales para las comunidades indígenas, sino para la figura del gobierno civil municipal llamada Tenencia. Por lo que, tampoco aplicaba para las encargaturas del orden.

Pasando a las actualizaciones que se han hecho en la materia, es reciente la llamada Reforma Judicial de Michoacán (2006), en ella se intenta dibujar una visión pluralista para la impartición de justicia, una iniciativa que no está libre de dificultades e incluso de posibles retrocesos en esa aspiración de innovación. En dicha reforma se abolió la figura del Juzgado de Tenencia y se establecieron los llamados Juzgados Comunes, como el menor de las instancias de jurisdicción local para la impartición de justicia; así parece que este nuevo proyecto sí asume un criterio cultural indígena o etnicista de jurisdicción. La reforma establece:

Artículo 67. Se deposita el ejercicio del Poder Judicial del Estado en el Supremo Tribunal de Justicia, en el Consejo del Poder Judicial, en los juzgados de primera instancia, menores y comunales.

³⁵⁴ Véase, Artículos 41, 42, 43, 44, 30, 32, 34 y 50 de la *Ley Orgánica del Poder Judicial*. Publicada en el Periódico Oficial del Estado, el 2 de agosto de 1982.

Artículo 90. ... El Consejo del Poder Judicial, establecerá juzgados comunales en las poblaciones que por sus características lo requieran. La competencia y atribuciones de estos juzgados se establecerán en la Ley Orgánica.³⁵⁵

Si revisamos el capítulo quinto de la vigente Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de los juzgados comunales observamos que éstos se deben establecer en los municipios con población indígena (art. 62) que conocerán de los juicios civiles cuya cuantía no exceda de trescientas veces el salario mínimo general vigente en el Estado. Se exceptúan los asuntos de propiedad y derechos reales, así como los que versan sobre el estado y condición de las personas. Sólo pueden conocer de la jurisdicción familiar, del matrimonio por usos y costumbres, de la separación, de la custodia de los hijos y conciliación (art. 64); de la mediación y conciliación de asuntos mercantiles con el límite de cuantía antes señalada (art. 65), de asuntos penales, cuando la sanción no exceda de un año (art. 66), aplicar usos, costumbres, tradiciones y prácticas jurídicas, previa aceptación de las partes (art. 67). Así como los jueces deberán acreditar el dominio de la lengua (68), durarán tres años en su cargo o ratificación (art 69)³⁵⁶ y acatarán las reglas y procedimientos establecidos en la Ley de Justicia Comunal del Estado de Michoacán de Ocampo.³⁵⁷

Por ahora, sólo se han establecido dos juzgados de este tipo, uno en Coahuayana de Hidalgo, para atender el área de la región costa-sierra Nahua (comunidades de Ashotán, Aquila, Chiniquila, Hutzontla, Ostula, Coíre y Pómaro), y otro en Uruapan, para atender, se supone, a las cuatro regiones del pueblo *p'urhépecha* (meseta, lago, cañada y ciénega), que en la práctica es difícil que se abarquen todas las comunidades. De manera que hacen falta dichos juzgados en la región oriente con los pueblos Mazahua y Otomí. Por lo que sugerimos que éstos juzgados deben estar en los contextos realmente comunitarios indígenas, es decir, deben regresar a todas aquellas comunidades indígenas que así se reivindiquen; posiblemente fusionándose con los Juzgados de Tenencia que siguen vigentes en las comunidades (independientemente de la reforma realizada), ya que el objetivo principal de la innovación, consistía en que éstos Juzgados de Tenencia debían tener un rango mayor al

³⁵⁵ Decreto de reforma constitucional publicada en el Periódico Oficial del Estado, el día 23 de mayo del 2006.

³⁵⁶ Véase, *Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Michoacán de Ocampo*. Decreto de reforma publicado en el Periódico Oficial del Estado, el 15 de febrero de 2007.

³⁵⁷ Véase, *Ley de Justicia Comunal del Estado de Michoacán de Ocampo*. Decreto publicado en el Periódico Oficial del Estado, el día 8 de mayo de 2007.

pasar a ser Juzgados Comunales. Por ende, contar con mayores competencias en cuantía, territorio y materia que las contenidas en los viejos ordenamientos legales citados. También se previó que este tipo de Juzgados Comunales deberían irse implementando e instalando paulatinamente en cada una de las regiones y comunidades indígenas así determinadas por el Poder Judicial, las Comunidades Indígenas y las instancias gubernamentales.³⁵⁸

Logramos insertar una propuesta conforme el planteamiento que se hace en el párrafo anterior dentro de la reforma del artículo 3º de la Constitución Política del Estado de Michoacán, para precisar que en el ejercicio de la libre determinación y autonomía se reconozca la posibilidad de la plena jurisdicción indígena en su sentido más específico; es decir, que se respeten a las autoridades tradicionales encargadas de impartir o mediar justicia al interior de sus comunidades y la aplicación de los sistemas normativos indígenas, con ciertas dimensiones en las competencias y facultades.³⁵⁹ Ya que en la práctica los Juzgados de Tenencia siguen vigentes, quedando como instancias tradicionales que atienden asuntos y conflictos sobre problemas diversos como la tenencia de la tierra, manejo de recursos naturales, manejo y usufructo de solares urbanos, de las áreas de uso común, del parcelamiento de hecho, de los asuntos civiles (sobre inmuebles, sucesión, matrimonio, filiación, alimentos, contratos etc.); así como los asuntos mercantiles, laborales y penales de cuantías y sanciones significativamente importantes, a través de la *jurámutspekua wandáskukata ka jurámukata jimbo – mediación con base a los principios rectores y normatividad de la comunidad*. Cimientos de la práctica de un sistema normativo *p'urhépecha*. Tema que se aborda, detalladamente en los primeros apartados del capítulo cuarto, bajo el tema *jurámukata - orden normativo de la cultura p'urhépecha*.

³⁵⁸ Desde el proceso de selección del personal para los primeros y únicos dos Juzgados Comunales en el Estado, tuvimos a bien sugerir por oficio esta recomendación; como Jefe del Departamento de Atención Jurídica de la extinta CIAPI; como evaluador en conocimientos de Derecho, lenguas indígenas y sistemas normativos internos; así como capacitador de los candidatos a jueces en el concurso de oposición. Misma que se ha ignorado por el Consejo del Poder Judicial del Estado de Michoacán. (Oficio que obra en expedientes).

³⁵⁹ Véase, Artículo 3º fracción II de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán. Decreto de reforma publicado, el día 16 de marzo de 2012. Proceso de legislación que se logró después de 10 años de consultas y controversias en el proceso legislativo. Proceso que tuvimos a bien participar como asesor de los pueblos indígenas ante el Congreso del Estado de Michoacán.

III. *Jurámukua*. Modelo para la libre determinación y autonomía

3.1. Exclusión de la autoridad y gobierno indígena

No hay capacidad humana que nos pueda sintetizar los acontecimientos históricos desde el tiempo de la invasión europea en América (1492) a nuestros días, por ello, nos proponemos invocar solamente algunas referencias de la historia del derecho, para señalar que ha sido nula o negada la consideración e inclusión de los pueblos indígenas en el proceso de construcción del Estado-nación mexicano. A pesar que la propia Corona española por Real cédula del 20 de junio de 1500 condenó las prácticas esclavistas de Colón en las Antillas, declarando que los indios debían ser considerados como vasallos, no operó en la práctica. En 1524, las nuevas leyes establecieron que sólo podían ser sometidos a la esclavitud los negros y únicamente los indios rebeldes a la dominación española; disposiciones legales que tampoco tuvieron eficacia en la realidad del nuevo mundo.³⁶⁰

El autor Alfonso Noriega Cantú, en la búsqueda de antecedentes del derecho mexicano, señala en su tesis que el origen de las declaraciones de derechos humanos en nuestro país se inicia con la Bula emitida por el Papa Paulo III, *Sublimis Deus*, del 2 de junio de 1537, en donde se estableció:

...que éstos [los indios] debían ser tratados como seres capaces de recibir la fe de Cristo, y por lo tanto debían ser tratados como verdaderos hombres, a quienes no se les puede privar de su libertad de del dominio de sus cosas y, aún más, pueden libre y lícitamente estar en posesión y gozar del dominio y libertad, y no se les debe de reducir a esclavitud...³⁶¹

Por lo que, existieron tendencias por defender derechos de los indios en aquella época, pero no contribuyeron mucho para cambiar la situación de esclavitud. Así, el afán de dominio y adoctrinamiento cristiano sobre las naciones indígenas condujo a los españoles a implementar diversas formas jurídicas y políticas de subyugación. Para eso sirvieron las primeras figuras como las encomiendas y los corregimientos como formas de esclavitud y

³⁶⁰ Véase, J. M. Capdequi. *El Estado español en las Indias*. 2ª edición México. FCE 1946. Pp. 34 -38.

³⁶¹ Alfonso Noriega Cantú. *Los Derechos Humanos en México y problemas actuales que se plantean*. P. 402.

explotación plena contra los naturales y de sus territorios a favor de los particulares criollos y peninsulares.

El licenciado Tello de Sandoval sugirió algunas ideas para establecer una buena vinculación con los naturales: "...los pueblos de indios de cada provincia se gobiernen por sus alcaldes indios y regidores elegidos en cada un año y confirmados por el Audiencia Real."³⁶² También propuso eliminar cualquier intermediario novohispano entre el rey y sus súbditos indígenas y poner en manos de estos últimos el gobierno local de sus pueblos y la jurisdicción en primera instancia porque la recaudación, tributación y políticas hacendarias no resultaban eficaces para la Corona por motivos de corrupción, desobediencia y adjudicación de sendas provincias que ofendían al soberano. Desde entonces surgen las ideas de autogobiernos indígenas que tuvieran relación directa con la Corona. Por otro lado, la institución medieval de los cabildos se trasladó desde el inicio de la colonización exclusivamente para los asentamientos hispanos.³⁶³ Figuraron en ese tiempo, los dos tipos de repúblicas la de españoles y la de indios como instituciones político-administrativas. Sin embargo, el proyecto inicial de la reina Isabel, esposa de Carlos I de España, a lo largo de su regencia en la década de los 1530 consistía en que los españoles e indios se uniesen y formasen juntos una sola república con la participación de algunos indígenas en la administración local; a pesar de ello, ante diversos inconvenientes, se optó por la formación de la república de indios, he aquí algunos argumentos:

...muchas veces se platican cosas que tocan a indios, que no conviene que ellos las sepan, y porque al presente no harían otro provecho sino saber las burlerías que pasan sobre las elecciones de alcaldes y de lo que allí se provee, en los cuales habían de votar; y porque entre sí tienen mejor orden de elegir oficiales, no conviene que sepan la mala que entre españoles hay.³⁶⁴

³⁶² Miembro del Concejo de Indias enviado a México para inspeccionar la administración novohispana y aplicar las leyes nuevas para el buen gobierno, durante su estancia en la Nueva España, fue convenciéndose de la idea de una república de indios."Carta del licenciado Tello de Sandoval al príncipe Felipe", México, a 19 de septiembre de 1545, en Paso y Troncoso, *Epistolario*, tomo IV, p. 214.

³⁶³ Sobre los cabildos españoles. Véase, J. H. Elliott. "España y América en los siglos XVI y XVII" en Leslie Bethel editor, *Historia de América Latina*. Traducción al castellano por Antonio de Acosta. Editorial Crítica, Barcelona, 1990, vol. 2. Pp. 12 y 13.

³⁶⁴ Carta de Ramírez de Fuenleal, sin fecha, en Paso y Troncoso. *Epistolario de Nueva España*. Tomo XV, p. 164. También citada por Constantino Bayle. en "*Los cabildos seculares en la América Española*". Sapientia, Madrid, 1952, p. 365.

El 14 de agosto de 1531 el oidor Vasco de Quiroga envió al Concejo de Indias una carta para proponerle el establecimiento de las repúblicas de indios:

Ciertas poblaciones nuevas de indios que conviene mucho hacerse, que estén apartadas de las viejas, para allí asentar a los indios que desde muchachos se crían (...) en los monasterios, de los cuales hay mucho número de ellos y entonces ya eran buenos cristianos y casados. Con ellos se podrían hacer nuevas repúblicas.³⁶⁵

Fue el virrey Antonio de Mendoza quien estableció los primeros cabildos en pueblos de indios y defendió esta medida porque tomó con seriedad el decreto de que los indios eran vasallos directos del rey y, por ello, la concesión de un espacio de autogobierno a nivel local, limitando el poder de los encomenderos al ámbito económico; además, estaba en contra de los corregimientos, ya que consideraba que los criollos no debían asumir funciones jurisdiccionales sobre los indios, pues los alcaldes mayores de las provincias deberían ser enviados de España.³⁶⁶ Así, Vasco de Quiroga tomó la experiencia de los naturales y su sistema político, y comenzó con la tradición de efectuar elecciones en la administración de sus pueblos hospitales, que deberían ser repúblicas bien ordenadas en que los alcaldes y regidores serían elegidos por los indios y actuarían bajo la tutela de un religioso y un corregidor español.³⁶⁷

Por otro lado, la cédula Real fechada en Valladolid el 9 de octubre de 1549, señala las etapas para la organización de los pueblos de indios. El primer paso consistía en agrupar las casas y formar pueblos grandes, creando asentamientos humanos para las siguientes finalidades: mejor control del gobierno local, la aplicación de las leyes estatales, mejor recaudación hacendaria y la evangelización. Lo anterior, adoptando las instituciones castellanas del cabildo, sin poder legislativo, con la figura de alguaciles para ejecutar órdenes

³⁶⁵ Carta al Consejo de Indias, México, 14 de agosto de 1531, en Rafael Aguayo Spancer. "Don Vasco de Quiroga, pensamiento jurídico". Revisión y actualización de José Luis Soberanes. Ed. Porrúa, México, 1986. Pp. 73-80.

³⁶⁶ *Relación de Antonio de Mendoza a Luis de Velasco*. En Lewis Hanke, "Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria". México, Atlas, Madrid 1976. Tomo I, p. 49.

³⁶⁷ Véase, Vasco de Quiroga. "Información en Derecho". Edición de Paz Serrano Gassent, en "La Utopía en América". Historia 16, Madrid 1992 (Crónicas de América, 73). Pp. 63-248. En esta edición los pasajes en latín se transfirieron en las notas y traducidas en castellano.

de aprehensión y la cárcel, y con mercados y plazas para el mantenimiento de caminantes españoles, con alcaldes y regidores para los asuntos civiles y sacerdotes para los asuntos religiosos.³⁶⁸ Se entiende que la república constituida en la comunidad de indios abrazó los siguientes aspectos: la organización política, religiosa, económica y jurisdiccional, a través de las denominaciones indistintas de común, pueblo o república sujetas a cabeceras con dos alcaldes y tres o cuatro regidores.

La república de indios, a pesar de que fueron instituidas en su momento como último eslabón indispensable para completar a nivel local (el sistema de control oficial), mantuvo unidos por mucho tiempo a los pueblos indios. Además, aunque sólo fueran buenas voluntades, el Rey Carlos II promulgó en el año de 1681 la conjugación de todas las disposiciones en un solo cuerpo legal la *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias*, que versa sobre diversas materias a favor de los indios del nuevo mundo. Por ejemplo, algunos derechos fundamentales estipulados: la regulación jurídica de la familia (libertad de matrimonio), la condición jurídica de la mujer, el derecho de propiedad y a la sucesión de herencia, y la propiedad de las tierras, la dotación de tierras, aguas, montes y la prohibición de despojo de tierras.³⁶⁹

Pero lamentablemente la república de indios sucumbió ante la Constitución española de 1812 (de Cádiz)³⁷⁰ que entró en vigencia en México el 30 de septiembre del mismo año y duró hasta 1821. En ésta los pueblos se definieron como entidades territoriales en las que, de haber mil o más habitantes, debía erigirse ayuntamiento como nueva entidad jurídica, finiquitándose las funciones político-administrativas de las repúblicas de indios, así los cabildos se convirtieron como base y origen del municipio de hoy.³⁷¹ Para conocer su tendencia de pensamiento dominante y excluyente, basta tomar en cuenta que no abolió la

³⁶⁸ Cédula Real, Valladolid a 9 de octubre de 1549, en AGI, Guatemala, leg. 402. Libro 3. La Cédula fue firmada por los reyes de Bohemia, entonces regente de España: Maximiliano futuro emperador de Alemania y sobrino de Carlos V. Entre los firmantes del Consejo de Indias figura además el licenciado Tello Sandoval, promotor de los cabildos indígenas. Copia y transcripción en Gudrun Lenkersdorf *"Repúblicas de Indios"*. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI. Plaza y Valdés, 1ª edición junio de 2010; México D.F. Pp. 62-66

³⁶⁹ *Las Leyes de Indias antología de la Recopilación de 1681*, selección, estudio introductorio y notas de Alberto Sarmiento Donate, México, SEP, 1988 (Libro Sexto, Título Primero, De los indios) P. 175

³⁷⁰ La Constitución Política de la Monarquía Española, promulgada en Cádiz el 19 de marzo de 1812.

³⁷¹ Véase, Brigitte Boehm de Lameiras (coord.) *El municipio en México*. Pp. 51, 55-57.

esclavitud de los naturales, pues el artículo 5º establecía: “Son españoles: Primero: Todos los hombres libres nacidos y avecinados en los dominios de España y los hijos de éstos.”³⁷²

Por hombres libres, además de presuponer la existencia de prácticas esclavistas, se considera que sólo lo eran los españoles y los hijos de ellos, así como otros extranjeros europeos y norteamericanos. Este fue uno de los múltiples factores que influyeron para que lo criollos buscaran la invención de una propia nacionalidad y promover la independencia, en donde los principios de libertad del individuo, que a su vez implicaba la igualdad jurídica, condujo a Miguel Hidalgo y Costilla a proclamar la abolición de la esclavitud en Valladolid (Morelia) para la provincia de Michoacán y posteriormente en Guadalajara para toda la Nación.³⁷³ Por su parte, José María Morelos y Pavón presentó en el Congreso de Chilpancingo (14 de septiembre de 1813) *Los sentimientos de la nación* (23 puntos) y emitió el *Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana*, que preparó la Constitución de 1814 de Apatzingán, el primer documento de carácter constitucional elaborado en México y el primero en formular un catálogo de derechos del hombre fundados en una tesis democrática y liberal. Por ejemplo, la prohibición de la esclavitud y desaparición de la división en castas, prohibición de la tortura, derecho a la propiedad privada, inviolabilidad del domicilio, entre otros.³⁷⁴

La Constitución Federal de 1824, sin un catálogo de derechos, sólo reafirma la intolerancia religiosa, el derecho a la educación, pero no la libertad de enseñanza, a la propiedad privada y la igualdad de los hombres ante la ley, entre otros.³⁷⁵ La Constitución de 1836, una constitución centralista, exigía una renta anual de cien pesos para todo aquel mexicano que aspirase a la categoría de ciudadano, de igual forma para ocupar cargos de diputación y senadurías no debía percibir de cuatro mil pesos anuales. Las 7 Leyes Constitucionales establecieron una serie de disposiciones absurdas en torno a las suspensiones de los derechos de ciudadanía, en las cuales no participaban sirvientes domésticos y aquellas personas que no supieran leer ni escribir. Mario de la Cueva considera

³⁷² Alejandro Hernández Sánchez, *Las Cortes de Cádiz. Los Derechos del pueblo mexicano*. México a través de sus Constituciones. Porrúa, 1978, tomo XIII. P. 213.

³⁷³ Jorge Sayeg Helú. *Instituciones de derecho constitucional mexicano*, México, Porrúa, 1987. P. 113.

³⁷⁴ Alfonso Noriega Cantú. *Las ideas jurídicas políticas que inspiraran las Declaraciones de Derechos en las diversas Constituciones mexicanas*, veinte años de evolución de los Derechos Humanos. México, UNAM, 1974, p. 77.

³⁷⁵ Isidro Montiel y Duarte. *Estudio sobre garantías individuales*. P. 505

la Constitución de 1836 como una constitución aristocrática y unitaria, destinada al mantenimiento de los fueros privilegiados de ciertas clases sociales.³⁷⁶

Por su parte, la Constitución de 1857, únicamente se centra a la protección de los derechos liberales, de igualdad, la libertad y por ende la abolición de la esclavitud, el desconocimiento de los títulos de nobleza y de las prerrogativas u honores hereditarios.³⁷⁷ En esta fase, las demandas de los pueblos indígenas se abordaron sólo como simples reclamos de restitución de tierras y como derechos de jornaleros de campo, que por supuesto fueron ignorados. Así, las antiguas repúblicas de indios formalmente se municipalizan y simplemente se les sujeta a un nuevo esquema de dominación que hasta hoy sigue vigente a través de la subordinación ante los municipios. De esta manera, para la abolición de toda forma de gobierno local indígena se aplicaron la “Leyes de Desamortización”, el reparto o la expropiación de los bienes y tierras comunales, perdiendo toda forma de personalidad jurídica que inició, en el caso de Michoacán, con la aplicación de la ley federal del 26 de junio de 1856, conocida como *Ley Lerdo*. Para las comunidades que sobrevivieron por autodefensa, permanecieron como comunidades de hecho y no de derecho durante el resto del siglo XIX y gran parte del siglo XX.³⁷⁸ Adicionando que aún existen muchas comunidades sin título legal alguno bajo el régimen agrario vigente.

Finalmente la Constitución vigente, promulgada el 5 de febrero de 1917 en Querétaro, recogió el tema de los pueblos indígenas como una cuestión agraria y de manejo de los recursos naturales como parte de los derechos sociales, siendo el Diputado Francisco J. Mújica el máximo expositor y defensor del contenido del artículo 27 y de los temas de restitución, reconocimiento y titulación de tierras comunales a los núcleos agrarios, así como la dotación de tierras a los campesinos como acciones para la justicia social, frutos del movimiento armado iniciado en 1910.³⁷⁹ Sería hasta en 1992 cuando se adicionara un primer párrafo al artículo 4º de la Constitución (hoy derogado) que señalaba la composición pluricultural de la nación mexicana y algunos derechos de carácter cultural y agrarios de los pueblos indígenas, sin hacer mención alguna del reconocimiento a los gobiernos indígenas.

³⁷⁶ Mario de la Cueva. *El constitucionalismo a mediados del siglo XIX*. Tomo II. P.1255

³⁷⁷ J. Manuel Villalpando C. *El sistema jurídico del segundo imperio*. P. 75.

³⁷⁸ Moisés Franco Mendoza. “El gobierno comunal-municipal entre los p’urhépecha”, en Carlos Paredes, *Autoridad y Gobierno Indígena*, op. cit., p. 559

³⁷⁹ Miguel de la Madrid Hurtado, *Proyecto de Constitución propuesto por Carranza*, en Diario de Debates. Pp. 503-532.

Después de la insurrección armada del EZLN (1o de enero de 1994), que sigue vigente en el Estado de Chiapas con temores, contradicciones e imprecisiones, se ha realizado una reforma constitucional en la que se reconoce parcialmente el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación a través de la autonomía, cuyas disposiciones obligan a diseñar las estrategias jurídicas, políticas, culturales y económicas para que sea posible la reconstitución de los gobiernos locales indígenas.³⁸⁰

3.2. *Jurámukurhikua* - el autogobierno

Del concepto *jurámukua* viene el término *jurámukurhikua* que significa *gobernarse por sí mismo el pueblo o comunidad*, equivalente a la idea de autogobierno. Hemos dicho que *jurámukua*, en cuanto gobernanza, se puede desplegar en sus ámbitos comunales, regionales y nacional indígena al tratarse de un principio práctico; por lo tanto, en dichos ámbitos se desarrolla el *jurámukurhikua – autogobierno p'urhépecha*. Pero este autogobierno tiene algunos aspectos particulares muy importantes a considerar: a) es un esquema de gobernanza que sobrevive bajo opresión, es decir, por tratarse de la organización de un pueblo originario en subyugación, tiene diversos impedimentos para su pleno desarrollo; b) no trasciende más allá de la tolerancia del sistema estatal, c) no le queda otra posibilidad, más que sobrevivir desde sus ámbitos de recreación. De esta manera, tiene sentido el gobernarse por sí mismo el pueblo, no sólo por la aspiración de autonomía como capacidad y libertad para determinar su condición política, social, económica y cultural, sino por la práctica ya experimentada de que es la única forma de resistir la dominación; una forma de marcar los límites políticos, como gobiernos locales ante el Estado, así como los límites culturales ante las demás sociedades diferentes porque es una de las estrategias probadas para pervivir en el tiempo y espacio recreando y prolongando la tradición de la cultura *p'urhépecha*. Por ejemplo, actualmente para afrontar y sobrevivir en la globalización.

Esta convicción de gobernarse por sí mismo el pueblo se complementa con la idea de autonomía que posee por lo menos dos sentidos: el primero, en su contexto interno es una construcción social propia que determina el ejercicio del saber gobernarse desde sí y para sí

³⁸⁰ Véase, Decreto de Reforma Constitucional de los Artículos 2º y otros, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, publicado en el Diario Oficial de la Federación, de fecha 14 de agosto de 2001

mismo, persiguiendo el bien para la persona y la colectividad, así como proyectando su prolongación como cultura. Con este principio podríamos identificar aquel elemento que señala Ronald Dworkin como la “concepción sustantiva”, capacidad y compromiso moral que tiene toda persona y cultura para opinar y definir acerca de los fines de la vida y la buena vida, pero que el Estado y Derecho liberal no deben considerar porque tienen que ser neutrales.³⁸¹ De esta manera, *jurámukurhikua* es una concepción sustantiva propia del pueblo *p’urhépecha*, cuyo ejercicio del autogobierno está fundado por los fines de la vida y la buena vida que se determinan desde la cosmogonía cultural originaria, expresada con la idea *sesi irekua – saber o buen vivir*. Una concepción sustantiva que sí se abraza por su sistema de organización, gobernación y normatividad autónoma llamada *jurámukurhikua*.

El segundo punto es una dimensión externa del concepto, que no hay que confundirlo con las ideas de desobediencia (no alienación), aislamiento o separación, como en la expresión ordinaria se pretende orientar en la opinión política. *Jurámukurhikua* también puede ser equivalente al principio de autonomía en tanto ejercicio del derecho a la libre determinación a través de su propio sistema de organización política, económica, social y cultural para el desarrollo y la pervivencia de la nación *p’urhépecha*. *Jurámukurhikua* puede fundamentar esa aspiración de la libre determinación bajo los propios valores, capacidades, intereses y concepciones del saber o buen vivir dentro del cual se configura el saber gobernarse. Por supuesto, con vinculación intercultural normativa, política y social bajo el respeto, armonía y reciprocidad en la pluralidad de gobiernos, autoridades y sistemas políticos.

A pesar de los diversos regímenes impuestos a los pueblos originarios, los mismos en que ha transitado el Estado mexicano, es admirable percibir que *jurámukurhikua*, en tanto concepción y ejercicio de gobernarse para el buen vivir, continúa fundamentando los gobiernos locales que de facto se mantienen vigentes en las regiones y comunidades indígenas; sistemas de organización política que de manera alterna perviven independientemente de la existencia de leyes y otras formas de gobierno estatistas como la federación, la entidad federativa y el municipio. Estructuras de gobernación de herencia

³⁸¹ En sus argumentos del por qué una sociedad y Estado liberal no adopta ninguna concepción sustantiva, ya que solamente tiene el sólido compromiso de procedimiento, que es el de fijar derechos individuales iguales y equitativos para todos, independientemente de los fines de cada persona o sociedad. Véase, Ronald Dworkin. *Taking Rights Seriously* (Londres, 1977), traducción al castellano *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel. S.A. 1995.

ancestral indígena e hispana que, a través del tiempo, han logrado mantener con estrategias prácticas la organización comunitaria con identidad cultural, sustentadas desde las experiencias vividas y desde los propios universales que hemos replanteando en este trabajo.

Jurámukurhikua tiene sus propios argumentos en el pensamiento originario, pues es un principio que forma parte de la tradición *p'urhépecha* con estructura ideológica y práctica que pervive en condiciones de subyugación y demanda su reconocimiento. Así se expresa en la opinión de sus comuneros:

Jurájkupirindijsinia turhisīcha juchári xīranguanī ka surukuani chúnkumansī, eska ná jindeeka juchari túa anapu jakájkukua

Ya deberían dejarnos los turhisī seguir nuestra raíz y guía de vida y conocimientos, conforme a lo que han sido nuestras antiguas creencias.³⁸²

Nuestro interlocutor en el tema, *tatá* Atilano López, nos dice que no es condición adecuada para el pueblo *p'urhépecha* estar o seguir bajo el paternalismo, que el interés *p'urhépecha* realmente radica en que la cultura dominante permita decidir a las comunidades porque, aún y con la presencia de instituciones gubernamentales, religiosas, educativas, políticas y culturales en las comunidades, no se les considera su opinión y propuestas para mejorar las condiciones de vida, pues no existe una verdadera relación armónica con las instituciones de la sociedad mayoritaria. Pero, afortunadamente, no están aniquiladas totalmente las nociones de lo sagrado y de lo propio de la cultura *p'urhépecha*. Lo que se llama *juchári jakájkukuecha* - *nuestras creencias, convicciones y aspiraciones* son los elementos cosmogónicos que fortalecen la continuidad de la tradición originaria.

Este es pensamiento de los mayores, el de seguir reinterpretando y recreando la propia *jakájkukua* en tanto creencias sobre lo sagrado y de los mitos fundatorios; por ejemplo la concepción de *kuerájperi* que son las ideas sobre la madre naturaleza como fuerza liberadora de vida, representan la posición espiritual en *jurámukurhikua*. Una espiritualidad que no se ha abandonado totalmente, de donde emerge la fuerza y capacidad de sobrevivencia cuando de ella surgen valores como la *tekaantskua* – *resistencia*, por señalar

³⁸² Entrevista al *Tatá k'eri* Atilano López, *pireri* - cantor de la Comunidad *p'urhépecha* de Jarácuaro - *Xarhákuarhu*. Asamblea general de comuneros, 20 de junio de 2012.

alguno. El anterior es un valor que dirige algunos aspectos del ser indígena, guiando la conducta con cierta deducción en el vivir ante la dominación, a través de las siguientes experiencias: *pínasku tekaantani* - resistir en silencio, *úparini tekaantani* - resistir creando, trabajando, *tekaantani kurhándeparini* - resistir aun obedeciendo lo ajeno, *tekáantani arhínchanhaparini* - resistir aún y ante la discriminación negativa, *tekaantani míteparini eska no isiska ambe* - resistir haciendo lo que dicta el otro, sabiendo que su mandato es ajeno, que es una realidad que no es propia de él (del que lo impone) que sólo es imitación de otras realidades, que no reconoce lo propio, ni lo originario; cierta enajenación que impide una plena relación multicultural.

Frente esta injusta relación se han tenido que preparar los hombres y mujeres *p'urhépecha* a través de generaciones para saber actuar ante la sociedad *turhisí* – mestiza. Condición que también reta al otro a la reflexión, esperando que, posiblemente desde la razón y las ciencias sociales, se responda y supere la interrogante ¿por qué la ausencia de relación histórica entre la sociedad mayoritaria con las comunidades originarias? Afortunadamente y para bien de un discurso de la multiculturalidad, desde el pensamiento *p'urhépecha*, en la idea de *jurámukurhikua* yace una gran conciencia de humanismo, pues este mismo concepto de resistencia y autogobierno constituye o caracteriza las condiciones previas y necesaria para el diálogo y la conciliación entre los diferentes. *Tekaatsperantskua* - conciliación o avenencia es la capacidad humana de absolver, conciliar, aceptar y respetarse mutuamente con el buen pensamiento y acción. Como ejemplo, se cita el siguiente exhorto y criterio que se ha asumido frente a los históricos conflictos jurídicos por despojos e invasiones de tierras en contra de las comunidades indígenas: “Sándaru jurhímbekuesti tekaakuantani turhisíchani, ka erátsikua jingoni wandóskuarhinsí - es más armónico perdonar y respetar al otro, y buscar una conciliación a través de la contienda de ideas.”³⁸³

Esta postura de carácter moral, de no confrontación con el *turhisí* y la opción por el buen litigio desde las ideas, es la que debe prevalecer en la sociedad multicultural. El *erátsikuecheri uandóskurhikua* – diálogo de pensamientos debe anteponerse en las reflexiones y las políticas del reconocimiento, que implica respetar las voluntades de los pueblos que desean preservar de manera permanente sus culturas. Un reconocimiento que

³⁸³ Entrevista con Tatá Juan Chávez, *k'eri jánhaskati* – sabio dirigente, ex Representante de Bienes Comunales de la Comunidad de Nurío, Municipio de Paracho. Asamblea General de Comuneros del 24 de julio de 2012. Finado el día 3 de junio 2012. www.enlacezapatista.ezln.org.mx.

no se trata de acciones públicas compensatorias o de igualación. De esta manera, para el caso particular del pueblo *p'urhépecha*, el discurso de la libre determinación y autonomía indígena posiblemente debe fundamentarse en este principio de *jurámukurhikua* para que se entiendan y sostengan mejor las justificaciones del por qué, para qué y cómo es posible el ejercicio de gobierno interno de las comunidades, regiones y naciones indígenas; y así, se evite suplantar, copiar o imitar ideas y estrategias, que no estén acorde a los contextos y realidades de los gobiernos locales indígenas.

De esta manera, *jurámukurhikua* se puede practicar y extender en varias formas, grados y rasgos específicos del autogobierno y autonomía indígena, dependiendo las medidas, la orientación política y el sistema democrático de vanguardia que se desarrolle como vía para la construcción del Estado plurinacional, del que habla Díaz Polanco.³⁸⁴ Lo anterior, para superar las condiciones de subyugación y el indigenismo de convalecencia y compensación, así como para superar el antagonismo y la fragmentación social que ha orillado a las comunidades indígenas a implementar estrategias de autodefensa, ante la violencia institucional y de los poderes fácticos; como acontece en la nación *p'urhépecha* (comunidad de Cherán) y la nación *Nahua* (comunidad de Ostula) del Estado de Michoacán.³⁸⁵ Por ahora, consideramos que estos son los retos que debe asumir la sociedad multicultural mexicana y latinoamericana, tarea que le corresponde a la generación actual.

³⁸⁴ Los rasgos específicos de la autonomía estarán determinados, de una parte, por la naturaleza histórica de la colectividad que la ejercerá, en tanto esta será el sujeto social que, con su acción, a fin de cuentas la convertirá en realidad histórica, y le dará vida cotidiana; y de otra, por el carácter sociopolítico del régimen estatal-nacional, en que cobrará existencia institucional y práctica, por cuanto la profundidad de las conquistas, las facultades asignadas y, en suma, el grado de autogobierno reconocido, en su despliegue concreto dependerá en gran medida de la orientación política y el sistema democrático vigentes. Véase, Héctor Díaz Polanco, *Autonomía Regional: La libre determinación de los pueblos indios*. Pp. 123-130.

³⁸⁵ La comunidad de Ostula del pueblo *Nahua*, inició el movimiento de recuperación de tierras en contra de los pequeños propietarios, el 9 de junio de 2009. Problema que sigue latente, y que ha cobrado ya, más de 30 comuneros asesinados ante la confrontación con los paramilitares y la delincuencia organizada. Por su parte, Cherán inicio su proceso de autodefensa el 15 de abril de 2001, desde una estrategia de barricadas al autogobierno. www.desinformemonos.org/2012/02/cheran-2/ y www.movimientoporlapaz.mx/tag/santa-maria-ostula/.

3.3. *Ch'erani anapu ireteri jurámukua* - Proyecto de Autogobierno de Cherán

El 15 de abril de 2011, la comunidad de Cherán emprendió las acciones de autodefensa en contra de los taladores clandestinos y la delincuencia organizada para la protección de sus recursos naturales y territorio comunal. Sin habérselo propuesto como proyecto y dadas las circunstancias coyunturales de carácter político, actualmente ensaya una nueva forma de gobierno, con enfoque *p'urhépecha* e intercultural.

a) *Jurámukata* - normatividad interna

Una nueva forma de gobierno municipal-comunal con fundamentos del pensamiento *p'urhépecha* requiere de la recuperación, conocimiento y práctica de la normatividad comunitaria de tradición oral; lo que debe ocurrir en Cherán para que logren su objetivo. Ante la necesidad de definición y descripción de los llamados “usos y costumbres” indígenas, a través de los cuales se aspira reivindicar una forma diferente de elección, organización y ejercicio de gobierno, es decir, frente al sistema estatal de partidos políticos rescatar el sistema normativo *p'urhépecha*, la primera interrogante que se planteó fue *¿Mítinhaskitaru nákiski Ch'erani k'eri anapu iréteri jurámukata – se conoce y ejerce aún la normatividad de la comunidad de Cherán?* Ante el abandono de la lengua originaria y la práctica de organización tradicional, la respuesta no fue favorable en dicho momento, por lo que se consideró revalorar la sabiduría de los mayores (hombres y mujeres) hablantes de la lengua, quienes desde las asambleas de los barrios, bajo una interpretación intercultural y bilingüe, aportaron sus concepciones. Ejemplo, *tatá* Francisco Fabián Huaroco persona mayor, campesino, con cierta investidura moral, describió con sus palabras:

Iréteri jurámukua, menkueni jasisti eska ma anhátapu xararini, winhápiti niniata ma jatanhini - ka ireta jimbo k'eri jánhaskaticha ma; imani wirhindasindi teruaata ka chesī - ireta jimbo orhéjtsikukuecha ka jarhóajpiricha; ka t'apuru isi teparhati xarhíandipuecha – ireta jimbo wapátsikuecha ka tángurhikuecha; wani s'irangua jingoni jupítsikuarhisīndi – ireta jimbo jindestiksī erátsikua Uandáskukatecha; tsiparhusīndi, p'úkurhusīndi ka tsiwárákurhintasīndi méndaru tsikintani surukua jurájkuparini – ireta jimbo irerpisīndi, jurámutspisīndi, jánhastpisīndi

ka eratsinhatasīndi ka wandáskunhantani surukuani; yamindu indé ambe tángurhikua jindesti imeeri winhápkua – ireta jimbo k'uiripuecheri k'eri tángurhikua jindesti winhápkua.

El gobierno comunal tiene al igual que un árbol de roble añejo, en el centro un fuerte núcleo / corazón – en la comunidad un concejo mayor de sabios; alrededor del núcleo las fibras y la corteza que le dan forma - en la comunidad las autoridades, cargos y comisiones; por sus cuatro lados fuertes ramas – en la comunidad los barrios y sus asambleas, las instituciones civiles, agrarias y religiosas; se sostiene con unas raíces fuertes bien agarradas de la tierra – en la comunidad sus principios y valores; florece, da fruto y vuelve a germinar su semilla en prolongación – en la comunidad guía la vida, organización, normatividad y el pensamiento que se reproduce en la tradición; todos sus elementos reunidos, conforman su fortaleza – en la comunidad la asamblea general de comuneros, es su fortaleza.³⁸⁶

Partiendo de esa noción y de las experiencias de los mayores, podemos precisar con claridad que los “usos y costumbres” requieren ser fundamentados desde la recuperación de conocimiento sobre las *jurhimbekua jurámukatecha* – reglas de gobernanza, las cuales se componen por lo menos con tres elementos: 1) *jurámukua xanhátakuecha*, los procedimientos para los nombramientos (elecciones) y toma de decisiones de la gobernanza comunal, 2) *jurámukua kantsákata*, instauración y mantenimiento de una estructura de gobierno comunal conformado por instituciones u órganos internos; y 3) *jurámukua jánhaskakuecha*, que es la concepción y ejercicio de los principios y valores del pensamiento *p'urhépecha* que fundamentan el gobierno tradicional *p'urhépecha*. Con estos elementos básicos, además del previo ejercicio de análisis y consenso en los cuatro barrios de la comunidad, se formuló un manual con el título *Ch'erani anapu ireteri jurámukua - gobierno de la comunidad de Cherán, Jurámukateri erójtakuecha - Manual de organización por “usos y costumbres”*. Documento base que sirvió para que los Diputados del Congreso del Estado de Michoacán (LXXII legislatura) y los Consejeros del Instituto Electoral de Michoacán (IEM) tuvieran claridad y convencimiento sobre el procedimiento de elección, órganos a elegir y la nueva forma de gobierno *p'urhépecha* a implementarse en Cherán. Con dicho trabajo se

³⁸⁶ Explicaciones que dieron los primeros integrantes del Concejo Mayor de Gobierno Comunal: Tatá Francisco Fabián Huaroco y Tatá Gabino Basilio Campos, representantes del barrio cuarto de *Parhikutini*, de la comunidad de Cherán. En la asamblea del barrio, 15 de diciembre de 2011.

admitió la viabilidad práctica de los “usos y costumbres”, esquema que actualmente está vigente.³⁸⁷

Por lo tanto, los “usos y costumbres” de la comunidad de Cherán se deben recuperar a través de la siguiente definición: son aquellos elementos de la normatividad *p’urhépecha* que rigen todos los aspectos de la convivencia social y política, es decir, las reglas que determinan el actuar de los comuneros en lo personal, familiar y en la vida social comunitaria; normas y principios que dirimen las controversias internas de carácter colectivo, familiar y personal. De otro modo, reglas que sustentan instituciones políticas, sociales, económicas y culturales de la comunidad que establecen procedimientos para la toma de decisiones y nombramientos para los cargos y responsabilidades, y principios que orientan los juicios de valoración ante los intereses a resolver, mediar y armonizar entre los habitantes de la comunidad. En este sentido, la noción *juchari jurámukata – nuestra normatividad* es un conocimiento vivencial de tradición oral, cuya postulación como sistema normativo *p’urhépecha* demanda su reivindicación y reconocimiento para su desarrollo.

b) *Jurámukua xanhátakuecha* - procedimientos

Ahora algunos aspectos abordaremos el primer de los tres elementos de la *jurámukua – gobernanza comunitaria*, el primero: *jurámukua xanhátakuecha – procedimientos de gobernanza*. Para ello es necesario tomar en cuenta que el ejercicio de la democracia participativa dentro de la comunidad de Cherán se articula en cuatro instancias de representación y toma de decisiones.

1) *Irétikuarhu wératini* - desde la pertenencia y ciudadanía comunitaria es el primero de ellos, pues el ámbito personal del *Cherani anapu iréti – ciudadano de la comunidad de Cherán*, no sólo indica el origen o lugar de nacimiento de la persona, sino la identidad y pertenencia a la comunidad, es decir, que independientemente de su residencia permanente o temporal en la comunidad, el *iréti* es aquel ciudadano de la comunidad que le asisten responsabilidades y merecimientos como parte de la población u originario del lugar, que

³⁸⁷ Véase, Celerino Felipe Cruz, *Ch’erani anapu ireteri jurámukua - Gobierno de la comunidad de Cherán, Jurámukateri erójtakuecha - Manual de organización por usos y costumbres*. Documento de difusión y análisis, producto del movimiento del 15 de abril de 2011. Diciembre de 2011, Centro de Estudios de la Cultura *P’urhépecha* UMSNH, General Casimiro Leco A.C. Fogata Morelia.

conoce bien, asume y respeta las *jurámukatecha – normas*, también sus *jurámutsperakuecha* - instituciones de gobierno interno, asumiendo los cargos y las responsabilidades que le correspondan.

Ireti es aquella persona que se autoidentifica y autoadscribe comunero de Cherán, cumpliendo con sus responsabilidades y gozando de los merecimientos; por ejemplo, para la posesión, uso y usufructo de los bienes de la comunidad (tierras, aguas, bosques y otros) ubicados en el territorio comunal se debe cumplir con ciertas obligaciones de ciudadanía. Así el sustantivo *ireti* (singular) e *ireticha* (plural) indica los que son originarios o los que viven y hacen comunidad. De esta manera la expresión *irétikuarhu uératini* significa que la participación comienza desde la investidura o calidad de comunero *p'urhépecha* adscrito a esta localidad.

Ireti (hombre o mujer) adquiere esta calidad a partir de que se convierte en jefe o jefa de familia porque en la comunidad el matrimonio no es un simple contrato de voluntades de carácter bilateral, sino que es considerado como una institución social de realización de las personas, ya que comienzan adquirir responsabilidades, obligaciones y, por ende, derechos. Por esta razón, independientemente de la edad, este es uno de los criterios básicos para que una persona sea considerada como ciudadano con obligaciones y derechos, con voz y voto y sujeto habilitado para ocupar cargos públicos. Por ello, fue una excepción y resultado de la voluntad de negociación política la aceptación por las partes (Comunidad de Cherán y el IEM) para que, en la consulta realizada por el Instituto Electoral de Michoacán, participaran todas las personas mayores de 18 años, independientemente de su estado civil.³⁸⁸ Criterio que también se respetó para los efectos de la elección de la autoridad del gobierno local por usos y costumbres, en cumplimiento del principio de democracia ordenado en la sentencia de la Sala Superior del Tribunal Electoral de la Federación.³⁸⁹

El punto de partida que tiene el *ireti* en su participación directa es desde la reunión de vecinos en la esquina de la cuadra o manzana en que vive. Por la condición de inseguridad y

³⁸⁸ Consulta realizada los días 13 y 18 de diciembre del 2011, para efectos de la toma de decisión por la población del municipio, si la elección de los integrantes del gobierno municipal se realizara por el sistema de partidos políticos o por el mecanismo de usos y costumbres. Donde se prefirió y determinó por la segunda opción.

³⁸⁹ Véase, Punto resolutivo segundo y considerando noveno de la sentencia del expediente SUP-JDC-9167/2011. *Juicio para la protección de los Derechos Político-electorales del Ciudadano*. De la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

la necesidad de vigilancia desarrolla su participación en primera instancia desde la fogata o la barricada que le corresponde atender.

2) *Uapátsekuarhu wératini* - desde la adscripción política del barrio es conocimiento de todos que la comunidad de Cherán está conformada por cuatro barrios: *jarhúkutini* - el lado de la orilla (poniente) y barrio primero, *kétsikua* - el lado de abajo (sur) y barrio segundo, *karháku* - el lado de arriba (norte) y barrio tercero, y *parhíkutini* – aquel lado de la barranca (oriente) y barrio cuarto. La máxima autoridad de cada barrio es la *uapátsekueri tángurikua* – la asamblea de barrio y constituye la segunda instancia de participación del *ireti*. Cada comunero, de acuerdo a su adscripción política y de residencia en un barrio, asume por lo tanto los derechos y obligaciones desde dicho gobierno; en la asamblea de barrio, los comuneros postulan sus ideas, sugieren las acciones y proponen las personas para los cargos y responsabilidades, con derecho a voz, voto y de ser electos para las responsabilidades.

De esta manera, la expresión *uapátsekuarhu wératini* indica que la ciudadanía que se ejerce de manera colectiva y amplia, es desde la *adscripción política del barrio* y su asamblea, instancia determinante en la toma de decisiones y nombramientos que legitiman la representación del barrio en la unidad comunal. Por esta razón se propuso que las consultas y la elección del Concejo Mayor de Gobierno Comunal³⁹⁰ por usos y costumbres con la mediación del Instituto Electoral de Michoacán se realizaran en las asambleas de barrio, no sólo por la importancia de la representatividad que tiene la gobernanza de los barrios, sino también por la simplificación operativa y práctica.

3) *K'eri jánhaskakuarhu uératini* - desde el Concejo Mayor de Gobierno Comunal se reivindicó una reminiscencia: la figura antigua del concejo prehispánico del imperio *Michoaque*, que se conformaba por el *Irecha* o *Cazonci* (gobernante), el *Petámuti* (sacerdote), el *Angápeti* (militar), el *uaxánuti* (mensajero ejecutor) y los *Acháecha* (señoríos). Retomando los ejemplos del antiguo Cabildo de la República de Indios. *K'eri jánhaskaticha* quiere decir *consejeros sabios*. Este Concejo integrado por 12 miembros con tres representantes por cada uno de los cuatro barrios son los que llevan la palabra de los habitantes de su barrio, expresando sus intereses, necesidades, situaciones, dificultades y asuntos de gobierno fundamentales para la comunidad. Este concejo valora los asuntos

³⁹⁰ Elección realizada en día 22 de enero de 2012.

postulados en cada barrio para ser planteados y atendidos en la asamblea general, unificando los criterios para el bien común. De esta manera, *k'eri jánhaskatichani jingoni* – es la representación y toma de decisiones desde la instancia del Concejo Mayor de Gobierno Comunal, en tanto órgano colegiado que tiene facultades de postular y ratificar los intereses de la gobernanza de los barrios. En esta instancia, los *k'eri jánhaskaticha* son los voceros y representantes de los *iréticha* y, además de ser autoridades morales, son los directos mandatarios de la máxima autoridad que es la asamblea comunal.

4) *K'eri tángurhikuarhu wératini* - desde la Asamblea Comunal, que es la cuarta instancia de participación y toma de decisiones de los *iréticha*. Es la máxima autoridad de la comunidad, la cual se integra por cada uno de los *iréticha* – comuneros hombres y mujeres de todos los barrios que, independientemente de sus representantes y voceros del Concejo Mayor de Gobierno Comunal, tienen representación personal y directa con derecho a voz y voto. Por principio de orden y para una buena gobernabilidad, la asamblea de la comunidad se aboca a ratificar, confirmar y dar fe pública de las postulaciones de ideas, sugerencias de acciones, acuerdos y propuestas de nombramientos emanados y consensados desde los barrios, cuando la dimensión de los asuntos así lo requiera. Así como determinar y definir los asuntos de interés general de la comunidad que considere el Concejo Mayor deban ser sometidos por el carácter del asunto o caso concreto. Por lo tanto, la expresión *k'eri tángurhikuarhu wératini* – es la toma de decisiones, deliberaciones y ratificaciones de los acuerdos desde la asamblea comunal.

c) Janhánharhperakuecha - Valores morales y políticos

Para la selección y nombramiento de los integrantes de cada uno de los órganos de representación y autoridad, el perfil de las personas a ocupar los cargos debe cubrir los siguientes aspectos morales y políticos de ciudadanía.

El primero de ello es ser *ánchikurhiti*, es decir, ser una persona trabajadora, que goza de reconocimiento moral, dado que cumple con sus responsabilidades de proveer los medios de subsistencia para su familia, destacado en los trabajos voluntarios y en las faenas obligatorias de su barrio, así como en las contribuciones económicas (cooperaciones) a favor de actividades, eventos, festividades y actos cívicos de la comunidad. Destacado en el

trabajo y desarrollo de algún conocimiento, arte, oficio o profesión con sentido y solidaridad comunitaria (no individualista).

En segundo lugar debe ser *jakájkuti*: persona que cree y asume ser *p'urhépecha*, que cree, pregona, obedece y respeta los elementos de la espiritualidad, historia y tradición cultural de su pueblo, que posee convicción y participa en las instituciones de su comunidad, que contribuye para lograr las aspiraciones inmediatas y futuras, participando en el destino su cultura *p'urhépecha*. El tercer requisito es ser *p'urhéjkuti*, una persona que cumple con sus responsabilidades de pertenencia a la comunidad de cultura con la función que le corresponde en la familia, en la colectividad y en la sociedad en general; así como luchador en todos los campos de conocimiento, oficio o profesión, y cumplidor con experiencia en la conducción de los asuntos públicos. El *p'urhéjkuti* es el experimentado en la lucha por la vida, defensa y resistencia cultural del pueblo *p'urhépecha*.

Kaxúmbeti es el cuarto aspecto que consiste en ser una persona con enorme autoridad moral por su experiencia, ejemplo de vida y conducta en sociedad, ya que posee conocimientos y ejerce las reglas de conducta social de la moralidad *p'urhépecha*. Una persona dignamente reconocida como honorable o respetable, ya sea mayor o de mediana edad, pero que muestra en los hechos los buenos modales de la vida personal y familiar, cubriendo cabalmente sus responsabilidades y roles de conducta en el sistema de parentesco y relación social dentro y fuera de la comunidad. La quinta condición es que sea *marhuátspeti*, una persona que ha contribuido a favor de la comunidad, que durante su vida ha ejercido la ciudadanía comunitaria a través de las encomiendas de servicio en su barrio y en la comunidad, sin deseo de poder y lucro, cuyos buenos antecedentes lo legitiman como digno representante y gestor de los intereses de la colectividad, a través de los cargos, comisiones y representaciones que ha asumido como obligación de comunero, y los resultados positivos que haya mostrado en sus encomiendas.

Jánhaskati consiste en que sean personas investidas de sabiduría con conocimientos tanto intelectuales, técnica, productiva y vivencial-axiológico. Profundamente conocedor de la tradición, los principios, normas, historia, oficios, técnicas, artes y saberes de la cultura *p'urhépecha*. Una persona con capacidad de gestión, resolución, mediación y solución de los problemas de interés general y de las personas. Un comunero hombre o mujer digno de portar la investidura de autoridad rectora, tanto en lo moral, intelectual y en la vida política de

la comunidad. Otros criterios sociales como la base de *marhóatspekua – la contribución (servicio)* se determinaron que son: tener una familia honesta e integrada básicamente por los abuelos, padres e hijos, cuyo jefe de familia debe tener una forma honesta de vivir. Una persona de probada responsabilidad con su familia, que respeta a la misma y se hace respetar dentro de ella, en el barrio y en la comunidad. La consideración de la pertenencia y descendencia a una familia de respeto, por lo menos a partir de la cuarta generación. Este aspecto es muy importante para la comunidad, las personas deben tener una buena aceptación, por los antecedentes de las funciones cumplidas en todos los cargos encomendados a sus padres, a sus abuelos y de ser posible a sus bisabuelos. Todos ellos debieron haberse dado a conocer ante la comunidad, como familias honestas y de servicio a los demás. De haber hecho lo contrario, las consecuencias recaen en la falta de credibilidad y confianza de sus descendientes.

También haber entrado en el proceso de adiestramiento para el servicio, mostrando el cabal cumplimiento con todos los encargos, cargos, comisiones y representaciones que haya asumido anteriormente por encomienda del barrio a que pertenece o por la comunidad. Es común que en las calles, en el barrio o en algún otro lugar de la comunidad se realicen trabajos familiares, como las faenas y cooperaciones económicas; en ocasiones se dan responsabilidades internas en los barrios, en estos casos se comisionan a personas que inician su vida familiar (matrimonio) y, dependiendo del cumplimiento y desempeño, se le vuelve a tomar en cuenta para una responsabilidad mayor, de esta forma, la persona va aprendiendo el significado de la responsabilidad con los cargos asumidos.

Haberse manifestado siempre propositivo y voluntario en favor de las faenas de la comunidad, ya que el respaldo social se adquiere poco a poco con las responsabilidades que le fueron encomendados por sus vecinos de la misma calle, su cuadra o barrio, y de las enseñanzas que fue aprendiendo en el buen desempeño de las comisiones cumplidas. Los vecinos del barrio son los primeros en reconocer la labor y solvencia moral de una persona de servicio. En otros términos, el derecho a voz, voto y para ser considerado a un cargo, se adquiere con el trabajo voluntario demostrado en los hechos. Para que suceda lo anterior, pueden pasar pocos o muchos años, según la convicción, interés y activismo del *ireti*, también dependiendo de la situación de residencia permanente o temporal del comunero en

la población (migrantes, avecindados, familias políticas etc.), cuya base principal es que de una u otra forma cumpla con las obligaciones que establece la normatividad interna.

El criterio del servicio y su concepción parecen sencillos, pero en la práctica tiene un significado importante, tanto para el que asume la responsabilidad, como para la comunidad. De esta forma se cumple con una norma tradicional, la *marhóatspekua* - *contribución* que en la práctica se implementa y cumple; también es amonestado su incumplimiento, la amonestación es de carácter moral y público, que consiste no sólo en la llamada de atención, sino en dejar de tomar en cuenta a la persona y a su familia para las subsecuentes responsabilidades, cargos o encomiendas.

Es este un ejemplo breve de los elementos que contiene los llamados *jurámukatecha* - *usos y costumbres* para la gobernanza del ámbito comunitario; aunque en cada comunidad varían los aspectos particulares, pero los principios rectores son los mismos para toda la nación *p'urhépecha*. De esta manera *jurámukua* representa la continuidad del ejercicio de los principios y valores que perviven en la tradición *p'urhépecha*, es creación y recreación cultural que se fundamenta desde las creencias ancestrales y la memoria histórica reinterpretadas en la actualidad, así como de las necesidades, problemas y conflictos que enfrenta de manera cotidiana y las aspiraciones que plantean los descendientes de esta cultura originaria para la pervivencia de una identidad cultural que resiste sucumbir.

d) *Jurámukua kantsákata* - estructura de gobierno

El concepto *jurámukua* aporta su visión cultural y propuesta de gobierno indígena, objeto de reivindicación en la comunidad de Cherán, comunidad en la que se empalman tres jurisdicciones: 1) la que corresponde como cabecera municipal con base al artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2) la que le asiste como comunidad agraria, en tanto régimen social de tenencia de la tierra, debidamente titulado con resolución presidencial conforme el artículo 27 fracción VII constitucional; y 3) la jurisdicción que se reivindica y le corresponde como comunidad indígena *p'urhépecha*, acorde al derecho de la libre determinación y autonomía conforme a lo previsto en artículo 2º constitucional. Considerándose estos aspectos jurisdiccionales, se trabajó la propuesta de estructura del nuevo gobierno local, abarcando en un sólo organigrama las tres dimensiones de

administración: municipal, agrario y comunitario indígena. Un planteamiento en proceso de consolidación en sus aspectos teóricos y prácticos; el cual se sustenta con elementos del concepto *jurámukua* en tanto concepción y práctica de la *gobernanza p'urhépecha*.

Cherán es cabecera municipal y uno de los 113 municipios de Michoacán, cuya jurisdicción política abarca las poblaciones de Cherán, rancho el Cerecito (encargatura del orden y se considera parte del barrio primero *jarhúkutini*) y la comunidad de Tanaco (tenencia); y se regulaba por la Ley Orgánica Municipal de Michoacán. Ante los fenómenos de inseguridad, conflictos por límites de tierras y recursos naturales, para efectos de conservar su integridad política municipal, ha diseñado un esquema compartido de autogobierno con los poblados integrantes, principalmente con Tanaco (la segunda comunidad de mayor población). Así, derivado del movimiento de autodefensa contra la tala clandestina y la delincuencia organizada, ambas comunidades han emprendido sus iniciativas de autogobierno (*jurámukurhikua*) en los rubros de organización interna, seguridad y servicios sociales; mientras que siguen conservando la personalidad jurídica de municipio en la parte administrativa del presupuesto público y seguirán comprobando y transparentando sus gastos y acciones públicas, con el registro federal de contribuyentes correspondiente al "Municipio de Cherán". Situación jurídica, política y administrativa que en el proceso se irá reconfigurando.

Entonces, si la comunidad de Cherán y Santa Cruz Tanaco han creado sus propias instituciones de gobierno comunitario, acorde a su normatividad social y política interna con visión cultural *p'urhépecha*, se obligan a cumplir con los objetivos establecidos en el artículo 2º y 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, el artículo 3º y 123 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo, la Ley Orgánica de la Administración Pública del Estado de Michoacán de Ocampo y la Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán de Ocampo (ordenamiento legal aplicable para los municipios). Por ello, se espera la posibilidad de armonizar dicha legislación municipal con la normatividad *p'urhépecha* (usos y costumbres), pues este es el objetivo a perseguir con el diseño de la siguiente *jurámukua kantsákata* – *estructura de gobernanza*.

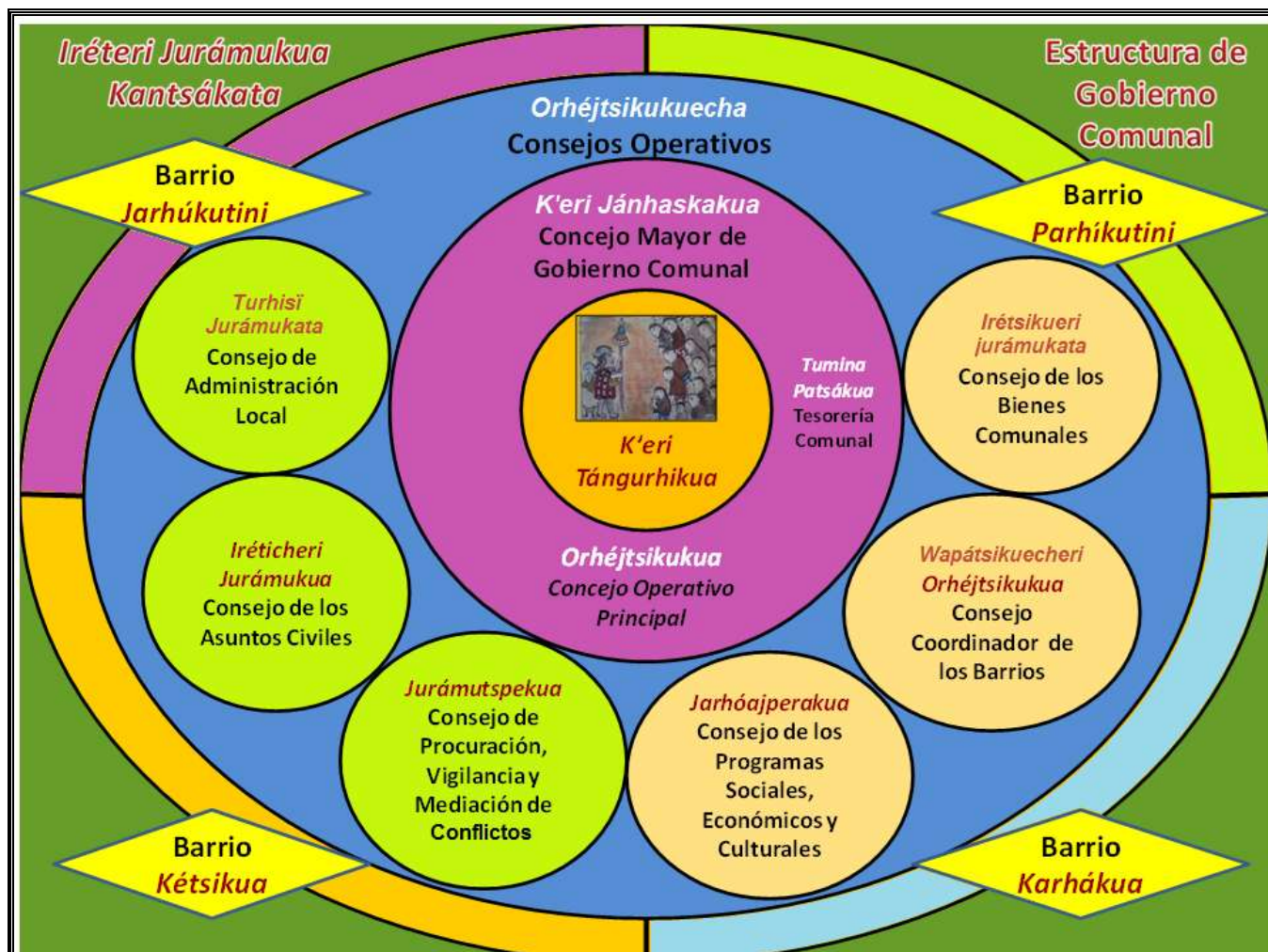


Ilustración 7. *Ch'erani anapu jurámukua kantsákata*
Estructura de Gobierno Comunal de Cherán³⁹¹

La nueva estructura de gobierno comunal-municipal se conforma con los siguientes órganos de administración:

- a) *K'eri tángurhikua* - Asamblea de la comunidad
- b) *K'eri jánhaskakua* - Concejo Mayor de Gobierno Comunal
- c) *Orhéjtsikukua* - Concejo Operativo Principal
- d) *Tumina patsarakua* - Tesorería Comunitaria

³⁹¹ Construcción propia. Esquema que postulamos y se fue perfeccionando en el análisis y discusión en las asambleas de los cuatro barrios de Cherán, en el periodo mayo a diciembre de 2011. Por lo que, tuvimos a bien participar como asesor jurídico y coordinador en los diálogos del movimiento, para la elección y conformación del nuevo gobierno por "usos y costumbres". En el diseño de esta estructura, simultáneamente formulamos su manual de implementación.

e) *Orhéjtsikukuecha - Concejos Operativos de Área*, los cuales son:

- *Turhisí jurámukata- Concejo de Administración Local*
- *Iréticheri jurámukata - Concejo de los Asuntos Civiles*
- *Jurámutspekua - Concejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia*
- *Jarhóajperakua - Concejo de los Programas Sociales, Económicos y Culturales*
- *Wapátsikuecheri orhéjtsikukua - Concejo Coordinador de los Barrios*
- *Irétsikueri jurámukata - Concejo de los Bienes Comunales.*³⁹²

K'eri tángurhikua - Asamblea de la comunidad. Tal como ya se ha expuesto en puntos anteriores, la máxima autoridad de la comunidad de Cherán es la *K'eri tángurikua - Asamblea de la comunidad*, la cual se integra por cada uno de los *ireticha – comuneros* (hombres y mujeres) de todos los barrios, que independientemente de sus representantes y voceros que tienen en el Concejo Mayor de Gobierno, ahí ejercen su representación personal y directa. Es la instancia pública y abierta de participación y toma de decisiones que se aboca a ratificar, confirmar y dar fe pública de las postulaciones de ideas, sugerencias de acciones, acuerdos y propuestas de nombramientos emanados y consensados desde los barrios, de acuerdo a la importancia general de la comunidad.

De esta manera, se puede señalar algunas de las principales funciones y atribuciones, pues las *K'eri tángurhikueri úkuecha ka pakátperakuecha - funciones y atribuciones de la Asamblea de la Comunidad* son: informar, analizar, considerar y, en su caso, aprobar o no, ratificar o no los nombramientos, revocaciones y remociones de los integrantes del Concejo Mayor de Gobierno Comunal y a los integrantes de los seis Concejos Operativos Especializados del Gobierno Comunal, a propuesta y elección de las asambleas de barrios. También debe informar, valorar y aprobar los asuntos más importantes que le conciernen a toda la comunidad, a propuesta del Concejo Mayor de Gobierno y de los Concejos Operativos Especializados; además de aprobar, derogar y reformar el contenido del Estatuto General de Principios y Normas del Gobierno Comunal. Asimismo analizar, aprobar y modificar el contenido del Plan Integral de Desarrollo Comunal; analizar y determinar todos los asuntos cuyas acciones legislativas y administrativas de carácter gubernamental, así

³⁹² Primer borrador del Manual de la Estructura y Organización del Nuevo Gobierno de Cherán. *Jurámukua kantsákateri erójtakuecha – de la estructura de gobierno, sus guías.* Celerino Felipe Cruz. Asesor de la Comunidad de Cherán. Diciembre de 2011.

como de las instituciones de carácter privado afecten directa o indirectamente a la comunidad. En ella se informa, consensa y expresa la voluntad de la comunidad y se analizan y determinan los asuntos de carácter urgente, emergente o de contingencia que involucren y afecten a la comunidad, a otras comunidades de la nación *p'urhépecha*, a otros pueblos indígenas y a la sociedad en general.

K'eri jánhaskakua - Concejo Mayor de Gobierno Comunal. El mandatario directo de la Asamblea de la Comunidad es el Concejo Mayor de Gobierno Comunal, integrado por doce consejeros (tres por barrio), a quienes se les llama *k'eri jánhaskaticha - consejeros sabios (mayores)*. Es el órgano colegiado que se eligió por “usos y costumbres” de acuerdo al Decreto que emitió el Congreso del Estado de Michoacán.³⁹³ Las *k'eri jánhaskaticheri úkuecha ka pakátperakuecha - funciones del Concejo Mayor de Gobierno Comunal*, como órgano rector y de autoridad moral de la comunidad, es la instancia que determina los principios, valores y reglas de gobierno de la comunidad, y tiene la obligación de orientar, coordinar, vigilar y evaluar los trabajos realizados por los Concejos Operativos Especializados.

Además de ser una autoridad moral y rectora, tendrá, entre otras, las siguientes facultades fundamentales: delegar funciones ratificando y avalando los nombramientos de los integrantes de los Concejos Operativos Especializados, a propuesta y elección de los barrios y ratificados en la asamblea de la comunidad; expedir la carta poder especial para la administración y gestión de los bienes y recursos en el rubro correspondiente de los Concejos Operativos Especializados, certificar el Acta de Asamblea a través del cual se ratifican los consejeros integrante de los Concejos Operativos Especializados, realizadas en las asambleas de barrio. Así como delegar funciones ratificando y avalando los nombramientos de los integrantes de la Tesorería Comunal, a propuesta y elección de las asambleas de barrios; otorgar el visto bueno de los nombramientos de los integrantes de las Comisiones de Trabajo de los Concejos Operativos especializados, y revocar y remover en cualquier tiempo a los Consejeros a propuesta de los barrios y con la opinión y

³⁹³ Artículo primero. Se establece como fecha para que las comunidades indígenas de San Francisco Cherán y Santa Cruz Tanaco, del Municipio de Cherán, Michoacán, celebren sus elecciones para elegir autoridades municipales, por el sistema de usos y costumbres, el día domingo 22 del mes de enero del año 2012. Artículo segundo. Las autoridades electas por usos y costumbres en el Municipio de Cherán, deberán tomar posesión de sus cargos el día domingo 5 del mes de febrero del año 2012. Decreto de fecha 29 de diciembre de 2011.

consideraciones de la Asamblea de la Comunidad. también debe convocar a las Asambleas de la Comunidad para tratar los diversos asuntos del gobierno de la comunidad, instalar de manera solemne al Concejo Principal Operativo en cada periodo de renovación y vigilar su buen desempeño y funcionamiento; convocar a los órganos principales para que rindan las cuentas anuales ante el Concejo Mayor de Gobierno y ante la Asamblea de la Comunidad, y revisar el Plan Integral de Desarrollo Comunal y someterlo para su análisis y aprobación ante la Asamblea de la Comunidad.

Además, debe evaluar el buen desempeño de los integrantes del gobierno y el ejercicio presupuestal con el auxilio de un cuerpo fiscalizador externo, realizando las auditorías de los ejercicios administrativos y económicos de la Tesorería Comunal, y de los operativos para dar a conocer ante la Asamblea de la Comunidad el estado de las finanzas y el patrimonio. Asimismo, debe formular y proponer ante las asambleas de los barrios y ante la asamblea de la comunidad el contenido del *Iretarhu anapu Jurámukata - Estatuto Comunal*, en el cual se especifiquen las reglas de integración, funciones y atribuciones de los diferentes órganos de gobierno comunal; y el Concejo Mayor elaborará su propio manual de principios rectores que rijan su funcionamiento interno.

El Concejo Mayor de Gobierno Comunal es el órgano que tiene la representación jurídica, pues sus integrantes son electos bajo el sistema normativo interno en las asambleas de barrios, que para los fines de gobierno y administración, delegará funciones, facultades y competencias específicas a la Tesorería Comunal y a los seis Concejos Operativos de Área; también contará con un órgano fiscalizador y de auditoría. En cada una de estas instancias internas se adscribirán dos integrantes del Concejo Mayor de Gobierno Comunal para los efectos de la representación legal en la celebración de contratos, convenios y gestión de los negocios acorde a sus competencias. Las funciones de los demás órganos de la estructura de gobierno, se detallan en el manual antes citado.³⁹⁴

Por su parte, la estructura de gobierno de la Tenencia de Tanaco del municipio de Cherán se conforma con las siguientes instituciones de gobierno interno: a) la Asamblea de la comunidad, b) el Consejo de Administración, cuyos integrantes son electos por la Asamblea de la Comunidad a través de su sistema normativo interno, el cual se conforma

³⁹⁴ Véase, Celerino Felipe Cruz, *Ch'erani anapu ireteri jurámukua - Gobierno de la comunidad de Cherán, Jurámukateri erójtakuecha - Manual de organización por usos y costumbres*. Documento de difusión y análisis. Op. cit.

con las áreas administrativas de la Presidencia del Consejo (Presidente, Secretario y Tesorero), la Comisión de Obras y Servicios Públicos, la Comisión de Seguridad Comunitaria y la Comisión de Programas Sociales; y c) la Representación de los Bienes Comunales.

La representación jurídica del Consejo de Administración de la Tenencia se deposita en el órgano colegiado integrado por el Presidente, Secretario y Tesorero del Consejo que tienen las siguientes funciones: el Presidente es el representante legal responsable de la Tenencia, quien encabeza los trámites, gestiones y ejecución de las acciones y programas de desarrollo acorde al Plan de Desarrollo Comunal; el Secretario tiene la función de llevar el registro de las actas, acuerdos, contratos y la documentación de las gestiones y acciones de trabajo. El Tesorero administra los recursos económicos del presupuesto público comunal y la recaudación interna, acorde a la programa presupuestal interno para su comprobación ante el municipio y administración pública estatal. Este órgano colegiado contará con una Comisión de Control y Evaluación para los fines de fiscalización y auditoría de los recursos públicos. Las Comisiones de Obras y Servicios Públicos, de Seguridad Comunitaria y de los Programas Sociales tendrán las funciones que se establecen en el Plan de Desarrollo Comunitario y el Reglamento Interno de la Tenencia. La Representación de los Bienes Comunales, su integración, funciones y atribuciones será acorde al sistema normativo interno y la normatividad agraria.

Tanto la cabecera municipal de Cherán, como la Tenencia de Tanaco, emitirán los reglamentos internos que regirán sus estructuras de gobierno comunitarios, a través de los órganos correspondientes de representación y con armonización entre los sistemas normativos internos y la legislación estatal, para el cabal cumplimiento de los objetivos que tiene el municipio libre y autónomo. La asignación de los recursos económicos del presupuesto estatal, se hará de manera directa tanto a la cabecera municipal de Cherán, como a la Tenencia de Tanaco, a través de la Secretaría de Administración y Finanzas, de acuerdo a las normas y criterios de valoración para la distribución de los recursos públicos.

3.4. Las naciones originarias de Michoacán



Ilustración 8. Ubicación geográfica de las naciones originarias de Michoacán³⁹⁵

Acorde a la ilustración, podemos identificar la ubicación geográfica de las naciones originarias *p'urhépecha*, *nahua*, *otomí*, *mazahua* y *matlatzinca* dentro del Estado de Michoacán, las cuales se identifican en cuatro regiones bien determinadas a partir de la distribución jurisdiccional de los municipios. De acuerdo al último censo de población y vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía del año 2010, se determina que la población indígena en Michoacán se constituye aproximadamente con un total de ciento

³⁹⁵ Diseño propio, publicado en la página web en lengua *P'urhépecha* del Congreso del Estado de Michoacán de Ocampo, año 2014, micrositio que tuvimos a bien diseñar, traducir y subir textos legales en lengua originaria. Véase, <http://www.congresomich.gob.mx/purepecha/>

noventa y ocho mil personas indígenas, las que se autoidentifican y autoadscriben como tales, independientemente de que hablen una lengua originaria. Dentro de esta suma, se revela que el total de las personas que sí hablan una lengua indígena son aproximadamente 136,308, bajo el siguiente orden: p'urhépecha 117,221 hablantes, náhua 9,170 hablantes, mazahua 5,431 hablantes, otomí 732 hablantes y otras lenguas 2,712 hablantes. De los migrantes al estado encontramos el amuzgo, náhuatl, chinanteco, mixteco, huicholes y otras.³⁹⁶

La nación *p'urhépecha* es la cultura cuyos antecedentes históricos demuestran que dominó el antiguo territorio de *Mechoacan*³⁹⁷ antes de la llegada de los españoles. Dueña de un gran acervo histórico, político, social y cultural, patrimonio tangible e intangible que se manifiesta a través de sus diversas formas de creación y recreación cultural. Siguen siendo los *p'urhépecha*, quienes en la actualidad influyen más en el establecimiento de las nuevas formas de resistencia y autogobierno, a pesar de los siglos de subyugación. Los que sobresalen en las estrategias para el establecimiento de una nueva relación política con el Estado y la sociedad mayoritaria a partir de los nuevos intereses de la realidad global, pero articulados con la visión retrospectiva hacia aquello del pasado que es importante mantener vigente; cuya memoria, lengua y pensamiento les permite plantear las innovaciones para la trascendencia de su identidad cultural originaria.

Actualmente el territorio de la región *p'urhépecha* se extiende a lo largo de 6,000 km² de los 60,000 que tiene el Estado de Michoacán. Esta área se ubica entre los 1600 y 3800 metros de altura sobre el nivel del mar.³⁹⁸ Es el espacio territorial y social en el que prevalecen los gobiernos comunales indígenas. Un área que se autoidentifica tradicionalmente en cuatro subregiones:

³⁹⁶ Véase, Censo de Población y Vivienda. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), año 2010, pueblos indígenas de Michoacán. www.censodepoblacion.inegi.gob.mx

³⁹⁷ Término registrado por los primeros etnólogos y etnolingüistas de la cultura *p'urhépecha*, como Fray Maturino Gilberti, en su obra *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*. Fray Jerónimo de Alcalá el traductor de la *Relación de Michoacán de 1541*, en diversos pasajes del texto.

³⁹⁸ Véase, Masera, Omar y otros, *Dinámica y uso de los recursos forestales de la región p'urhépecha. El papel de las pequeñas empresas artesanales*. Grupo Interdisciplinario de Tecnología Rural Apropriada GIRA A.C. 1ª edición 1998. Pátzcuaro Michoacán.

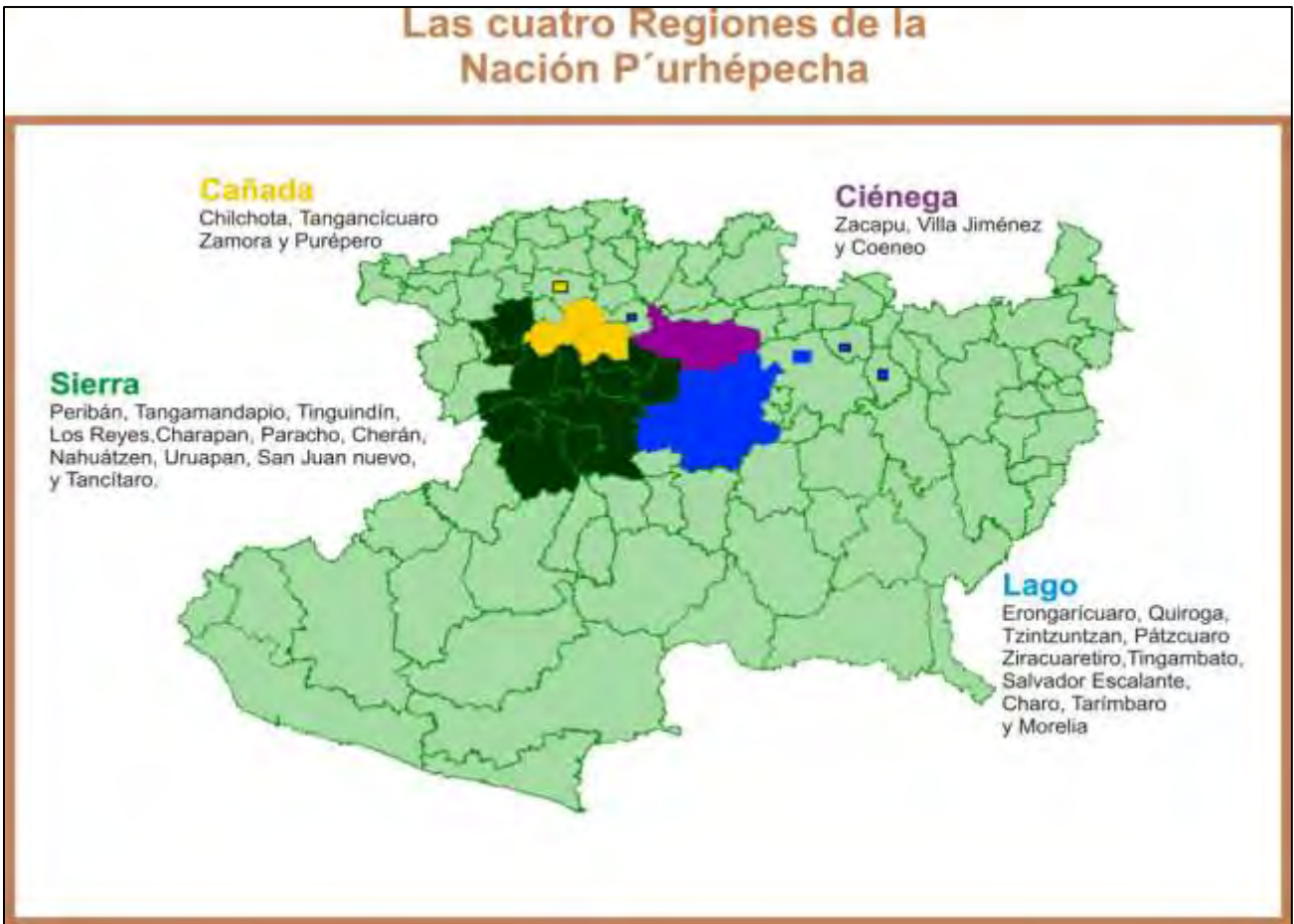


Ilustración 9. Las cuatro Regiones de la Nación *p'urhépecha*³⁹⁹

a) *Juátarhu* o *p'ukundimani* – *región sierra o meseta* es la más grande en extensión territorial y de población *p'urhépecha*, conformada por las comunidades de los municipios de Charapan, Tangancicuaro, Peribán, los Reyes, Tinguindín, Tangamandapio, Tangancicuaro, Cherán, Nahuátzen, Paracho, Uruapan, Tancitaro, Ziracuaretiro, Nuevo Parangaricutiro y Tingambato.

b) *Japundarhu* – *región lacustre*, conformada por las comunidades indígenas de las jurisdicciones municipales de Pátzcuaro, Tzintzuntzan Quiroga, Erongaricuaro, Salvador Escalante y Morelia. En esta subregión se encuentran comunidades indígenas que con base a sus características culturales y estructuras internas de gobierno, ejercen cierta autonomía en sus gobiernos internos; excepto las cabeceras municipales como Pátzcuaro, Tzintzuntzan, Quiroga, Erongaricuaro y Salvador Escalante, en cuyos poblados prevalece el esquema de

³⁹⁹ Elaboración propia.

organización de barrios, pero subordinados ante la estructura del gobierno municipal. Mientras que Morelia, en cuanto a capital de la entidad, mantiene su preferencia y postura municipal de gobierno, con cierto tradicionalismo de la herencia colonial hispana que trata con exclusión a sus comunidades indígenas.

c) *Tzakápendu – región Ciénega de Zacapu*, integrada por las comunidades de los municipios de Zacapu, Coeneo y Jiménez principalmente, con una considerable extensión territorial, históricamente identificada como la primera región del antiguo imperio *p'urhépecha*, que abarca también algunas comunidades de los municipios de Panindícuaro, Puruándiro, Cuitzeo, Huandacareo, Querendaro, entre otros municipios más.⁴⁰⁰

d) *Eráxamani – región cañada de los once pueblos*.⁴⁰¹ Integrada por las comunidades indígenas de los municipios de Chilchota, además, con las comunidades indígenas de la extensión territorial geográfica de los municipios de Zamora, Cotija, Jiquilpan, Jacona, Ecuandureo, Churintzio, la Piedad, Purépero y Yurécuaro, entre otros municipios de la región del bajío de Michoacán. Por ejemplo, el poblado de la propia cabecera municipal de Marcos Castellanos (San José de Gracia) se reivindica como comunidad multiétnica descendiente de los *p'urhépecha*, *jaliscas* y del señorío del rey *Colimán*; así lo manifiestan con sus tradiciones, costumbres y sistemas de organización de barrios desde los antiguos linajes.

La nación *Nahua de la Costa-Sierra de Michoacán* se localiza en el suroeste del Estado de Michoacán, conocida como la región costa-sierra *nahua* con una altitud de 10 a 280 metros sobre el nivel del mar, pues limita con el océano pacífico. Sólo por mencionar su importancia territorial, el municipio de Aquila cuenta con una superficie de 2,552 kilómetros cuadrados, es el municipio geográficamente más grande en la entidad. Se halla emplazado de la sierra madre occidental cuyas cumbres descienden violentamente hacia el mar formando un interesante litoral dentado. Está conformada por grandes comunidades en su extensión territorial, como la comunidad de Aquila y sus 19 poblados anexos que, a su vez, es cabecera municipal. Algunos anexos del municipio de Aquila son la comunidad de Ostula también con sus 49 poblados anexos, la comunidad del Coíre con sus 57 anexos, así como la comunidad de Pómaro con 49 anexos.

⁴⁰⁰ Para la identificación de los 113 municipios, véase el artículo 3º de la Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán de Ocampo.

⁴⁰¹ Se registra la palabra: *eráxamani – yr camino derecho*. DG. Tomo II. P. 193.

Adscrita a la jurisdicción del municipio de Villa Victoria, también conocido como Chinicuila, se encuentra la comunidad de Huizontla y sus 8 ocho poblados anexos, los cuales se adscriben y autoidentifican como pertenecientes al pueblo *nahua* de la sierra. También dentro del municipio de Coahuayana de Hidalgo se encuentra establecida la comunidad originaria de Ashotán y otras localidades pertenecientes a la cultura *nahua* de la región costa de Michoacán.

Es un pueblo con importancia histórica y cultural del mundo mesoamericano que trasciende hasta la actualidad y pareciera como si mantuviera un aislamiento voluntario desde sí mismo en su región, pero en realidad este pueblo mantiene cierta vinculación con la cultura nacional *náhuatl* que en el pasado constituyó uno de los imperios más fuertes del gran Tenochtitlán, hoy fragmentada y diseminada en otras partes del territorio mexicano. Posee un gran acervo de conocimientos, artes, saberes y técnicas de producción tradicionales, propietario de vastos recursos naturales, casi la mayor parte de todo el litoral del pacífico de Michoacán; áreas mineras, forestales, marítimas y biodiversidad que hacen de esta nación indígena muy codiciada por la iniciativa privada y pública, en la aspiración de implementación de políticas económicas de desarrollo regional por su potencialidad en las reservas naturales.

Las naciones *Mazahua o Jñatjo* y *Otomí o Hñahñú* de la región oriente de Michoacán, donde se ubican las dos naciones: *Mazahua* y *el Otomí*. Comparten en vecindad este territorio de la mariposa monarca que se localiza en las jurisdicciones municipales de Zitácuaro, Hidalgo, Maravatio, Ocampo, Senguio y Susupuato. A una altitud que va desde los 1780 a 2880 sobre el nivel del mar, en un área aproximada de 6 mil kilómetros cuadrados, parte del eje volcánico que se extiende desde la sierra madre occidental. En esta región, históricamente habitaron los pueblos *mazahua*, *náhuatl*, *pirinda*, *p'urhépecha* y *otomí*, principalmente en los lugares cuyas poblaciones ahora son conocidas como Tlalpujahuá, Senguio, Irimbo, Aporo, Anganguero, Tuxpan, Hidalgo, Ocampo, Zitácuaro, Juárez, Jungapeo, Tzitzio, Acuitzio, Madero y Huiramba. Además en las áreas territoriales de Queréndaro, Indaparapeo y Charo.

Dueños de un importante territorio de bosques y áreas agrícolas que se localizan en el valle de Zitácuaro, al este del municipio del mismo nombre. Dos naciones poseedoras de dos idiomas de la familia lingüística *otomangue*, que son del pueblo Otomí la lengua *ñahñú* y del

pueblo Mazahua la lengua *jñatjo*. Pueblos transfronterizos atendiendo a la ficción jurisdiccional de las entidades federativas, ya que son partes de las culturas mesoamericanas, fragmentadas por la división política territorial interna de la confederación *mexica*, pues la unidad nacional indígena de ambas es de dimensiones, por decirlo así, extra-jurisdiccionales porque conviven y mantienen su vinculación con las comunidades de las entidades federativas de Querétaro, Hidalgo, México, Guerrero, entre otros. Culturas suficientemente vigorosas, porque así ha quedado demostrado con su resistencia por más de quinientos años. Las principales tenencias que registran hablantes de la lengua *jñatjo* y *ñahñú* son: Crescencio Morales (San Mateo), Nicolás Romero (San Andrés), Donaciano Ojeda (San Francisco), Francisco Serrato (San Bartolo) y Macho de Agua entre otras localidades, alejadas de las poblaciones más urbanizadas.

En esta región, al margen de la poca posibilidad para el desarrollo agrícola, predomina la silvicultura, el aprovechamiento forestal y de la flora. Las tierras en posesión de las comunidades están bajo el régimen jurídico comunal y ejidal principalmente. Existe la propiedad privada excluida a favor de familias no pertenecientes a comunidades indígenas y en menor cantidad a favor de algunos habitantes mazahua u otomí. Las comunidades desarrollan otras actividades económicas de carácter rústico y de producción artesanal desde los conocimientos tradicionales; por ejemplo, los comuneros sin parcelas o sin tierras se dedican a la producción de tejamanil, vigas, columna y piezas para la construcción de las viviendas tradicionales dentro del mercado regional turístico de la mariposa monarca y de la laguna del Valle de Bravo. Otros en la recolección de leña y producción de carbón, así como el oficio artesanal de la alfarería y en el cultivo de plantas medicinales y ornamentales. Por lo que, estos pueblos no dejan de merecer especial atención y estudio de carácter económico, social, político y cultural.

En su lucha por el reconocimiento y autonomía (el derecho de contar con su propia policía comunal para garantizar la seguridad de las poblaciones mazahua-otomíes como un hecho relevante), importa señalar que en fechas recientes los habitantes de las zonas indígenas de Zitácuaro, han realizado diversas acciones de presión al gobierno de Michoacán y sus municipios, en donde han surgido los acuerdos de reconocimiento de sus propias policías comunitarias y la creación de una Subdirección de Seguridad Comunitaria con representantes de cada una de las localidades como Crescencio Morales, Francisco

Serrato, Donaciano Ojeda, Curungueo y San Felipe los Alzati. Con la condición de que las personas que integren la corporación comunal serán propuestos por las comunidades, con previas evaluaciones, control y confianza que exige la Ley de Seguridad Pública en el Estado.⁴⁰²

La nación *Matlatzinca* o *Pirinda* de la región noreste y tierra caliente de Michoacán es un pueblo en proceso de reivindicación y reconstitución dentro de la jurisdicción del estado de Michoacán; que en el pasado tuvo como capital político a Toluca. Recibió distintos nombres con distintos idiomas, particularizado étnicamente por las elites *mexica* y *uacúzecha*. El pueblo *matlatzinca*, emparentado lingüísticamente con los *mazahua* y *otomí*, fueron utilizados por los *mexica* y *uacúzecha* para cuidar sus fronteras.⁴⁰³ Se les llamó *matlatzinca* por los *mexica* porque eran tejedores de redes y expertos con dicho instrumento para cazar, pescar y coleccionar maíz, e, incluso, para hacer sacrificios humanos.⁴⁰⁴ Fueron pueblos guerreros, pues tuvieron diversos señoríos como: Tenango, Tenancingo, Toluca, Calixtlahuaca y Malinalco.⁴⁰⁵ Se dice que en su lengua ellos se autodenominaban *nipyntathuhui*, los de la tierra del maíz. Los antiguos tarascos les llamaron *pirinda* - *los de en medio*, que esta denominación *pirinda* se usó hasta el siglo XX.⁴⁰⁶

En Michoacán fueron recibidos como aliados para una guerra contra los *tecos*, *tocho* y *popoloca* en la frontera occidental (lo que hoy es Jalisco), al triunfar en ella *Tzitzipandácuare* les cedió un espacio entre *Indaparapeo* y *Tiripetío*, cuya “capital” fue Charo *Matalcinco* (donde estuvieron los señores), *Undameo* y los pueblos de los Altos, ubicados en la ceja que domina el territorio actual de Morelia: Jesús del Monte y Santa María.⁴⁰⁷ El grupo étnico más numeroso entre los súbditos del *irecha* fueron los *nintanbati* - *los de en medio*, los *matlatzinca*, quienes residían en Charo, las lomas de Guayangareo, Undameo y en la Tierra Caliente, en Huetamo.

⁴⁰² Véase la nota periodística: *Creación de Policía Comunal, acuerdo que desactivó conflicto con indígenas de Zitácuaro*; Periódico *La Jornada Michoacán*, Sección Municipios, 4 de enero de 2012. De manera directa hemos tenido la oportunidad de asesorar a estas comunidades para este objetivo, principalmente a la comunidad de Carpinteros del Municipio de Zitácuaro, a través del Presidente del Comisariado de Bienes Comunales Señor Román Velázquez. Memorias de trabajo de campo enero a septiembre de 2012.

⁴⁰³ Daniel Cazes. *El pueblo matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan y su lengua*. Acta antropológica. Pp. 32-35

⁴⁰⁴ Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Pp. 127-128

⁴⁰⁵ Quezada, Noemí. *Los matlatzincas*. Época prehispánica y época colonial hasta 1650. Pp. 45-51.

⁴⁰⁶ Daniel Cazes. Op. cit., p. 30 y Noemí Quezada, Obra citada p. 42. Citan a Fray Diego de Basalenque *Arte en Lengua Matlatzinca* (con dos vocabularios), manuscrito, 1640, Archivo Histórico del INAH.

⁴⁰⁷ Peña Delgado, Estela. *La zona arqueológica de San Felipe de los Alzati, Michoacán*. Pp. 21-22.

Tiene este pueblo de Cutzio otro pueblo, que es toda una encomienda, de lengua diferente, de unos indios que llaman matlatzincas, que son naturales del pueblo de Toluca, nueve leguas de México. Dicen, y es así, que en el tiempo de su infidelidad un principal de Toluca, por agravios y vejaciones que recibía de los señores de aquel pueblo, se vino a la ciudad de Michoacán ante un señor de la provincia que se decía Tzitzipandacuare, abuelo de Cazonci rey que fue de esta provincia, y le pidió tierras y que le serviría como los demás vasallos que tenía, y así le administró y le mandó poblar en este sitio.⁴⁰⁸

Claramente se ve su reducción en los censos poblacionales, y en los informes eclesiásticos. Todavía en la segunda mitad del siglo XIX se hablaba *matlatzinca* o *pirinda* en: Charo, en los pueblos del los Altos al sur de Morelia (Jesús del Monte y Santa María de la Asunción Uquano), en Tzitzio y Etúcuaro en Tierra Caliente, pero no en Huetamo; tal vez a mediados del siglo XIX la población hablante de matlatzinca en Michoacán estuviera entre 6 ó 7 mil personas.⁴⁰⁹ En el censo de 1930 todavía se contaban algunas personas hablantes del *matlatzinca* en Charo; pero ya había desaparecido como lengua materna de otros pueblos michoacanos y mexiquenses. Para fines de los años 1950 murieron las últimas personas que hablaban el *matlatzinca* de Charo.⁴¹⁰ El proceso de desaparición fue rápido, pues el censo de 1980 contaba en el oriente de Michoacán a 3,714 hablantes del mazahua, a 593 personas de lengua otomí y a ningún *matlatzinca*; diez años después, en 1990 había 3,007 personas consideradas *mazahuas* y 543 *otomíes*.

En un censo de Huetamo de 1683 aparecen algunos apellidos que evidencian la filiación matlatzinca de sus habitantes: Acapantle, Cavi, Xandu, Murinche, Luvis, Mami, Nila, Damiya, Quanbi, Eguanpi, Henche, Baceca, Yaca, y desde luego, Chimal.⁴¹¹ Al respecto señala Jorge Amós que el apellido Chimal todavía se conserva en la actualidad en Charo y Jesús del Monte, y es común escuchar el Chimalpopoca en algunas personas de lugares de la Tierra Caliente, como Coyuca. Además expone:

⁴⁰⁸ Hernando de Coria. *Relación de Zirándaro y Guayameo (1579)*, en: Álvaro Ochoa y Gerardo Sánchez Díaz (editores), *Relaciones y memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581*. Pp.140-147.

⁴⁰⁹ José Guadalupe Romero. *Michoacán y Guanajuato en 1860*. Morelia, Fimax, 1972, pp. 52, 54, 60, 62, 68 y 71.

⁴¹⁰ José Fabián Ruiz. *Etnias michoacanas. Mazahua, Otomí, Pirinea, Nahua, Purépecha*. Pp. 111-113.

⁴¹¹ Alberto Carrillo Cázares. *Partidos y padrones del Obispado de Michoacán 1680-1685*. Pp. 289-294.

Ése pueblo fue fragmentado y enfrentado entre sí para quedarse con sus fértiles tierras y la riqueza mineral de sus montañas; primero por los tenochca y michoaque, y luego por los españoles, quienes además, implementaron una política de “castellanización”, continuada en el siglo XIX por el joven Estado mexicano, lo que trajo la pérdida del idioma, lo que no implica que desaparecieran las personas o cambiaran todas sus prácticas culturales, todavía algunas personas se apellidan Chimalpopoca y Chimal, otros cambiaron el Damiya, por Damián y Luvís, por Luviano; van a darse el “abrazo” con sus hermanos de otros pueblos cuando llevan al Cristo, Virgen o Santo de su iglesia a la otra, suben vestidos de rojo el 24 de junio en todos los pueblos a las lomas para romper piñatas, jugar y comer; siembran con “tarecua” o “coa” su maíz en las laderas de los cerros; le ofrendan cigarros y mezcal a los chaneques en las pozas de agua; así pues, no se extinguieron los nintanbati en la tierra Caliente de Michoacán, sólo dejaron de usar su lengua.⁴¹²

En la parte de la región tierra caliente de Huetamo y en el noreste de Michoacán, donde actualmente se ubica la ciudad de Morelia, en sus alrededores perviven las comunidades que se adscriben originarios y descendientes del pueblo *matlatzinca*, bajo el principio de conciencia de identidad indígena, autoadscripción y autoidentificación, en cuanto a comunidades con elementos culturales, tradiciones e instituciones con potencialidad de reconstitución comunitaria para el ejercicio de la autonomía indígena. Concluiremos este apartado, señalando de manera muy general, que se identificaron aproximadamente 49 municipios con población indígena y un aproximado de 439 comunidades; más las que hemos omitido, por cuestiones de amplitud del trabajo, ya que se requiere visitar, consultar, entrevistar y preguntar en cada municipio cuáles son las localidades que se consideran o autoidentifican pertenecientes a un pueblo indígena del estado de Michoacán.

3.5. Autonomía comunal, regional y nacional indígena

En el capítulo segundo hemos señalado de manera general las perspectivas teóricas bajo las cuales se aborda el derecho de carácter colectivo a la libre determinación. Primero, el enfoque que sostiene que éste derecho es exclusivo para los Estados-nación y que se

⁴¹² Jorge Amós Martínez Ayala. *Apuntes y datos curiosos para formar la historia de Santa María*. CONACULTA 2012; y *¿Pirinda o matlatzinca? Breve etnohistoria de un pueblo de Michoacán*. Facultad de Historia de la UMSNH, 2010.

ejerce a través del principio de soberanía; el segundo, que plantea la necesidad del reconocimiento de los pueblos-naciones indígenas del mundo, también como sujetos colectivos que les asiste el derecho a la libre determinación. Presentándose en esta última perspectiva, los planteamientos que defienden la posibilidad de dos senderos para el ejercicio de este principio de derecho internacional: a) a través de la soberanía o la vía externa y b) a través de la autonomía o la vía interna de la libre determinación de los pueblos indígenas.

Desde este momento, fijaremos nuestra postura afirmando que, desde ambas dimensiones, la libre determinación (externa e interna) es factible a favor de los pueblos indígenas del mundo; pero que, para el caso local de Michoacán y dentro del Estado mexicano, consideramos que una de las prioridades está en la fundamentación de los aspectos teóricos y metodológicos que configuren el ejercicio de la libre determinación en la vía de autonomía o autogobierno interno, atendiendo las diversas condiciones sociales, políticas, económicas y culturales imperantes en cada región o entidad federativa.

No sólo porque así se ha determinado legislativamente en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que ordena a cada legislatura local definir las normas para el ejercicio de la libre determinación que mejor expresen las aspiraciones de los pueblos indígenas; sino porque, independientemente de esa disposición estructural constitucionalista, es necesario el trabajo interno de reflexión del pensamiento indígena, de sus problemas de organización política interna, de los problemas que enfrenten ante los fenómenos externos en la globalización marcándose las líneas de orientación para la reconstitución de los gobiernos comunales, regionales y nacionales indígenas.

Es necesario considerar que, con las solas disposiciones legales, las acciones de políticas públicas y las buenas intenciones expresadas en las disertaciones, no harán realidad el ejercicio de la libre determinación; ya que esta aspiración fundamentalmente debe ser promovida y conducida por sus propios interesados, las naciones originarias. Aquí se articulan nuestros esfuerzos que tratan de describir y analizar las condiciones generales de dichas naciones adscritas en la jurisdicción del Estado de Michoacán y los intentos de configuración de las formas y esferas posibles de reconstitución política para el ejercicio de la autonomía; tomando como referencia principal la experiencia vivida y el pensamiento político de la nación *p'urhépecha* a partir de su realidad vigente.

a) Autonomía comunal

En el último párrafo de la fracción VIII del artículo 2º apartado A de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se establece:

Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad...

Atendiendo dicho mandato, el artículo 3º, párrafo quinto de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán, delimita que:

El derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, asentados en el Estado de Michoacán, se ejercerá en un marco constitucional de autonomía en sus ámbitos comunal, regional y como pueblo indígena.

Un planteamiento jurídico y político que no está libre de dificultades para su instrumentación y operatividad práctica. Por lo que, corresponde esbozar, de alguna manera, cómo pueden configurarse e implementarse estos tres ámbitos de la autonomía indígena en Michoacán.

Tomando en consideración los *elementos de jurámukua* como *organización, gobernanza* y normatividad, así como la expresión *jurámukurhikua - gobierno de sí y para sí*, el autogobierno y la identificación y ubicación geográfica de los pueblos indígenas de Michoacán, se puede percibir la configuración organizativa de un pueblo originario, por lo menos, en tres esferas: la comunidad indígena como el espacio en el que se desarrolla la *ireta jurámukua – gobernanza comunal*, *irépokua jurámukua – gobernanza regional* y la *iréchekua jurámukua – gobernanza nacional indígena*. Para el caso de la autonomía comunal, no existe mayor problema porque puede configurarse en aquella claridad organizativa que tienen los núcleos de población que se autodeterminan indígenas. Tal como hemos analizado los elementos y las características del proyecto de autonomía comunal de Cherán. Dicha estructura política, social, económica y cultural que conservan casi todas las

comunidades indígenas, desliza expeditamente la posibilidad para el ejercicio de este principio en su contexto comunal.

Sin duda, lo anterior implica la necesidad de un proceso ideológico de reconstitución comunal, el cual será posible según la vigencia y grado de desintegración o cohesión de sus instituciones. Por ejemplo, comunidades como Comachuén, Turícuaro, Arantepacua del municipio de Nahuátzen, por citar algunas, que mantienen cierto arraigo cultural e institucional indígena, desde la preservación de su territorio, normatividad, organización, idioma, cosmovisión, espiritualidad, práctica y tradiciones propias; es decir, tienen potencialidad suficiente para reorientar sus componentes en el sistema político y económico interno, en la vía de autonomía. La reconstitución comunitaria también puede iniciar o derivar de otros fenómenos emergentes o de un estado de necesidad urgente, como el caso de las comunidades de San Francisco Cherán y Santa Cruz Tanaco, que comenzó a partir de la acción de autodefensa y protección de sus recursos forestales, donde no existía inicialmente la intención de reivindicación de sus gobiernos comunales a través de la autonomía, pero las condiciones políticas, jurídicas y coyunturales permitieron el comienzo de ésta reorientación.

De esta manera, pueden ser diferentes las condiciones en que se apoyen estas iniciativas de autonomía. También aplica y procede para toda comunidad con cierto aislamiento o desvinculación con su pueblo de pertenencia. Estamos pensando en aquellas comunidades que bajo el proceso de fragmentación, que fueron perdiendo su unidad y relación con otras comunidades pertenecientes a una nación indígena por motivos de la colonización, dominación y asimilación; por ejemplo, la Comunidad de Conguripo del Municipio de Angamacutiro de la región noroeste de Michoacán o las comunidades de Tarimbaro y Capula del municipio de Morelia que se ubican en áreas geográficas consideradas como regiones no indígenas. Dicha consideración parcial no impide que estas comunidades reivindiquen su pertenencia a una nación indígena, su vinculación a un gobierno regional indígena y, principalmente, el derecho a la autonomía comunal como primera acción de reconstitución del gobierno local, desde la autoidentificación cultural indígena.

b) La autonomía regional

Por otro lado, la autonomía regional es otra configuración política posible de reconstitución con una dimensión intercomunitaria que requiere de una estructura particular, acorde al grado de vinculación, integración y coordinación de las comunidades asentadas en una región geográfica. De facto existen las regiones indígenas en Michoacán, por ejemplo, es conocimiento de todos que luego de la colonización, fragmentación y exterminio de la antigua organización política de los *Michoaque*, ha prevalecido en resistencia y unidad cultural la organización política de la nación *p'urhépecha*, actualmente identificada en cuatro regiones geográficas y cada una de estas regiones con sus particularidades y condiciones, pueden estructurar su sistema de organización, representación y gobierno indígena; como una dimensión intercomunitaria de unidad, solidaridad, coordinación y apoyo para el desarrollo regional, ya de carácter económico, cultural, político y social. Sobre una idea y propuesta de constitución del ámbito regional de autonomía de estas regiones, radica en la tarea de consolidación de una estructura institucional y de representación para el ejercicio de la personalidad jurídica.

Para el caso del nación *nahua* de la costa de Michoacán, existe la claridad de que se trata de una región indígena, constituida por las grandes comunidades en extensión territorial y de localidades adscritas que mantienen una cohesión importante de vinculación y organización intercomunitaria regional. Han prevalecido diversas figuras asociativas ya de hecho o de derecho, por ejemplo, fue una gran experiencia la Unión de Comunidades Indígenas de la Costa *Nahua "yankuik tlanesek"* Asociación Civil. Las figuras regionales ya son una experiencia en esta cultura, por lo que será relativamente fácil reconfigurar una estructura y representación regional para el ejercicio de la personalidad jurídica, una propuesta de gobierno regional autónoma del pueblo *nahua* de Michoacán.

Respecto de los pueblos del oriente de Michoacán, el pueblo Mazahua y Otomí, de igual manera tienen condiciones objetivas y subjetivas para conformar sus gobiernos regionales. Pueden decidir cada pueblo reconstituir un gobierno regional acorde a su adscripción nacional originaria o pueden determinar una estructura regional única constituida por las comunidades pertenecientes a ambos pueblos, dado el grado de vinculación, interacción y vecindad que tienen por el espacio geográfico que comparten los

asentamientos de sus comunidades. Además, con una característica trans-jurisdiccional en razón de la alianza intercomunitaria que mantienen con las comunidades *mazahua* del estado de México y con las comunidades *otomí* de los estados de Guanajuato y Querétaro, en tanto unidades de cultura e identidad. Igual aquí, corresponde un trabajo importante proponer los esquemas posibles de organización para la autonomía regional.

Finalmente, para el caso del pueblo *matlatzinca* o *pirinda*, la construcción de un gobierno regional también se vislumbra pertinente. Posiblemente bajo un proceso más lento, y con una consolidación menos amplia, dado que el grado de asimilación y subordinación hacia las formas de organización estatistas, implica primero un trabajo intenso de reconstitución de las comunidades que aún reconocen su pertenencia a dicha nación originaria. Así, una propuesta de autonomía regional desde una dimensión intercomunitaria puede iniciar y estar soportada desde las estructuras del régimen agrario comunal y ejidal que mantienen, y desde ahí hacer la construcción de una estructura regional de gobierno.

Aunque uno de los elementos de carácter objetivo, que es la lengua indígena, ya no tiene vigencia, no impide que fortalezcan las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales que preservan. Tal iniciativa ya se ha manifestado a través de la organización de facto de las comunidades indígenas de los municipios de Huetamo, San Lucas, Carácuaro y Tiquicheo, principalmente, las cuales mediante una *Unión de Comunidades Indígenas de la Tierra Caliente*, pertenecientes al pueblo *pirinda*, han iniciado su proceso de reivindicación y demanda de reconocimiento; tales logros se identifican en la representación y atención que por algunas décadas ya tienen ante la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) del gobierno federal; posteriormente lograron lo mismo ante el gobierno del estado (CIAPI, hoy Secretaría de Pueblos Indígenas) y; finalmente exigieron al Congreso del Estado, su participación en las consultas sobre la reforma constitucional en Michoacán, demandando su reconocimiento en la norma principal. Dicho reconocimiento del pueblo Matlatzinca o Pirinda, se prevé en el párrafo segundo del artículo 3º de la Constitución de Michoacán.

c) Autonomía nacional indígena

Retomando lo que establece el párrafo quinto del artículo 3o de la Constitución Política de Michoacán: que el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas se ejercerá

en un marco constitucional de autonomía en sus ámbitos comunal, regional y como pueblo indígena. Respecto de la expresión “y como pueblo indígena” es una noción propia de los directos interesados de estas nuevas disposiciones, planteada por las autoridades y dirigentes indígenas en los foros de consulta, que, de acuerdo a nuestra interpretación, se refiere a la dimensión de la autonomía nacional indígena. Esta esfera de autonomía es una de las principales aspiraciones y retos de los pueblos originarios y consiste en la reconstitución de la organización política, la integración o unidad administrativa, así como la restitución, reintegración y circunscripción de sus territorios para la proyección de una autonomía con unidad de cultura en el tiempo y espacio.

Se trata de un proceso de reconstitución nacional indígena que puede llevar cierto tiempo, enfrentando diversas dificultades a superar. Por ejemplo, en el aspecto de la reintegración y consolidación de la unidad territorial, como una de las primeras acciones corresponde la protección de la integridad territorial y de los bienes de las comunidades indígenas (los recursos naturales), eso implica la superación de los conflictos y controversias por límites de tierras por lo menos entre los núcleos agrarios indígenas, sin descuidar las controversias frente la pequeña propiedad y latifundios de las sociedades mestizas. Esto es necesario para proyectar la posibilidad de restablecimiento, si no de una demarcación territorial indígena en aquellas regiones que tienen esta oportunidad, al menos de una vinculación política espacial y de colaboración para el desarrollo económico, cultural y social de las regiones indígenas en aras de la reivindicación y autonomía nacional.

Pueden ser diversas las vías y las formas en que se alcanza imaginar la construcción y ejercicio de la autonomía nacional indígena; un camino posible es aquel que debe seguir el proceso estructural de reconstitución a partir de la comunidad indígena, luego la consolidación del ámbito regional de autonomía para agenciar finalmente la reconstrucción nacional. Al menos, un proceso como este encuadra bien para las condiciones interregionales diversas, pero complejas y conflictivas que le caracterizan a la nación *p'urhépecha*. Para el caso de la nación *nahua*, cuya unidad territorial, política, social y cultural que aparece más cohesionada, este proceso de las tres fases y ámbitos de reconstitución (comunitaria, regional y nacional) sería casi automática y simultánea. Respecto de los pueblos *mazahua* y *otomí*, consideramos que el punto de partida está desde la autonomía de las comunidades, por lo que el esfuerzo de unidad y estructuración de la autonomía regional,

de ésta les resultaría automática o simultánea la reconstitución nacional, toda vez que comparten en vecindad una misma región geográfica. Claro, sería otra la dimensión de la autonomía nacional de esto dos pueblos, si el planteamiento parte de una unidad nacional más allá de la jurisdicción del estado de Michoacán, por su condición trans-jurisdiccional, que también es necesario. En cuanto al pueblo *matlatzinca* o *pirinda*, sin duda, sus comunidades deben acatar más estrictamente este procedimiento dada las condiciones más asimiladas a la cultura dominante, cuya reivindicación política y cultural amerita mayores esfuerzos para la reconstitución nacional.

Otra vía puede ser el trabajo simultáneo de organización nacional, a la par de la construcción de las autonomías comunales y regionales, que comience desde el diseño de una organización de autoridades indígenas de las comunidades adscritas a un pueblo. Que cada nación comience su proceso de manera propia acorde a sus condiciones y dinámicas. También es pertinente el planteamiento de la instauración de un congreso de los cinco pueblos indígenas que comience a trabajar los fundamentos y bases de la organización, objetivos, estructura, proyectos y acciones de coordinación a mediano y largo plazo. Finalmente, ya de una u otra vía, la autonomía nacional indígena implica la necesaria consolidación de una estructura de representación que sea legítima, normada y democrática con un proyecto común a futuro, ya por cada pueblo indígena o en una unidad multinacional de todos los pueblos.

Hasta la fecha y en la vía independiente, sólo se han dado convocatorias de encuentros y congresos de autoridades y líderes de comunidades y regiones de los cinco pueblos indígenas, con el pronunciamiento de demandas, manifiestos y proclamaciones de unidad; eventos generalmente patrocinados por organizaciones del movimiento social e indígena, asociaciones religiosas, movimiento campesino y por asociaciones de la sociedad civil, pero sin objetivos y logros claros para dicha construcción de la autonomía nacional.

A través de la vía gubernamental, existen en los archivos y memorias de las instituciones como del transformado Instituto Nacional Indigenista (INI) hoy Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en la Secretaría de Educación Pública y en la Secretaría de la Reforma Agraria, entre otras, cierta cantidad de documentos sobre resolutivos de encuentros de autoridades de los pueblos indígenas de Michoacán con temas sobre desarrollo comunitario, educación indígena, asuntos agrarios y forestales,

producción artesanal, y lengua y cultura. Convocatorias y eventos organizados con fines administrativos para el apoyo en las políticas indigenistas, por supuesto, no para la reconstitución de los pueblos y para el ejercicio de la libre determinación. Existe entonces un Consejo Consultivo de Autoridades Indígenas, adscrita legalmente dentro de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, del gobierno federal. De igual manera, existió otro Consejo Consultivo de Autoridades Indígenas creado por un “Acuerdo Administrativo” del Poder Ejecutivo del Estado de Michoacán en la Secretaría de los Pueblos Indígenas (2008 - 2012). Instancias selectivas, manipulables y dirigidas según el partido político en turno dentro del gobierno con funciones limitadas y sólo para la legitimación de las políticas institucionales indigenistas.

CAPÍTULO CUARTO

Jurámukata

La normatividad *p'urhépecha*

I. *Jurámukata*. La normatividad de tradición oral y vivencial

1.1 Presuposición sobre el orden normativo

Acorde a la hipótesis principal postulada sobre el esquema de pensamiento político-normativo *p'urhépecha*, hemos dicho que bajo el concepto *jurámukata* – *normatividad* se defiende que éste constituye el orden normativo (cuarta esfera), en el cual yacen las reglas de carácter sustantivo conocidas como *jurámukatecha* y las reglas procedimentales llamadas *jurámutspekuecha*, en tanto componentes de dicho sistema normativo originario. Un sistema de regulación de tradición oral y vivencial, el cual se recrea y reinterpreta dentro de la estructura de organización comunitaria en el ejercicio de autoridad y gobierno frente a los problemas, conflictos y controversias de intereses personales y colectivos, fenómenos inmanentes del orden político-social de *jurámukua* – *gobernanza comunitaria*.

Corresponde estudiar el contenido de la cuarta esfera, el orden normativo, parte de la hipótesis expuesta en el 1.2, inciso C), apartado I del capítulo segundo. Hemos señalado literalmente que el término *jurámukata* se traduce como *idea o sentimiento prescrito a través de la palabra*. Conceptualmente la usaremos para analizar el fenómeno social de la normatividad, ya que es el término que emplean los *p'urhépecha* hablantes al conjunto de reglas que regulan la convivencia entre personas, autoridades y comuneros dentro de sus comunidades. Para este estudio, nos apoyamos con la siguiente ilustración:

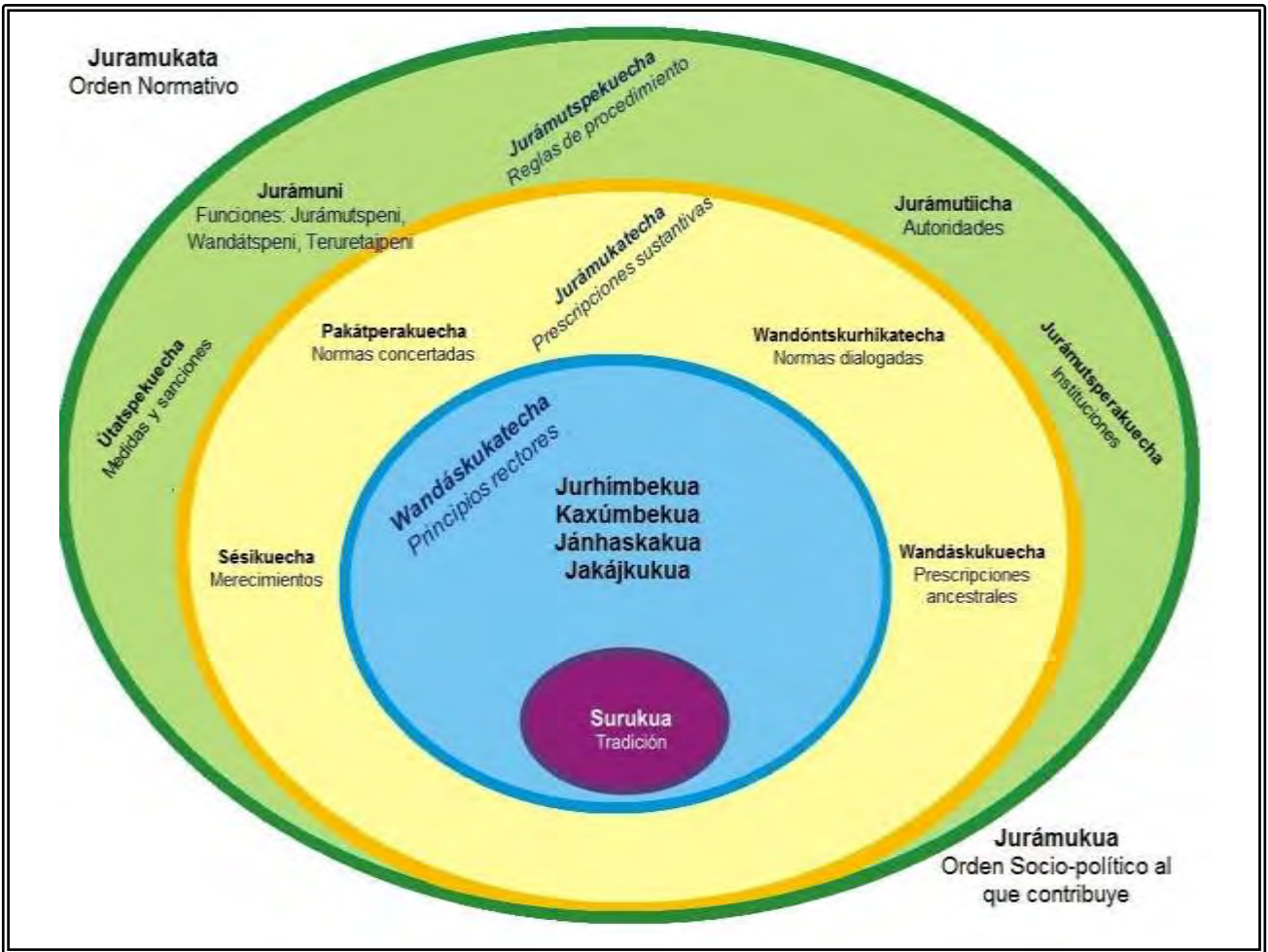


Ilustración 3.
Jurámukata. Normatividad p'urhépecha

Ratificando nuestra hipótesis, hemos dicho que el objetivo consiste en justificar que el orden normativo conceptual y práctico de la cultura *p'urhépecha* tiene su fuente principal en la tradición (*surukua*) y es parte de la recreación y prolongación de dicha tradición; por ende, contribuye a la pervivencia de esta cultura originaria. Que a su vez, *surukua* se fundamenta en un conjunto de principios rectores (*Uandáskukatecha*) que conforman el plano cognitivo del pensamiento *p'urhépecha*, en consecuencia, éstos guían al orden socio-político de la nación indígena (*iréhekua*), donde se despliega la *jurámukua - gobernanza* y, como parte de dicha gobernanza, se desarrolla el orden normativo llamado *jurámukata*, el cual se conforma por un conjunto de prescripciones de carácter sustantivo llamados *jurámukatecha* y, por otro conjunto de reglas de carácter procedimental, llamados *jurámutspekuecha*.

A su vez, *jurámukatecha* (las prescripciones sustantivas) se conforman con un conjunto de prescripciones generales y personales: de carácter general las llamadas *Uandáskukatecha – prescripciones ancestrales* y las *pakátperakuecha – normas concertadas*, y de carácter personal las *uandónskurhikatecha – normas dialogadas*, y los *sésikuecha – merecimientos*.

Por su parte, las reglas de procedimiento que se identifican con el término *jurámutspekuecha*, se conforman por todas y cada una de las normas que emanan del ejercicio práctico de mediación de los conflictos, intereses y controversias, bajo las cuales se rigen y conducen las siguientes instancias y actividades como: *jurámutsperakuecha – instituciones e instancias*, *jurámutiicha – autoridades y su legitimidad*, *jurámuni – funciones que desarrollan* y *útatspekuecha – medidas y sanciones* que determinan y aplican.

A continuación se procede a desarrollar esta presuposición sobre el orden normativo de la cultura *p'urhépecha*.

1.2. Jurámukata. Sistema complementario de la gobernanza - jurámukua.

¿Cómo se desarrollan y aplican las reglas en la *jurámukua – gobernanza*, así como el ejercicio de autoridad, institucionalizado en las comunidades indígenas integrantes de la nación *p'urhépecha*? Comencemos por interpretar algunos términos, que desde el siglo XVI se registraron, vinculados a la relación gobernanza y reglas. Así encontramos como antecedentes de la idea de *jurámukua* y *jurámukata* los siguientes vocablos:

Mando, o mandato – Vandangucata, hramucata, hramuqua⁴¹³; Mandar a otros – Hramutspeni, vandanguhpeni, teruretahpeni; Hramuni – mandar alguna cosa; Hramutspeni – mandar algo a otros;⁴¹⁴ Mandar de palabra – hramuni; Mandato de palabra – hramucata.⁴¹⁵

Uno de los objetivos que estamos realizando, es el análisis y ordenación de estos conceptos, delimitando y distinguiendo sus contenidos para el uso adecuado y técnico en

⁴¹³ DG. Tomo I. P. 476

⁴¹⁴ DG. Tomo II-. Pp. 254 y 488

nuestra argumentación. De esta manera, se precisa que entendemos por *jurámukua* la concepción y práctica de *gobernanza*; y, dentro de dicha gobernanza, *jurámukata* – es el orden o sistema normativo que se recrea y reinterpreta dentro de la comunidad y que rige los intereses personales y públicos, además de sustentar las instituciones y regular los procedimientos que deben observar las personas que ejercen representación y autoridad dentro de la gobernanza comunal. Es decir, *jurámukata* fundamenta la parte normativa de *jurámukua* y ambos, de manera concatenada, se despliegan en los tres niveles de autogobierno: local-comunal, regional y nacional indígena.

Jurámukata, su significado lingüístico es: *prescripción que emana de la palabra*, que en un sentido general se refiere a aquella normatividad de carácter oral y vivencial. Entendiendo que *jurámukata* como *prescripción de palabra*, tiene su fuente, no en lo que mandata la persona en sí, de aquel que funge como autoridad o gobernante, sino en la institución que representa (que es la *jurámukua*), instituida, reconocida y legitimada por la comunidad a través de sus procesos de participación ciudadana directa.

De esta manera, tratando de identificar entre la investidura, funciones y atribuciones de la autoridad, las reglas prescritas, la esencia y fundamentos del ejercicio de la gobernanza, describiremos brevemente la estrecha relación de los conceptos *jurámukua* y *jurámukata*, las ideas y fenómenos que consagran y el sentido de la normatividad y gobernanza fácticamente institucionalizada. Así, *jurámukua* indica la organización, instituciones y la forma de gobierno que se desarrolla en el ámbito comunal, regional y nacional *p'urhépecha*; y *jurámukata* se refiere a las reglas (normatividad social y política) que se observan en dicha forma de organización y gobierno. Aquí algunas expresiones, como ejemplos de dicha interrelación:

- *Juchari jurámukueri jurámukata jakájkukuarhu sirangua jatsisti – la normatividad de nuestra gobernanza tiene su raíz en nuestra espiritualidad.*
- *Juramukua ka jurámukata jindesti k'eri jánhaskakua ma – la gobernanza y su normatividad es una gran sabiduría.*
- *Kaxúmbekua wandáskukata jindesti k'eri juramukua jupsítsitarakua – el principio rector de la moralidad (kaxúmbekua) es un gran soporte de la gobernanza.*
- *Jurhimbekua jingoni jurámukua, jindesti juchari iréchekueri sésikua – la gobernanza con armonía comunitaria, es el poder de nuestra nación.*

- *Jurhimpekua jingoni juramukua turhisĩ ka p'urhépecha, jindepirindi sésikua jimbo pájperakua - la gobernanza con armonía comunitaria, entre lo p'urhépecha y lo estatal, sería una buena relación de convivencia (poder).*

Como se puede leer en estas expresiones, los contextos en que se invocan los términos *jurámukua* y *jurámukata* reflejan que detrás de estas afirmaciones existen razones, motivos y fundamentos de carácter espiritual, cognitivo, moral y políticos, que conducen al *ireti - ciudadano p'urhépecha* (hombre y mujer) acatar, obedecer, asumir, hacer o no hacer algo en base a la norma cultural que se recrea, reproduce, transmite y mantiene vigente desde el modo vivencial, dialógica y oral de regulación interna.

Por lo tanto *jurámukua* adquiere vida y vigencia por la práctica de *jurámukata* (su normatividad), lo que quiere decir que detrás de *jurámukata* existen ciertos fundamentos o, en todo caso, ¿por qué se obedece una normatividad de tradición oral? Podemos comprender la esencia y conciencia interna del ser *p'urhépecha* como la fuente que le permite dirimir sus intereses, conflictos, formas de vivir y sus concepciones en la pluralidad de pensamientos. ¿Cómo interpretar su experiencia histórica y la recreación de su cultura normativa ante la divergencia de intereses y opiniones internas como externas? Es decir ¿Cómo es que sigue vigente *jurámukua* y *jurámukata* a pesar de la dominación? Ni los que somos *ireti* de una localidad *p'urhépecha* podemos responder éstas interrogantes. Sólo como intuición, parece que la convicción está enraizada en la dimensión subjetiva; por ejemplo, brota en los diálogos de la vida diaria como asunto no problemático y resuelto que ni amerita preguntarse ¿El por qué y para qué vivir? Dado que vivir es un asunto de *tsípekua – alegría, tsípekurhikua - gozo, kuerájpekua – desatadura natural* y *wanáptsikukua – paseo en el mundo*, entre otras concepciones generosas, las cuales nos reflejan la idea de que vivir no debe ser un asunto problemático, mucho menos cuando es en comunidad. Si todos somos *kuerákatecha – misma condición natural y divina*, qué importa la dominación que sólo refleja y reafirma la perversidad y los complejos (superioridad e inferioridad) mundanos de aquellos que la hacen. Al menos, esas son las respuesta más asistidas por los mayores (hombres y mujeres) de las localidades *p'urhépecha*, cuando les hemos preguntado *¿andiksisĩ ka ambe*

*jimboksisĩ irekani jakí ixu ini parhákuajpeni jimbo? - ¿por qué y para qué vivimos en este mundo?*⁴¹⁶

De esta manera, nos damos cuenta, que existe una autosolvencia moral en el ser *p'urhépecha*, que para bien de su identidad, está muy consolidada por sus diversos fundamentos cosmogónicos. Pero se pregunta mucho, desde las reflexiones externas ¿qué pensará un pueblo de sí, ante la histórica subyugación sufrida? También como intuición nos atrevemos decir que se encuentra ausente todo rencor, frustración o prejuicio insuperable. Sin embargo, su dignidad se postula en la más alta expresión de vitalidad y fraternidad cultural comunitaria. Es admirable que a pesar de que no existan las prácticas de adoctrinamiento institucionalizadas para el desarrollo de su pensamiento, a la forma de las iglesias, el sistema educativo y otros aparatos de la superestructura del Estado que prevalecen en el contexto occidental, basta entender la convicción de *tsípeti jarhani ka tsípekua jingoni nitámakuarhini - estar con vida, en la vida y ejercerla con deleite*; una concepción sobre la vida con auténticas certezas que superan cualquier adversidad, controversia o prejuicio. Pues la misma historia que llevó al desplazamiento o a la segregación al pueblo *p'urhépecha*, ha fortalecido su conciencia de identidad. Basta observar que entre más marginado u olvidado esté una comunidad indígena, sus habitantes tienen mayor vigor, orgullo y arraigo cultural, por ende, una mayor convicción de su identidad y condición; de ahí la capacidad de recreación, cuyo efecto directo asegura la prolongación de la cultura.

La forma de vida y la dinámica de organización comunitaria (*jurámukua* como forma de vida), mantienen vigente en la mente de sus comuneros, el sentido jubiloso del por qué y para qué vivir, por lo que las reglas que se desarrollan en *jurámukata* (orden normativo) son únicamente complementarias a dicho objetivo del *sési irekua – saber / buen vivir*, por lo que, no deben ser opresoras y coercitivas, sino mediadoras, orientadoras, gestoras, armónicas y regeneradoras de la persona y la comunidad. El mismo hecho de darse cuenta el *p'urhépecha*, de que es diferente, que habla una lengua propia, que tiene un lugar de origen muy particular, unas creencias y costumbres diferentes, automáticamente tiene la respuesta de quién es (*néski*), y fortalece su pertenencia contribuyendo con las responsabilidades y

416 Esta y otras formulaciones de interrogantes, las planteamos en campo tratando de hacer preguntas filosóficas a los comuneros, como reactivos para ver si hacen resaltar las preocupaciones profundas como pueblo entrampado en la dominación. Memorias de campo.

ejerciendo los merecimientos en su comunidad. Además de observar que es parte de una minoría, sobre la cual se ejerce cierta discriminación, desprecio o rechazo, éstas mismas condiciones negativas que vienen de la sociedad mayoritaria, hacen que el *p'urhépecha*, sea un ser pensante sobre sí mismo, es decir, que de manera permanente recrea su condición, por ende sus certezas en el qué hacer en la vida y pervivencia. Por eso, aún en el diálogo plural, mantendrá internamente sus verdades y respetará como lo ha venido haciendo, las verdades de los otros. Así que, la peor situación que puede prevalecer, es la continuidad de su exclusión, de ahí que el silencio se convierta como la mejor forma de expresión de su verdad, una verdad que seguirá siendo decodificable mientras no se dé una relación pluricultural sincera, en la construcción de la nueva comunidad plural.

De esta manera, más allá de un simple enfoque político y normativo, *jurámukua* es una forma de vida armónica, es una filosofía de vida y un sistema complementario de la forma de vida comunitaria. Es por eso que existen prescripciones (normas) no escritas y de tradición oral, que se respetan, cumplen y acatan sin coercibilidad porque permiten la realización personal en comunidad y permite la prolongación de la cultura propia.

1.3. *Jurámukatecha*. Prescripciones generales y personales

Sin las reflexiones que hemos realizado anteriormente sería difícil entender cómo es que se respeta, acata y obedece la *uandákata* – *palabra o pensamiento que se convierte en norma* como acuerdo, consenso, pacto o resolución de la comunidad; aquello que queremos identificar como *jurámukata* (normatividad social comunitaria de tradición oral). Cómo no es necesario un conjunto de principios escritos, leyes, códigos y doctrinas que justifique el estatuto social interno y externo, sólo podemos vislumbrar que la idea de *jurámukata*, como normatividad general institucionalizada, es precedido y sustentado por los *uandáskukatecha* (principios rectores), que se recrean a través de la palabra y el pensamiento, que se invocan para lograr los consensos y pactos de la comunidad; así nacen las diversas normas sustantivas que explicaremos a continuación bajo el siguiente esquema.

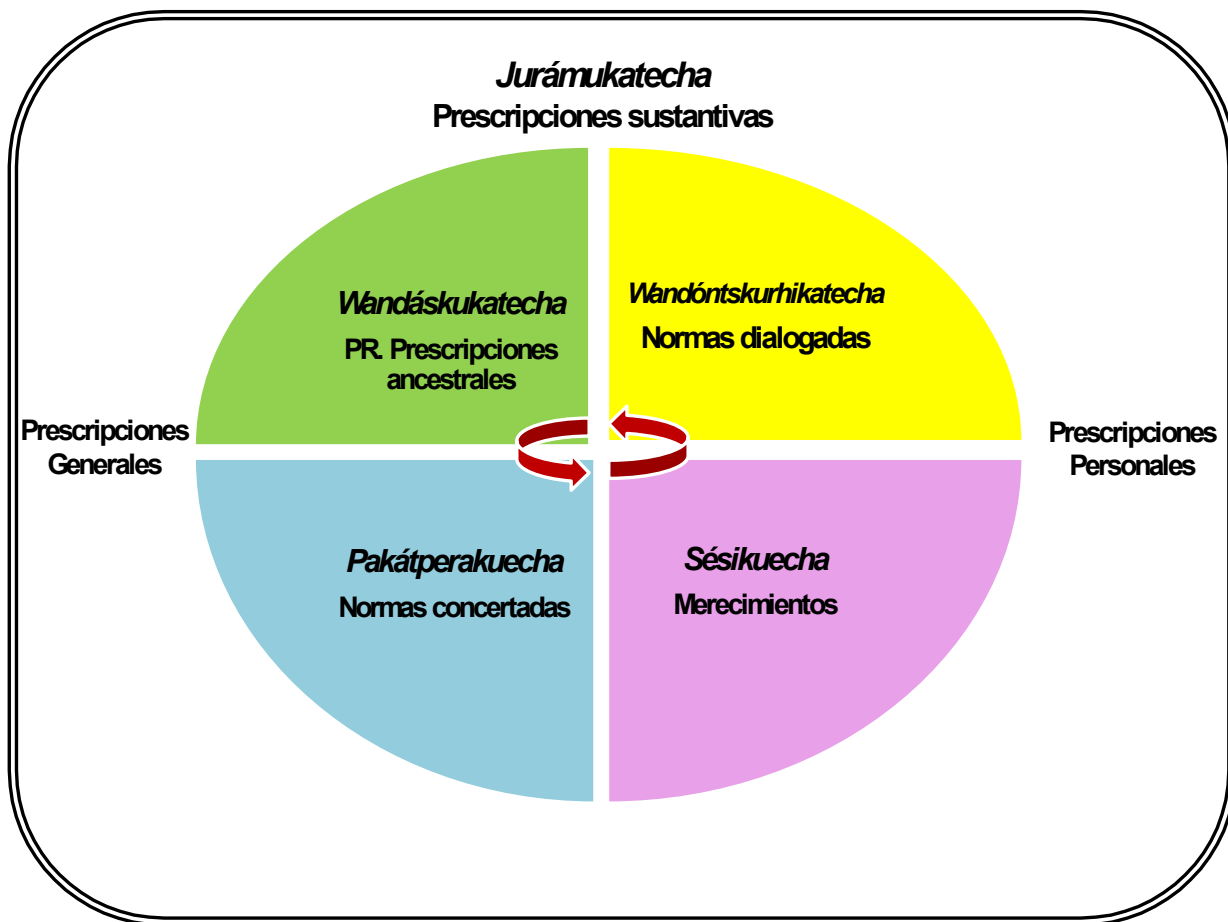


Ilustración 4. Jurámukatecha
Las prescripciones sustantivas del orden normativo p'urhépecha (Jurámukata)

Jurámukatecha son aquellas prescripciones o mandatos de palabra que tienen sus fuentes en y desde los órganos de autoridad a partir de las interpretaciones que hacen las mismas en los casos y hechos concretos; además, se van determinando como normas generales desde su análisis en las instancias correspondientes, ya sea ante la asamblea comunitaria, autoridad agraria, civil, tradicional, religiosa y/o jurisdiccional. Hemos dicho desde la hipótesis que las normas sustantivas se conforman por un conjunto de normas generales y personales, que se identifican con el término *jurámukatecha*, las cuales son las siguientes:

Prescripciones de carácter general

A) Las *uandáskukatecha - prescripciones ancestrales* son las ideas que devienen de los principios rectores de carácter general que guían el pensamiento político-social *p'urhépecha*, y que fundamentan el orden cognitivo. Concepciones que han quedado preestablecidos por la tradición, la cosmogonía y la memoria histórica. En su conjunto conforman la *uandáskukua - ideología p'urhépecha*, cuyas prescripciones ancestrales son las: *jakájkukuecha - creencias, convicciones y aspiraciones de la comunidad*, *jánhaskakuecha - saberes conceptuales, técnico-productivos y vivencial-axiológicos*; *kaxúmbekuecha - valores de observancia de dimensión moral* y *jurhímbekuecha - valores de observancia del ámbito político*.

Los principios rectores apoyan las argumentaciones para la reinterpretación y recreación de las normas, es decir, para la gestación, modificación, alteración y extinción de las reglas donde los órganos de autoridad tienen la función de reinterpretarlas a partir de los casos concretos. Por ejemplo, en la asamblea comunitaria, como máximo órganos de autoridad y de mediación de conflictos, en ella, todo comunero puede postular o hacer recordar la prescripción de que “las tierras de la comunidad no se venden porque nadie tiene el derecho de adjudicárselas”. En principio, todos los comuneros tienen claridad sobre dicha prescripción, pero si existiera duda de algunos sobre la misma, es cuando se invoca el principio *echeriri jakájkukua - la creencia sobre la tierra*, que consiste en que la tierra es *kuerájperi - madre liberadora de vida* y el comunero (hombre y mujer), así como la tierra, son parte de la *kuerájpekua - creación*; por lo tanto, nadie tiene el derecho de tratar como objeto a la madre tierra, ni adjudicársela, venderla o lucrar con ella porque es un ser con energía y nuestra existencia se la debemos a ella. Así que esta es una *uandáskukata - prescripción ancestral* porque se sustenta desde el principio rector de *jakájkukua - creencias, convicciones y aspiraciones*, cuyos fundamentos están cimentadas desde tiempos ancestrales; por otro lado, dentro de la esfera del orden socio-político rige epistémicamente al ámbito de la *kuerájpekua - creación*, procurando el equilibrio entre la comunidad y orden humano con el natural y el cósmico.

Entonces, se trata de prescripciones en tanto acuerdos, consensos, pactos y resoluciones fundadas desde los principios rectores del pensamiento político-normativo *p'urhépecha*, establecidas en la ideología originaria, desde los tiempos ancestrales y que

permiten reinterpretar, modificar, extinguir e instaurar nuevas normas acorde a las nuevas necesidades en el proceso de prolongación de la tradición indígena. Por ejemplo:

- *Echeri no ataranhantasindi uérakua anapuechani jingoni isi wandáskukata jarhasti ini iretani jimbó – la tierra no se vende a la gente de afuera así está prescrito en esta comunidad.*
- *Ne enga ini iretani menkua jurájkua no ambe sésikua jatsiatitaru, isi wandáskukata jarhasti juchari eratsikua jimbo – quien abandone (por largo periodo) su comunidad ya no tendrá ningún merecimiento, así está prescrito según nuestro pensamiento.*
- *Juchari wandáskukua, jindesti juchari jurámukata – nuestro pensamiento o ideología es nuestra normatividad.*

B) Las *pakátperakuecha - normas concertadas* consisten en normas que nacen como resultado de la mediación de los conflictos e intereses de las personas, de las familias y de la comunidad, y constituyen precedentes para la solución de los casos concretos de determinada materia y hechos. Surgen de las negociaciones plurilaterales entre los comuneros en una asamblea general, también de los convenios entre dos o más personas, y prevalecen en la tradición oral con dicho criterio para su conocimiento, acatamiento y cumplimiento general.

Una *pakátperakua – concertación* que se da entre las personas o familias se hace valer y se respeta a partir de sus propios interesados y por la autoridad que realiza la mediación. Muchos convenios de casos similares, se convierten en normas generales dentro de la comunidad; por ejemplo, en la sucesión de la posesión y usufructo de un inmueble la preferencia no radica a favor de los hijos por tener ese carácter, sino se le otorga a la persona familiar o no que tenga el merecimiento, es decir, quien haya cuidado hasta los últimos momentos al titular de la posesión. Este tipo de casos son constantes y prevalece dicho criterio, ya conocido no sólo por la autoridad civil o agraria que funge como mediador, sino por toda la comunidad porque dicha norma surgió en algún momento como *pakátperakua - pacto* ante una autoridad reconocida por la comunidad y se fue ratificando sistemáticamente, dado que tiene justificaciones bien motivadas a través de los valores que emanan de los principios rectores de *jakájkukua, jánhaskakua, kaxúmbekua y jurhímbekua.*

Prescripciones de carácter personal

C) Las *uandóntskurhikatecha* - *normas dialogadas* son productos del diálogo y el consentimiento, pues nacen a través de la recreación de los principios y valores de carácter moral, que se analizan y consideran entre las personas en un caso concreto. De otro modo, se trata de los consensos que dan lugar a las conciliaciones, cuyas determinaciones se convierten en reglas de dimensión subjetiva, las cuales contribuyen armonizar la convivencia interpersonal, familiar y comunitaria. Normas que se interpretan y reproducen a través de las prácticas sobre las formas de parentesco, matrimonio, filiación, convivencia, agrupación, en la organización para las festividades y en todas las actividades de responsabilidad que tienen las personas frente a la familia y comunidad.

Estas normas no emanan como producto de la mediación de una autoridad civil o agraria, sino que, generalmente, tienen su fuente en las instancias de medicación inter-familiar o religiosa. Por ejemplo, es conocimiento de todos que una vez celebrado el matrimonio tanto por la vía del ritual *p'urhépecha*, como por la ceremonia católica, no es aceptable la separación de la pareja, no sólo porque se antepone la moralidad y solemnidad religiosa interconfesional en el acto de unión ante el contrato de matrimonio civil (que contempla la figura de divorcio), sino porque en el pensamiento *p'urhépecha* prevalece una moralidad sustentada desde los principio rectores, principalmente de la *kaxúmbekua*, que rige las relaciones subjetivas de la vida personal, familiar y comunitaria. No es una norma en estricto sentido que establezca una prohibición o permisión, ni es intocable por la autoridad, ya que se trata de un principio de carácter moral que otorga fundamento a las reglas de dimensión personal.

Hemos dicho que *kaxúmbekua* posee elementos sustantivos y de procedimiento, que son aquellas ideas particulares del pueblo *p'urhépecha* que fundamentan y definen las nociones sobre los fines de la vida, los sentidos de la vida y las acepciones sobre la buena vida desde su unidad de cultura a partir de algo más, posiblemente inaccesible para nuestra comprensión y que podemos llamar autodeterminación cultural. A partir del criterio anterior, se puede concebir la idea *májkuekua* – *unidad de la familia, comunidad y cultura (nación)*, que no consciente fácilmente la disociación de estas tres dimensiones de unidad porque no conviene a la tradición, pues vulnera la garantía de pervivencia. Por lo tanto, toda disidencia

que atente contra estas instituciones tiene que ver con la pérdida o ausencia de este principio *májkukua* – *unidad y pertenencia cultural* y, por ende, el principio de *kaxúmbekua* se hace presente para conciliar, orientar y armonizar dichas instituciones, por supuesto, a través de los diversos valores sustantivos y procedimentales que consagra *kaxúmbekua*.

D) Los *sésikuecha* - *merecimientos* son las reglas que se observan para la determinación del mejor merecimiento en favor de las personas, cuyo criterio principal se antepone la preeminencia del cumplimiento de responsabilidades y compromisos por parte de los comuneros para merecer retribuciones (derechos o beneficios). Son aplicables en el ámbito general dentro del ejercicio de la ciudadanía y pertenencia comunitaria, como en el ámbito particular dentro de las relaciones familiares e interpersonales.

Por ejemplo, para adquirir la calidad de *ireti* – *ciudadano o comunero* (con obligaciones y derechos) es condición previa cumplir con todos los roles de responsabilidades que tiene desde su minoría de edad, cuya tarea es aprender un oficio, una habilidad y conocimientos generales sobre su comunidad. Como adolescente comenzar a realizar su servicio como *jarhóajperi* – *ayudante* en las instancias civiles, agrarias y religiosas; así como ser carguero de las fiestas específicas de los jóvenes, participar en las danzas que le compete a los jóvenes y ser *uanancha* – funciones de *séquito* en las tareas religiosas hasta contraer matrimonio y, luego de otras tareas de participación y cooperación, puede merecer y tener la calidad de *ireti*. Lo anterior se traduce en merecimientos para que se le asigne un lote de tierra para vivienda (una parcela para sembrar o áreas de bosque para usufructuar). Y así sucesivamente para gozar de otros beneficios y rangos de ciudadanía. De esta manera, para merecer hay que cumplir con ciertas responsabilidades.

Estas cuatro fuentes y tipos de normas están guiadas desde la *surukua* - *tradición* y fundadas por los principios rectores como *jakájkukua*, *jánhaskakua*, *kaxúmbekua* y *jurhímbekua*. En este sentido es que son las diversas extensiones de la normatividad *p'urhépecha* que constituyen los fundamentos de nuestro planteamiento *jurhímbekua jingoni jurámukua* – *gobernanza con armonía comunitaria*, en tanto orden socio-político establecido y guiado desde sus ámbitos espiritual, cognitivo, moral y político que sustenta una propia cosmovisión sobre la organización, gobernación, normatividad y ejercicio de autoridad en la cultura *p'urhépecha*.

De esta manera, se describe la forma en que adquieren vida y vigencia las normas sustantivas en la práctica a partir de sus fundamentos, por los cuales se revelan y se obedecen. Una normatividad que constituye la guía y, a su vez, es producto del ejercicio del *jurhimpekua jingoni jurámukua*. Una normatividad vivencial, cuyas reglas son parte de la esencia y conciencia interna del ser *p'urhépecha*. Normas que revitalizan el orden de la *jurámukua* y que abonan a la recreación de la tradición cultural indígena. Por lo tanto, se explica cómo opera dicha normativa de tradición oral y vivencial desde su causalidad, temporalidad y materia, así como desde sus fuentes de interpretación, recreación y aplicación, a partir de las cuales se concibe y se le da contenido a la misma. Aspectos que se analizan y complementan con los siguientes puntos y apartados de este capítulo.

1.4. Recreación de las prescripciones sustantivas

Resulta interesante y apasionante acudir a distintas comunidades para investigar e identificar cuáles son las reglas más conocidas por los comuneros (*ireticha*) y que, al ser de dominio general, son acatadas, invocadas y, en ocasiones, quebrantadas por algún interés particular frente al interés general o a la inversa; además, frente a las controversias, se reinterpretan y actualizan en virtud de cada caso concreto. Es un trabajo inmenso, hasta ahora abordado sólo por la antropología social y jurídica, aunque sólo en algunos aspectos de esta normatividad interna. A pesar de que tratamos de hacer un poco de trabajo de campo con estos enfoques, encontramos que en las comunidad existen normas particulares tienen antecedentes y causas particulares, pero mantienen en común los fundamentos del pensamiento *p'urhépecha*.

El primero de dichos elementos consiste en las causas o motivos del origen y determinación de las normas, ya que unas nacen a partir de la regulación de las conductas ordinariamente asumidas y se someten constantemente (como controversias) ante las autoridades de mediación, que, luego de diversas interpretaciones y precedentes de casos similares, se van unificando los criterios generales convirtiéndoles en reglas generales. Es decir, ocurre algo equivalente al procedimiento que da origen a las tesis jurisprudenciales en el derecho estatalista, pero con las particularidades propias de normas de tradición oral.

Además, estas normas nacen a partir de un consenso general frente a hechos o acontecimientos históricos trascendentales que impactaron a la comunidad; un ejemplo de ello es el surgimiento por un conflicto, por un enfrentamiento interno o externo, por reivindicaciones históricas de carácter político, económico, social y cultural, etc.

Los principios que tienen como fuente los eventos o hechos concurrentes de manera sistemática, con el tiempo se van convirtiendo en normas generales, gracias a las interpretaciones y recreaciones prácticas, ya sea que se determinen por la asamblea comunitaria o por los órganos de autoridad específicos dependiendo del asunto que traten y el efecto social.

Otras surgen de manera espontánea (de situaciones de extrema necesidad o peligro eminente que amenazan los intereses generales de la comunidad), cuyas medidas y prevenciones se convierten en norma general de manera temporal o permanente según la vigencia del fenómeno o el problema. Como ejemplo de ello están las reglas que nacen de los movimientos de autodefensa frente a las agresiones que vienen del exterior.

Otro elemento en común a las distintas comunidades sobre las normas es la temporalidad, aspecto difícil de determinar, pues trata de la fecha en que se da la *pakátperakua – concertación o pacto* que convierte al principio en norma general, tanto de las prescripciones ancestrales, como de los convenios y acuerdos contemporáneos; de modo que la dificultad consiste en la ausencia de registros, dada la tradición oral de la normatividad. Existen muchas normas cuyos testimonios se dicen son inmemoriales, ya que no se sabe desde cuándo surgió o por qué se determinó, pero se siguen interpretando, recreando y acatando, es decir, tienen vigencia y positividad porque son eficaces las *túa anapu jurámukata o uandáskukata – una regla prescrita desde la antigüedad*. Otras normas tienen referencia a partir de la memoria de cierto acontecimiento u hecho histórico (*jimájkani enga úkuarhipka ambe – desde aquel tiempo en que aconteció un fenómeno*). Otras sí son identificadas con una temporalidad corta o reciente a partir de los nuevas circunstancias de vida, necesidades o cambios por los factores económicos, sociales, culturales y políticos (*íásí anapu erátsikua – pensamiento actual*). Sin embargo, se puede hacer una recreación histórica del surgimiento, origen, causas, contenidos y evoluciones de determinadas normas hasta su vigencia actual, delimitando un estudio por temas y normas específicas, así como la selección de una comunidad o dos en particular.

El tercer elemento en común a las distintas comunidades *p'urhépecha* es la instancia en que surgió o se materializó (legitimó) la norma. En efecto todas las normas surgen de las condiciones y necesidades reales de la comunidad, pues la primera fuente de la normatividad es la sociedad (*k'uiripu*) o comunidad (*ireta*), pero son legitimadas y materializadas una vez que se someten por causa o necesidad a consideración de la autoridad o representación comunal, ya sea ante la asamblea general comunitaria, ante la autoridad agraria, civil, tradicional, religiosa o en otras instancias como en las asambleas de barrios.

En este sentido es que existen normas que comienzan a legitimarse desde la representación de los sectores productivos: sembradores, carpinteros, pescadores, alfareros, silvicultores, resineros, comerciantes, etc., por acuerdo de los interesados; se van imponiendo en la práctica y luego ratificadas por las autoridades correspondientes o por la asamblea comunitaria, dado que, generalmente, todas las reglas que rigen los aspectos de carácter material tienen que verse involucradas en controversias de intereses y, entonces, son sometidas a consideración de las autoridades que corresponden o, en segunda instancia, ante la asamblea comunitaria, la máxima autoridad de gobierno.

También hay normas que posiblemente nunca llegarán a turnarse ante la asamblea comunitaria para su ratificación, como algunas de carácter civil, familiar o religioso, ya que se trata de normas privadas que tienen fuerza por sí solas, no porque lo determine la autoridad civil o religiosa, sino por ser determinadas y legitimadas por sus practicantes y sustentantes; pero sobre todo fundamentadas por los principios rectores: *jakájkukua*, *jánhaskakua*, *kaxúmbekua* y *jurhímbekua* de la *susukua* – tradición. Estos principios no son objetos de litigio o negociación, aunque sí los actos que tengan vinculación directa o indirecta con ellas, que sin duda son todas las conductas, conflictos e intereses de donde retoman vida estos principios al momento de invocarse. Asimismo existen normas de conducta que no llegan nunca a ratificarse o dirimirse ante la asamblea comunitaria por respeto entre el ámbito público y privado; por ejemplo, un asunto de conflicto de matrimonio, pero sí se exponen ante la autoridad civil o juzgado familiar los intereses derivados de un conflicto de este tipo, como la controversia la posesión de tierras o solares que se turnarán ante la asamblea comunitaria, sólo si dichos intereses de las partes llegaran a afectar a la comunidad en general y que así lo consideren las autoridades competentes, ya por la gravedad o delicadeza del asunto.

Por otro lado, las normas extracomunitarias son acordadas y legitimadas desde las organizaciones de autoridades o consejos regionales de sectores productivos (artesanos, productores, comerciantes, etc.); estas son de carácter más general porque rigen a las comunidades o colectivos como sujetos de deberes y derechos. Además, tienen dimensiones más amplias, pues es posible consensar una o varias reglas generales para toda la nación *p'urhépecha*, dado que los principios rectores consagran valores de dicha dimensión general, atendiendo a la unidad cultural y política; pero estos principios rectores también son aptos para la vinculación y relación pluricultural, ya que fundamentan las normas desde el pluralismo jurídico, normativo y epistemológico con otros pueblos indígenas y con la filosofía del Derecho estatalista. Uno de los objetivos de este trabajo está dirigido hacia ese planteamiento, por lo que para su comprensión tenemos la necesidad de acudir a las definiciones y descripciones de la normatividad *p'urhépecha* desde lo perceptible y fáctico.

El cuarto aspecto en común de las normas es el tipo o materia que regulan, es decir, *k'amánharhinskua jimbo – por las responsabilidades que establecen y sésikua jimbo – por los merecimientos que garantiza* según su fuente social, fuente de autoridad específica (agraria, civil, jurisdiccional, religiosa y tradicional), la fuente de la asamblea comunitaria o la fuente extracomunitaria (regional o nacional indígena); atendiendo, a su vez, los ámbitos de aplicación (*erátsikua eránkuparini – valorando el tipo de asunto o conflicto*) y la vigencia actual. Entre las materias sobresalientes, están las agrarias y de los recursos naturales, las civiles y familiares, las de disciplina o penales, entre otras, expuestas en el siguiente apartado.

1.5. Contenidos de las prescripciones sustantivas

Por normas sustantivas nos referimos a todas las reglas de dominio general que rigen los aspectos fundamentales de la vida en comunidad, tanto las de carácter general, como personales, cuyas fuentes de creación y recreación se han expuesto en los puntos anteriores. Ahora corresponde señalar el contenido de las mismas acorde a la materia que regulan. Las normas sustantivas son aquellas reglas de observancia general que han sido determinadas, acordadas e impuestas por la tradición (*surukua*) y la costumbre (*p'indekua*) de cada comunidad y región, y que por generaciones se han respetado, gracias a la

constante recreación de las mismas en cada acto de reunión o asamblea comunitaria (*tángurhikua*), así como en cada asunto particular que se atiende a diario (*wandániatecha*). Una normatividad de tradición oral, al no codificar y estipular en forma escrita, no puede tener mejor fuente de permanencia y vigencia por la práctica constante de los principios y valores de la cultura *p'urhépecha* desde el ámbito de la vida en comunidad (*irekua*).

En esta tarea de identificación de las normas sustantivas, vamos a entender por el concepto *k'amánharhinskuecha* – *responsabilidades* fundamentadas desde los principios rectores para convertirse en normas o reglas imperativas desde la tradición (*surukua*). Habrá que aclarar que la normatividad social *p'urhépecha*, en primer término, tiene su base en los deberes o responsabilidades, para luego poder argumentar o exigir los merecimientos: *orheta k'amánharhinskua ambe jarhasti ka tátsikua sésikua ambe, isĩ jurhimbekuesti* – *primero hay responsabilidades que cumplir y después los merecimientos (derechos), eso es lo armónico, recto o perfecto.*

Mientras que, por el concepto *sésikua* debemos entender que se trata del conjunto de merecimientos expresados en facultades que tienen o pueden tener las personas, los cuales se tutelan por las *jurámukatecha* – *prescripciones sustantivas*. Por ejemplo, cuando un comunero demanda para que se le asigne un solar comunal, argumenta:

Juchá marhóatspesĩ jaká juchari ireta jimbo eska ná k'amánharhinskueka, isĩ jimbó juchá jakájkusiŋga eska sésikua jatsiskaksĩ ireta jimbo irestakua intsíminhansĩ – nosotros estamos haciendo servicio en nuestra comunidad como es la responsabilidad (de pertenencia), por eso nosotros consideramos que nos asiste el merecimiento a que la comunidad nos otorgue un solar para vivienda.⁴¹⁷

De esta manera, cada regla simultáneamente mandata una o varias responsabilidades, así como uno o varios merecimientos, ya que no pueden disociarse estos dos elementos constitutivos de la norma. Por ende, surge un tercer elemento o característica de la norma que es comunitarista, incluyente e integral; es decir, persigue un espíritu

⁴¹⁷ Entrevista al comunero, José Luis Cruz García, de la comunidad de Comachuén, quien señala que los comuneros que no tienen las mismas oportunidades que otros y que viven de manera permanente dentro de la comunidad, merecen que se les asigne un solar e incluso un área de bosque, porque son ellos los que cuidan a diario las posesiones de la comunidad e incluso la zona de conflicto por límites de tierras con la vecina comunidad de Tingambato.

comunitario porque se dirige a un comunero que se llama *k'uripu* – *ser biológico, espiritual, intelectual y perteneciente a la cultura*, a una persona de composición plural y real que vive en comunidad y no a un individuo o sujeto abstracto. Revisemos ahora, brevemente algunas normas sustantivas de acuerdo a su materia, actividades e intereses que regula dentro de una comunidad.

a) *Echéri ambe jurámukatecha - normas sobre la tierra y la naturaleza*

Tomando en cuenta los aspectos señalados en el punto anterior, sobre las facetas y complejidades para el desarrollo histórico de las normas a partir de sus causas, motivos, formas de consenso e instauración desde sus fuentes, interpretaciones y cambios, así como sus perspectivas y elementos constitutivos, queremos señalar que, en estos siguientes incisos sólo invocaremos algunos ejemplos de normas, las más generales y conocidas por los ciudadanos de una comunidad, tomando como referencia principal a la comunidad de Comachuén, Municipio de Nahuátzen; en cuya descripción particular, simultáneamente podemos hacer referencias a otras comunidades, según los antecedentes, cobertura y materia que regulan.

Echeri iréteristi, yámenduecha úrati ka kuájchakuni – *la tierra es de la comunidad, es para usufructo y cuidado de todos* es una prescripción general de fundamentos históricos y culturales propios, que no sólo es vigente en la comunidad de Comachuén, sino casi en todos los núcleos agrarios de población *p'urhépecha*, así como en los pueblos *nahua*, *mazahua* y *otomí* del Estado de Michoacán. Independientemente de que la comunidad cuente con título legal expedido por las Leyes agrarias bajo el régimen colectivo de derecho, esta es una regla fundamental de observancia general en cada comunidad que no depende de la ley estatal, sino de la tradición (*surukua*). Ante todo, la prioridad es el territorio comunal por motivos históricos y de pervivencia cultural; además, por un profundo pensamiento de solidaridad comunitaria, sustentado desde los principios rectores. No entraremos a los fundamentos cosmogónicos y sagrados sobre la tierra, que ya hemos tocado en puntos anteriores, aunque sí retomaremos las normas derivadas de esta prescripción general.

Echeri no ataranhantasīndi uérakua anapu k'uripuechani - *la tierra no se vende y no se cede a personas ajenas a la comunidad* es una norma general, cuyo objetivo principal es

la protección e integridad de la tierra y de los bienes comunales. Esta regla es común en la mayoría de las comunidades indígenas. Sus antecedentes derivan principalmente de los conflictos históricos desde las acciones legales de desamortización de tierras a las comunidades (Ley Lerdo de Tejeda de 1856), por despojos, por las invasiones, por los conflictos de límites de tierras y por las acciones legales de expropiación de bienes comunales. También es asunto de unidad comunitaria, de ejercicio de ciudadanía, de continuidad como unidad de cultura desde la identidad territorial. En la Comunidad de Comachuén, como en otras, pueden adquirir bienes comunales en posesión y usufructuar de ellas sólo las personas que no siendo originarias de la comunidad se hayan incorporado o asimilado a ella por algún motivo familiar, de vecindad, por voluntad e interés de ser parte de ella. Mientras tanto, no se puede vender o dar en posesión a ninguna persona que no participe cabalmente en ella. Esta regla varía en pequeños aspectos particulares según la región: por ejemplo, en Santa Fe de la Laguna se otorgan posesiones a las asociaciones religiosas externas para fines educativos y culturales diversos; mientras que en la comunidad de Comachuén no es consentida ninguna solicitud de ese tipo.⁴¹⁸

Otra norma es *echeri uarhíperateri ambe, iretarhu pakátperanhasīndi* – *todo conflicto sobre la tenencia de la tierra se arregla de manera interna en la comunidad*. Es conocimiento de todos los comuneros que todo tipo de conflictos o controversias por la tenencia de la tierra comunal (solares, parcelas y áreas de bosque) son de atención interna ante las autoridades agrarias como primera instancia (representante o comisariado de bienes comunales y jueces de tenencia) y la asamblea general comunitaria como segunda instancia. Esta regla tiene mayor eficacia en las comunidades como Comachuén que tiene la calidad de comunidad de hecho porque la misma situación de falta del título legal de su territorio comunal hace que los comuneros hagan valer sus derechos de manera interna y no ejerciten ningún tipo de acción legal ante los Tribunales Agrarios de la federación, salvo los juicios principales y generales que mantienen en trámite, uno por la vía de reconocimiento y titulación de bienes comunales,

⁴¹⁸ Actualmente prevalece un conflicto interno en Sant Fe de la Laguna, entre comuneros que están de acuerdo y otros no, en la asignación de solar urbano a una escuela secundaria, dirigida por una asociación religiosa externa.

otro por restitución de tierras y por conflictos de límites de tierras frente a la comunidad de Tingambato.⁴¹⁹

Para el caso de las comunidades que cuentan con el título legal, ya sea resolución presidencial o sentencia de reconocimiento de sus bienes comunales, por estar ya reguladas de manera más clara por la Ley Agraria vigente en razón de su personalidad jurídica, son más vulnerables para la manipulación legal por los litigantes, las instituciones públicas y por terceros interesados. Así encontraremos diversas controversias en los tribunales agrarios: casos de San Juan Nuevo Parangaricutiro, Angahuan, San Lorenzo, Cherán, Pamatácuaro, Tingambato, Pichátaro, Tarecuato, las comunidades de la cañada de los once pueblos, las comunidades de la ciénega y de la región del lago de Pátzcuaro. Mientras que otras comunidades aún y que cuentan con la sentencia o resolución presidencial prefieren el control interno de sus controversias sobre la tenencia de la tierra y evitar lo menos posible acudir ante la justicia agraria federal, como las comunidades de Capacuaro, Sevina, Turicuaro, Santa Fe de la Laguna y otras. De esta manera, se puede observar que aquellas comunidades que no cuentan con dichos títulos colectivos vigentes son las que menos acuden ante los tribunales y tienen mayor consolidación de sus sistemas internos de mediación agraria como: Arantepacua, Quinceo, Urapicho, Cocucho, los anexos de Pamatácuaro, San Felipe, Nurio, Ahuiran, Huiramangaro y muchas más, principalmente de la región meseta *p'urhépecha*.

Ne enga echeri ireteri jimbo jatini jaká, no xiranda úminhaati - las adjudicaciones en áreas de uso común o en conflicto no son declarables de título en escritura, ya que últimamente muchos conflictos internos se han presentado al interior de las comunidad por la transgresión a esta norma general. Los antecedentes de esta regla vienen desde la conservación y manejo de las áreas de uso común, que tienen que ver con los sistemas de distribución y aprovechamiento colectivo de la tierra en el pasado, cuyas prácticas consistían en la alternancia de las áreas productivas (la mano vuelta, el descanso de las tierras por temporal, cuando no existía parcelamiento alguno). Era igual para los fines de pastoreo en las tierras de agostadero, así como en los cortes de madera en las áreas de bosque, en base al conocimiento y sistema tradicional de conservación de los bienes y usufructo colectivo.

⁴¹⁹ Véase, Tribunal Agrario XVII, expediente 263/97 juicio de conflicto por límites de tierras comunales entre Comachuén y Tingambato; expediente 145/97 juicio de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales, expediente 146/97 juicio de restitución de bienes comunales.

Práctica que se respetaba, pero poco a poco se han realizado los parcelamientos de hecho, acordados por la comunidad y señalándose las áreas de reserva. Por lo que hoy cualquier adjudicación de estas áreas de reserva o en zonas de conflicto por límites no son declarables de titulación tradicional interna, es decir, que se expidan escrituras, sólo el respeto del usufructo; al mismo tiempo en que se logran los fines de protección y defensa de las posesiones en las áreas de conflicto por límites. Sin embargo, son considerados *echeri iretericha – tierras bajo potestad pública comunal*. De manera que cuando alguien pretende adjudicarse como bien particular un terreno o bosques de estas áreas se le puede considerar como *no kaxumbeti – sin solvencia moral* porque transgrede a la *jurhimbekua – rectitud y armonía* establecida en la materia.

lamu jasī echeri úrakua ka arhukutsperakua ixu anapu juramukua jimbo sīranda útsperanhasīndi – en todo tipo de posesión de tierras o solares comunales, los títulos o documentos válidos son los suscritos ante las autoridades comunitarias, ya que todo tipo de actos que generan, modifican o extinguen derechos y obligaciones sobre los bienes comunales como: la cesión de derechos y bienes, sucesiones, traspasos, arrendamientos, prenda (empeño) y el trabajo a medias, entre otros, son actos cuyos contratos, convenios, acuerdos y resoluciones se legitiman o validan por las autoridades agrarias internas. Estas autoridades internas son: el Representante de Bienes Comunales, los Jueces de Tenencia y la Asamblea Comunitaria, en el caso de de Comachuén. Es similar en otras comunidades, donde prevalecen como títulos o documentos públicos las escrituras tradicionales formuladas y certificadas por las autoridades internas. Por lo tanto, existen los siguientes tipos de documentos: actas de asamblea, minutas, convenios, acuerdos, testamentos, resoluciones de demandas y contratos, llamados en una denominación general *sīranda úkata o xiranda karákatecha – escritura o testimonio por escrito*. Documentos base para la resolución de todo conflicto o controversia vinculada a la tenencia de la tierra y otros bienes comunales (recursos naturales).

Jukáparhastijtu jurámukata wandakata - también son válidas las prescripciones de palabra, aunque en menor medida, pero prevalecen los mandatos de palabra relacionados a herencias, posesiones y distribución de bienes celebrados de palabra entre las familias y que se respetan a través del tiempo. Esta característica es distintiva, particularmente en las familias con alto nivel moral (*kaxumbeticha*) y político (*jurhímpeticha*) que conservan los

valores indígenas en su seno y que siguen la tradición respetando la palabra, voluntad y mandatos que ordenan los mayores, incluso obedeciendo las órdenes y voluntades que dejaron dicho sus extintos antecesores. Son las familias que menos conflictos generan al interior de las comunidades y generalmente se convierten en referentes o ejemplos de la solvencia moral y normativa de la tradición y pensamiento comunitario *p'urhépecha*. De otro modo, *surukua jindesti, jakájkukua, jurhímbekua ka kuratsikua jukani, yontiki anapu wandakuani janhánharhipani* – *la tradición es, poseer creencias, normas y dignidad, respetando la palabra o pensamiento antiguo*. Lamentablemente, las nuevas circunstancias económicas y sociales van reemplazando la palabra a través de los contratos y la propiedad privada, como imitación al derecho estatalista.

Otra norma es *intsímperakuarhu, nánakecha amámberí ambe pirasíndi ka tatakecha táti jemberi ambe* - *en las sucesiones, las mujeres heredan los bienes de la madre y los hombres los bienes del padre*. En la comunidad de Comachuén esta es una regla general para la sucesión de solares, parcelas y áreas de bosque. Lo que indica que la mujer siempre ha tenido derechos con relación a la tierra. Aún y que prevalece esta norma, en la actualidad se refleja que la mujer tiene menos posesiones de tierras, pero no ha sido por asunto de discriminación, sino que con la instauración de la figura del matrimonio religioso y civil, en cuyas premisas de instrucción han reflejado más las obligaciones y preferencias del hombre, claro con ciertas tendencias machistas características de la propia doctrina católica y del derecho civil, donde se hacía prevalecer la práctica u convencionalismo de que la mujer perdía su apellido para adquirir el del esposo. Con el tiempo dicho convencionalismo sólo prosperó en las cabeceras municipales, aunque sí heredó en las comunidades indígenas un pensamiento machista, consolidando la mentalidad de que habría que heredar más bienes al hombre o priorizar a él las heredades, dejándose a la mujer con pocos bienes o sin nada, según la solvencia. Así, los derechos de la mujer son un tema especial de estudio en las comunidades indígenas.

lámu ireti iretarhu anapu sésikua jatsisti echeri o iréstakua intsinhani ireta jimbo – *todos los ciudadanos de la comunidad (hombre y mujer) tienen derecho a obtener solares y parcelas de cesión familiar por la comunidad*. Esta es una norma de socialismo indígena, no sólo en la comunidad de Comachuén, sino que es característico casi en todas las comunidades de los pueblos indígenas de Michoacán. Atiende a un sistema de ciudadanía

interna, en donde los habitantes de la comunidad, mientras cumplan con sus deberes, tienen el derecho pleno de ser considerados, tratados y respetados como ciudadanos con las mismas posibilidades de heredar, de recibir en cesión familiar o bajo otro título bienes comunales. Hasta en el caso de la formación de un nuevo matrimonio, si la pareja no tiene heredades o solvencia económica para adquirir bienes, puede hacer la solicitud ante la autoridad agraria y asamblea general, concediéndosele un espacio para la vivienda dentro de las áreas de reserva y de uso común. Ante la persistente injerencia del derecho estatal, esta regla tradicional es una de las primeras atacada por la Ley Agraria vigente, cuando ésta última prescribe que la calidad de comunero sólo se acredita y se pierde conforme a lo establecido por la Ley.⁴²⁰ Mientras que para la idea indígena, el comunero es toda aquella persona hombre o mujer que cumple con los deberes de la normatividad social y política establecida en la comunidad. No en base a los censos o listas de beneficiarios que el derecho agrario determina en sus estrategias y políticas de regulación de la propiedad social de la tierra. Aquí se presente una gran distancia entre los criterios culturales que considera el sistema interno de regulación frente al sistema jurídico mexicano, que, con la idea de homogeneidad del individuo abstracto, no considera ningún criterio cultural para la regulación de los derechos y obligaciones en general.

Otra norma consiste en que *ireteri p'ukundimakvani yamenduecha kuaati, ka k'umánchekuarhu anapu, kuákurhinhati* – todos deben cuidar los bosques de uso común y las áreas de bosque familiares, sus posesionario que es una regla principal para el control, vigilancia y aprovechamiento de los bosques. Las áreas de uso común son responsabilidad del Representante de Bienes Comunales y de la asamblea comunitaria. Todas las estrategias de aprovechamiento, cuidado, conservación y vigilancia se deciden y apoyan desde la asamblea comunitaria. Estas son las áreas que están siendo afectadas gravemente por la delincuencia organizada que hace negocio con la tala clandestina. Mientras que las áreas de bosque del parcelamiento de hecho, tanto el aprovechamiento, como la conservación y vigilancia corre a cargo de las familias que las poseen. Existe todo un sistema de reglas y conocimientos tradicionales en el manejo de los recursos forestales, que merecen

⁴²⁰ Ley Agraria, vigente. Artículo 107. Son aplicables a las comunidades todas las disposiciones que para los ejidos prevé esta ley, en lo que no contravengan lo dispuesto en este capítulo. Artículo 16. La calidad de ejidatario se acredita: I.- Con el certificado de derechos agrarios expedido por autoridad competente; II.- Con el certificado parcelario o de derechos comunes; o III.- Con la sentencia o resolución relativa del tribunal agrario.

un estudio especial. Un ejemplo, para el caso de la comunidad de Pichátaro existen los llamados cuartereros que usufructúan áreas importantes de bosques. Acorde a la superficie, éstos tienen mayor obligación de dar importes superiores en las cooperaciones económicas por barrios, de lo contrario, pueden perder este derecho de ser cuartereros. Todo un sistema de reglas para el acceso a la madera y los bosques.

Iamu itsí uératicha iréteristiksī, none má úati mínguarhiani – todas las fuentes u ojos de agua, son posesión y usufructo de la comunidad, nadie tiene derecho de adjudicárselos que es otra regla bastante clara y que se respeta: la no adjudicación del recurso del agua; por lo que, todas las decisiones para su uso, aprovechamiento y destino se deciden en asamblea comunitaria. De igual forma su cuidado, mantenimiento y conservación. Esta regla es más eficaz en las comunidades de las regiones de la meseta y cañada porque las fuentes de agua son contadas y bien ubicadas. No ocurre así en las regiones de la ciénega de Zacapu y lago de Pátzcuaro, en donde los lagos son controlados principalmente por el gobierno federal, en base a la Ley Federal de Aguas Nacionales, leyes ambientales y de pesca; así el surgimiento de conflictos diversos entre las comunidades con terceros particulares concesionarios y con el gobierno federal.

Así se pueden citar e ir analizando diversas normas en este tema sobre la tierra y los bienes naturales que representa toda un área de estudio de la normatividad *p'urhépecha*. Sin embargo, por los límites de nuestro trabajo pasaremos ahora a citar algunas normas de carácter civil y político.

b) Irétikueri jurámukatecha - normas civiles y políticas

Entre las normas civiles y políticas citaremos como ejemplos algunas que rigen las relaciones familiares vinculadas con las responsabilidades y merecimientos del ciudadano comunitario. La primera de ellas es *úati wandani ka jurámukua jatsipetspeni imá ireti enga tembuchatiuaka – tendrá voz y podrán fungir como autoridad, sólo aquella persona que tenga responsabilidades familiares*. Esta regla de ciudadanía que impera al interior de la comunidad de Comachuén, también opera para muchas otras comunidades. En esta perspectiva indígena para adquirir la calidad de ciudadano intervienen varios criterios de carácter cultural, posiblemente fusionados o reforzados con algunos principios de la doctrina religiosa católica.

Se entiende desde el pensamiento comunitario *p'urhépecha* que la formación civil ciudadana comienza, no a partir de la mayoría de edad (18 años), sino desde que se asume la responsabilidad considerada más importante, que es la adquisición del compromiso matrimonial. El estado civil se considera como la mejor prueba de responsabilidad tanto del hombre como de la mujer porque en ella se representan varios aspectos de la *surukua* como la preservación del estricto sentido del linaje, de la relación política que nace del parentesco como refuerzo de las relaciones intrafamiliares e intercomunitarias, base del tejido social comunitario. La formación de una red política representa la garantía de la prolongación y pervivencia cultural.

Asimismo, el matrimonio sustenta todo un sistema de parentesco de la familia extensa que entrelaza las relaciones interpersonales, intercomunitaria y las de unidad cultural; es el acto civil más significativo como *pakátperakua* – pacto fundado desde la subjetividad o consentimiento de las personas, como acto social que representa la fuente y reafirmación de la moralidad – *kaxúmbekua* y como fuente y primera instancia de ejercicio de la *jurhimpekua* – rectitud y armonía ciudadana. No es que el hombre y la mujer solteros se consideren incapaces de obligarse y de ser responsables, pues, en la dinámica de la cultura en la dimensión de continuidad como unidad, se demanda que las personas institucionalicen su desenvolvimiento social de acuerdo a las percepciones de la *jánhaskakua* como reflexión intelectual y sabiduría de una cultura que busca su pervivencia a través de la institucionalización de sus pensamientos y prácticas.

Además, intervienen otros elementos como los sustentados desde la *jakájkua*, desde la noción de *k'uripuekua* en tanto seres biológicos, espirituales y de conciencia plural. Como lo hemos tratado en el apartado correspondiente sobre el concepto *k'uripuekua*, el pensamiento *p'urhépecha* no concibe la idea de individuo abstracto o aislado porque como ser pensante, *kuerákata* – creación divina, es el más indicado para trascender en comunidad, en armonía con la naturaleza. Este enfoque cultural puede ser muy criticable desde la visión occidental de ciudadanía y de los derechos humanos, pero es una perspectiva en la pluriculturalidad que requiere más estudio para su comprensión.

Por otro lado encontramos a las *jurámukatecha ka jurámutiicha no sésikua jatsisti káskuarhinsĩ jurájperakueri ambe* – normas y autoridades no tienen plena determinación en los asuntos de disolución de matrimonios (familias). Sobre esta idea, la opinión externa y

generalizada señala como observación que en la cultura *p'urhépecha* se violan los derechos humanos de las mujeres y hombres al no consentirse plenamente el divorcio y la separación de las parejas. Pero advertimos que no es así porque no existe ninguna norma conocida o generalizada que prescriba una prohibición de este tipo y que las personas y autoridades la hagan valer. Al contrario, tal como lo hemos señalado, ni las normas, ni las autoridades pueden conocer, mucho menos determinar unilateralmente este tipo de asuntos. Esta idea que funciona como norma de carácter moral, en principio nos da la posibilidad de pensar en tres hipótesis que habrá que determinar cuál puede ser la más congruente. La primera de ellas consiste en lo subjetivo de la voluntad para formar una familia o disolver un matrimonio, que es tan libre y particular que se solventa por sí misma y no merece ser regulada por una norma general y mucho menos ser sancionada por la autoridad. La segunda hipótesis es que, contrario al criterio anterior, no se da el consentimiento ni por la norma, ni por las autoridades a la disolución de un matrimonio porque puede ser que así convenga a la cultura para su prolongación o porque prevalecen los valores de la religión cristiana en el tema. La tercera consiste en que este asunto de carácter subjetivo y libre no puede ser regulado por unas normas ni ser sancionado por las autoridades porque pertenece a la esfera de la moralidad social indígena, fundado en los valores y principios rectores del pensamiento y normatividad *p'urhépecha*, principios que dirigen y orientan no sólo a las conductas externadas por las personas, sino los elementos subjetivos e internos que guían la pertenencia, la identidad y la esencia del ser *p'urhépecha*.

Consideramos que la tercera hipótesis es la más acorde con la cultura y pensamiento *p'urhépecha* y lo sostendríamos con las siguientes ideas: que en la concepción indígena, el *tembuchakua – matrimonio* es un asunto de *tsípekua jingoni irekua – vida en alegría y equilibrio* (la idea de equilibrio como vida en dualidad). Formalizar una relación de pareja y crear una familia tiene al menos tres aspectos de la cosmovisión indígena a considerar; el primero es que se trata de un acto natural y espiritual complementario de la persona que desarrolla su vida en dualidad, *jakájkutsperani – admirarse y respetarse entre sí*, tal como la relación natural entre *tatá jurhiata ka naná kutsí*, por ende, la procreación. El segundo aspecto lo aborda como un asunto social de institucionalización de la persona (hombre y mujer) bajo un estatus civil que persigue la armonía y el equilibrio intelectual en comunidad, y esa es la idea de *jánhaskakua jastsini irekuarhu – conocer la vida viviéndola en comunidad*,

de ahí el fundamento del por qué y para qué la vida y la buena vida. En tercer lugar, el objetivo inmanente de toda cultura es la trascendencia, la continuidad y pervivencia como un asunto subjetivo, la voluntad de seguir siendo *p'urhépecha* que, sin la institución del matrimonio y la familia, no puede sustentarse el principio de la *surukua* – tradición, linaje, identidad y prolongación. Véase como medio de sobrevivencia de la unidad política y cultural de una nación ancestral.

Por lo tanto, el matrimonio y la institucionalidad de una familia no es asunto de contrato legal de los contrayentes, como lo es en la visión occidental del Derecho, sino que es asunto de *surukua*, *jakájkukua* y *jánhaskakua*, por lo que no puede ser regulado por una *jurámutspekua* - norma procedimental, ni juzgado o determinado por unas personas investidas de autoridad; puesto que existen principios de carácter sustantivo en la cultura, de contenidos espirituales, intelectuales e identitarias que son parte del núcleo duro del pensamiento y cosmovisión *p'urhépecha*. De ahí que, además de los tres principios invocados y ya en el plano de las relaciones sociales, contribuyen en la orientación de esta institucionalidad los principios de la *kaxumbekua* y *jurhímbekua*, que no son reglas procedimentales, sino principios de carácter sustantivo de la normatividad moral e imperativa de la vida social *p'urhépecha*.

Por ello podríamos entender la dimensión simbólica de una afirmación, que también se manifiesta como norma, bajo la siguiente expresión: *indé tembunkuarhiricha kaxúmbekua jingoni irekasti, úatiksi jurhímbekua jingoni juramuni – tal matrimonio o familia investido(a) de autoridad moral, ejercerán el cargo de gobierno con armonía y rectitud*. De esta manera, el comunero *p'urhépecha* tiene el libre albedrío de escoger la opción de ser *kaxumbeti* o no, de seguir la *jurhímbekua* o no, conscientes de las consecuencias favorables o desfavorables que cada opción lleva implícita y que se reflejarán en el estatus de la ciudadanía civil *p'urhépecha*. Entonces, en el mundo indígena es asunto complementario el matrimonio legal como contrato, igual el matrimonio religioso cristiano o de otra confesión (y se practican), pues lo que importa y es prioritario es el principio *kaxúmbekua* – la normativa moral de la tradición.

No ma ireti no jíókuarhiati t'erhunchekuaní, orhéjtsikuaní o jurámukuaní jatsípetspini – Ningún ciudadano debe negarse aceptar un cargo religioso, de autoridad o de gobierno es otra norma general de carácter social que se mantiene vigente casi en todas las

comunidades integrantes de la nación *p'urhépecha*. Está estrechamente vinculada con la concepción de contribución (servicio) a la comunidad. Pedro Márquez señala algunos aspectos que distinguen la idea de servicio en el mundo *p'urhépecha* frente al servicio de la noción occidental, recurriendo a los antecedentes de la religiosidad indígena. Enfatiza que en la antigüedad todo se hacía a nombre de los dioses principales, hasta las guerras. Que el propio Cazonci (*irecha*) iba personalmente por leña todos los días para mantener el fuego y así alimentar a los dioses. Precisa con las siguientes palabras:

El servicio es vertical y horizontal, es decir, es hacer las cosas a nombre de la voluntad divina expresada en boca de los hombres-dioses o sacerdotes. En la actualidad, por medio de la tradición nativa en los pueblos se conoce que la autoridad civil, agraria y religiosa está para servir a los hombres y mujeres (humanos) así como a los dioses. Este servicio que la gente da no tiene horario, salario ni oficina, se trata de estar disponible en todo momento para cumplir con el mandato de la costumbre o tradición con el mandato de la gente (mandar obedeciendo) y la voluntad del (querahpiri) creador. Este servicio en el idioma nativo se llama “marhuatspeni”, “manaratspeni” (servir a la gente y a los dioses) y “jatsipeni” (estar en el cargo o representar a los humanos frente a los dioses y gobiernos).⁴²¹

La parte sustantiva de este pensamiento y norma general es la fusión de los valores políticos y espirituales antiguos con los valores cristianos actuales; así como, en la parte procedimental, se guía por los principios rectores como la *kaxúmbekua ka jurhímbekua*. Es decir, además de que son requisito previo ostentar o investirse de una autoridad moral y social (*kaxúmbekua*), negarse a fungir un cargo, una responsabilidad de dirigencia colectiva o una función de autoridad, sea ésta de carácter religiosa, agraria, civil, judicial o tradicional, representa en la persona y en su familia un déficit de integridad moral desde la perspectiva de la *kaxumbekua* y la disidencia al orden y a la normatividad política de organización social establecida y regida por la *jurhímbekua*. Dicho déficit puede estar en la negación o ausencia de conocimiento de los principios de la *jakájkukua* y *jánaskakua* entre otros valores fundamentales, que por supuesto se oponen a la *surukua* (tradición), identidad y pervivencia de la cultura. Transgredir esta regla implicaría enfrentar diversas situaciones que deterioren

⁴²¹ Pedro Márquez Joaquín. Obra citada *¿Tarascos o p'urhépecha?* P. 160

la calidad de comunero y la deshonra del estatus moral de los ascendentes y descendientes de la familia.

En este sentido, *no yámenduecha sésikua jatsisti jurámukua p'irani, imá k'uirupuechajku enkasi nitátarhenchajka* – no todos tienen el merecimiento para ser gobernantes, sólo aquellas personas que moral y políticamente les corresponde. Como lo decíamos en la regla anterior, cualquier forma de transgresión o falta de respeto a esta otra norma general, representará un déficit de identidad cultural que puede estar en la negación, rechazo o ausencia de saber de los principios fundamentales del pensamiento *p'urhépecha*, que yacen en la *surukua*. En efecto, además de que no es bien considerado negarse a asumir un cargo para el servicio a la comunidad, es importante la condición de que no se elige a cualquier persona y familia, pues es necesario ganarse dicho reconocimiento a través del desarrollo de la *sésikua* – *bien o poder de servicio*. *Né enga no meni sésikua útspeka irétarhu no sésikua jatsisti juramukua p'irani* – *quien nunca ha ejercido su poder de contribución en la comunidad, no tiene facultad para fungir como autoridad*. Aquí el concepto *sésikua* en una doble dimensión: como poder de contribución (responsabilidad) y como merecimiento (atribución) de la persona o familia. Vinculado a esta idea y desde el enfoque de la religiosidad indígena, señala Pedro Márquez:

Por eso siempre que se selecciona a las personas que ocuparán un cargo dentro del pueblo será por “nitatarhequa” (por voluntad divina o dignidad) porque tata y nana querahpiri (creador) así lo dispone. En este sentido es voluntad divina por boca de los humanos por eso no es bien visto tomar un cargo a la fuerza; como tampoco es bien visto rechazarlo cuando es elegido.⁴²²

Este pensamiento vigente tiene sus fuentes desde los principios rectores que hemos venido invocando, pero también desde la práctica ancestral *chichimeca* de elección de los gobernantes; tal como podemos leer el siguiente registro en la *Relación de Michoacán*.

Muriendo algún cacique en los pueblos de la provincia, venían sus hermanos y parientes a havello saber al cazonçi... Y poníanle delante cinco o seis parientes suyos y hermanos del muerto, o de sus hijos o sobrinos, y decía el cazonçi: ¿quién déstos será? Decíanle al cazonçi, “señor, tu lo haz de mandar”. Y encomedaban aquel oficio al más discreto, el que tiene más

⁴²² *Ibíd.* P. 161.

tristezas consigo, según su manera de decir, que es el más experimentado y el que era más obediente.⁴²³

De esta manera, se mantienen los criterios de que la persona y familia que deben fungir como *jurámutiicha* – autoridades o gobernantes, deben ser las personas más *p'urhéjkutiicha* – experimentadas y obedientes, en tanto *jakájkutiicha* – espiritualmente firmes en las creencias, *jánhaskatiicha* – sabios, *kaxúmbetiicha* – con autoridad moral, *jurhímpitiicha* – rectos y armónicos para garantizar la *surukua* – tradición y pervivencia de la cultura *p'urhépecha*. Así se pueden ir identificando y analizando diversas normas de tradición oral en este rubro de lo civil y político.

c) Uarhíperateri ambe jurámukatecha – prescripciones de carácter correccional

Las normas y sanciones de carácter correccional en las comunidades indígenas van acorde a los criterios de los valores humanos básicos, es decir, no atentan contra los principios y valores de los derechos humanos. Revisando brevemente, por ejemplo, las conductas sancionadas desde la antigüedad con las actuales normas y sanciones, existe una gran distancia entre el pasado y presente. La primera norma que analizaremos es *isku jándikua kaxúmbekuaní p'itarasíndi* – vivir sin objetivos es contrario a la moralidad *p'urhépecha*, donde *isku jándikua* – vivir o estar sin objetivos en el mundo también puede conducir a acciones que irresponsablemente afecte a los demás. Tenemos entonces que en la época prehispánica, el adulterio fue una conducta de las consideradas muy grave y que merecía una sanción punitiva, con castigos físicos muy crueles.⁴²⁴ En la actualidad, tal conducta ya no amerita una sanción punitiva de carácter físico, pero sí es un acto considerado como una falta moral, cuya sanción también es de carácter moral. Decíamos en el punto anterior, que ni las normas pueden prescribir, ni las autoridades civiles pueden determinar la disolución de un matrimonio y por ende la familia, entonces nos preguntamos ¿el adulterio no es causal para la disolución o separación del matrimonio, como lo es para el divorcio necesario en el derecho civil? No estrictamente, es decir, no se puede invocar o hacer

⁴²³ *Relación de Michoacán*. Obra citada. P. 602.

⁴²⁴ Véase, *Relación de Michoacán*. Interpretaciones de la lámina XXXV, de la Justicia que hacia el Canzonçi. Obra citada. Pp. 595-597.

valer el adulterio ante las autoridades para disolver el matrimonio y pretender derechos y obligaciones que de ella derivan porque, en la cultura *p'urhépecha* de hoy, esta falta está regida no por los criterios procedimentales que tipifican la conducta externada y los intereses materiales o humanos que de ella derivan, sino que está regida por los principios de carácter sustantivo de la moralidad basadas en la *kaxúmbekua – integridad moral de la persona* en el contexto social, principios subjetivos anclados desde la *k'urátsekua – interioridad o conciencia moral (dignidad)*.

De esta manera, la *kaxúmbekua ka k'urátsekua* determinan que este tipo de faltas que se cometen en las relaciones interpersonales no son objetos o materia de atención pública, mucho menos de exhibición pública. Por ende, la parte ofendida tiene la facultad discrecional de determinar de facto y en privado la disolución del matrimonio u otro arreglo o convenio. Es ahí donde interviene la mediación de los abuelos, padres, padrinos y consejeros; en ocasiones se concilia procurando el interés de los menores (hijos) y, en casos extremos e insalvables, se determinan las salidas más prudentes o la separación. Las consecuencias moralmente son graves, pues para el hombre como la mujer es la total deshonra que afecta a ascendientes y descendientes, si bien no representa la pérdida total de la calidad de ciudadano (*ireti kaxúmbeti*), pero si un déficit moral que no se repara fácilmente por generaciones.

También hablábamos en el punto anterior dentro de las normas civiles y políticas, sobre el libre albedrío de las personas, respecto al matrimonio y la familia. Sobre el adulterio, primero es necesario decir que es una práctica que depende de la autonomía de la persona y como tal exige reconocimiento, por lo que no es juzgado ni rechazado por la comunidad, cuando las personas, una vez que han optado por rechazar los privilegios morales, lo reconocen y con los hechos demuestran su predilección. Entonces, ya se les ubica en un estatus moral muy particular, ya que se suman al ambiente y forma de vida con cierta liberalidad, sin prejuicios con otras personas de igual propensión. Por lo tanto, asumir la opción de ser o no ser *kaxúmbeti* es asunto de estatus social y de calidad moral. Podríamos ejemplificar estos criterios con diversos casos porque se trata de una conducta que se presenta ordinariamente y que es parte natural del ser humano.

Por otro lado, *sipajkurhakua no jurhímbekuesti ka k'eri kurátsikuesti – robar es una conducta moralmente reprobable y muy penoso*, ya que el robo es una de las conductas

descalificadas cuando no se tiene justificación. En la antigüedad, le correspondía una sanción muy cruel, desde la mutilación de un brazo, hasta la muerte. Hoy se puede considerar que existe justificación, cuando además de que el sujeto confiesa su extrema necesidad, dicha situación sea evidente y de conocimiento general, por lo que se atenúa la sanción y se hacen las amonestaciones preventivas. Esta conducta se presenta al interior de las comunidades y sus actores son principalmente los jóvenes, a quienes influye más los factores externos como la vinculación con la delincuencia organizada, los vicios como el alcoholismo, la drogadicción, así como el desempleo y falta de oportunidades para la formación y desarrollo humano.

Como es una conducta que se efectúa con todas las premeditaciones, su control resulta un poco difícil porque el malhechor no se manifiesta como tal; sin embargo, con el apoyo de la buena vecindad y vigilancia comunitaria, generalmente se logra identificar a los mismos y en ocasiones se convierte en conocimiento general de quiénes son los que asumen dichas conductas. La atención de este problema es interna, pues esta conducta sí corresponde que sea atendida en audiencia pública, ya que es regla general de que la autoridad no debe impedir que ingrese el público en el desahogo de las audiencias, respetando la integridad física de las partes involucradas en un hecho y la dignidad. No está permitido exhibir a los malhechores frente a la asamblea general, aunque esta situación se podría suscitar solamente en casos extremos y muy controversiales en que se vean afectados los intereses generales y patrimoniales de la comunidad, pero no en los casos particulares.

En el caso del robo de madera (la tala clandestina) y semovientes (abigeato) generalmente se sabe quiénes son sus actores, cuando se valora que son personas de escasos recursos económicos y el volumen de madera es significativamente menor, no se consignan ante la autoridad externa (ministerio público) y se hace el llamamiento y prevención interna; pero cuando son personas solventes o ayudantes de taladores externos, los detenidos sí se consignan ante la autoridad competente. Para el robo en domicilio, se sanciona con la entrega de la cosa o mueble sustraído, la amonestación en audiencia pública y el pago por daños y perjuicios. Todas las otras formas de exteriorización de esta conducta se evalúan según las circunstancias y gravedad de los hechos para resolverse de manera interna o consignarse ante la autoridad estatal competente. Sin duda, esta conducta marca el

déficit moral de las personas que lo hacen, pues está vinculado a la ausencia de principios morales e inclinado a los defectos, vicios, la flojera y la irresponsabilidad como ciudadano, que son reprobados por la *kaxúmbekua ka jurhímbekua*.

Otra norma es *ísku uarhíperakua o atájperakua no k'uiripuechaeristi – la riña o pleito (injustificado) no es de personas íntegras. No k'uiripucheristi* quiere decir que en los sujetos que asumen esta conducta, prevalece la ausencia de conocimiento sobre la idea de *k'uiripu* porque hay vacío de sentido como ser biológico, espiritual e intelectual. En consecuencia, el abandono de la capacidad de pensar, reflexionar, intuir y analizar. Todas las conductas externadas en riñas y otras formas de violencia son reprobadas y merecen ser juzgadas en audiencia pública. Algunas excepciones son cuando la violencia asumida se considera justificada. Muchos asuntos de menor gravedad son conciliados, orientados y enderezados con las autoridades internas, pero muchas otras de extrema gravedad se consignan ante las autoridades estatales, según sujetos, circunstancias y demás agravantes.

Como en todos los contextos, existen diversas formas en que un hecho delictivo se presente y derivado de la violencia física, justificada o no, podemos retomar el hecho más fatal en que a veces desemboca la violencia, que es la privación de la vida (homicidio): *Isku uándikperata no sési útsperakuesti – el homicidio sin causa justificada es una falta grave*. En principio, se respetan los criterios legales que las normas penales del Estado determinan en su clasificación del homicidio culposo o imprudencial, el doloso o intencional, el parricidio, el infanticidio, la ayuda al suicidio, las reglas comunes para el delito de lesiones y homicidio, las causas excluyentes de incriminación, de la legítima defensa, entre otras, porque finalmente el delito de homicidio en las comunidades *p'urhépecha* es turnado ante las autoridades estatales. Sólo nos interesa resaltar algunos aspectos culturales importantes vinculados a este fenómeno.

El primer aspecto es que se justifique o no el hecho del homicidio, haya sido imprudencial o doloso, sin importar las causas y las condiciones en que se dieron los hechos, la regla general que exige la *kaxúmbekua ka jurhímbekua* es hacer frente a la responsabilidad. En las comunidades indígenas los mayores aconsejan a sus descendientes o a los directos malhechores que deben enfrentar el asunto con seriedad, por ende ningún homicida se debe dar a la fuga, ya que es asunto de ciudadanía, de *janhánharhperakua – reconocimiento y respeto* entre las personas y familias (del actor y del ofendido) a las

autoridades y a la comunidad de pertenencia; lo que hace que todo homicida se entregue voluntariamente ante la autoridad en ese mismo momento o lo más inmediato posible. Es asunto de valores culturales respetar la normatividad, a las autoridades y a la sociedad si se quiere conservar el status de moralidad social y la ciudadanía.

Asimismo, existe claridad cuando un homicidio es imprudencial (accidente), no hay mayor trascendencia de reprobación en contra de las personas en la comunidad; cuando es derivado de riñas y otras circunstancias, en parte se valora la sanción penal estatal afrontada, pero queda reservada la parte de la ofensa o daño moral causado a los ofendidos, que si no cuida el procedimiento el que fue agresor, resultaría legítima y justificada una venganza contra él. Pero ¿cuándo un hecho de homicidio puede ser moralmente considerada legítima o justificada? Pondríamos un ejemplo claro, mientras que el código penal del Estado señala como punitiva el homicidio que acontece por consecuencias flagrantes de adulterio del cónyuge, para el contexto *p'urhépecha* dicha acción sería legítima o justificada y no sancionada. Sabemos que de todas maneras se turna para la correspondiente aplicación de la sanción que fijan las leyes del Estado; pero si quedara en manos de la autoridad interna, también fijaría otras medidas de castigo y responsabilidades. Lo que queremos señalar es que ésta persona (sujeto actor) no pierde su status moral, ni su calidad de ciudadano, al contrario se considera que ejerció un acto de orientación y ejemplo para la comunidad, como un hecho lamentable sí, pero que trasmite la importancia del por qué se debe ser *kaxúmbeti ka jurhímpeti - sostener una vida inteligente, sabia y de armonía con las reglas en comunidad*.

En el mismo sentido, se toma un hecho de homicidio que recaiga contra la gente no *kurhándera – desobediente*, arbitrariamente disidente, intencionalmente ofensivo, abusivo, o que haciendo uso de su poder económico o político tenga sometido en amenaza, abuso o humillación a los empleados o habitantes de la comunidad. Moralmente el hecho es aprobado o consentido, pues es asunto de saneamiento de la salud comunitaria, según el principio de la *pínandekua - concordia*. Una privación de la libertad cometido por un comunero en defensa del territorio comunal u otro de la misma dimensión a favor de los propios es asunto de *tsiuekua – honor, valentía y liderazgo*, lo que en el pasado prehispánico era para los *chichimecas* la *p'urhéjkukua – valentía* y beligerancia guerrera. Aquí la historia y los acontecimientos del pasado son necesarios y rondan en la memoria colectiva de las

comunidades. Así podríamos ir analizando regla por regla, desde una perspectiva histórica, cultural o intercultural de las normas, aunque sólo estamos invocando algunos elementos sobre la concepción de las mismas.

d) *Mátaru jurhámukatecha* – Diversidad de normas

Entonces, podemos encontrar en la cultura *p'urhépecha* una diversidad de normas, para todos los casos, prácticas, situaciones, relaciones y fenómenos sociales; ya sea en las relaciones laborales, de servicios, convenios, acuerdos, intereses y de convivencia, etc. Por ahora sólo invocaremos algunos otros ejemplos.

Relativo a la administración de los bienes patrimoniales familiares:

- *Táchani ïsi janhánharhperanhasĩndi, achátiri ka warhíatiri kánkurhikua ambe – por separado se respetan, del esposo y de la esposa sus bienes patrimoniales.*

Relativo a la división y ámbitos del ejercicio del poder, mando y administración:

- *Acháticha juramuati ireta jimbó ka warhiaticha k'umanchekuarhu – los señores ejercerán los cargos de gobernanza de la comunidad y las señoras la gobernanza de la familia (incluye al esposo).*

Relativo a la responsabilidad común en los cargos y funciones de autoridad:

- *Achámbsi ka warhímasi majkueni k'amánharhinskua jatsisti t'erunchekuarhu ka jurámukuarhu – el esposo y la esposa tienen la misma responsabilidad y reconocimiento ante los cargos y funciones de autoridad.*

Relativo al derecho de herencia de los bienes mancomunados:

- *Uarhimasi sésikua jatsisti p'irani kánkurhikua ambe engaksi májkueni áchikuarhika tembunkuarhirini – la esposa tiene derecho de heredar los bienes patrimoniales mancomunados.*

Relativo a los derechos y obligaciones de los hijos políticos (por matrimonio):

- *Tembuchkuarhiri ka wambúchkuarhiri májkueni sésikua ka k'amánharhinskua jatsisti imécheri tárhati jembechaua – el yerno y la nuera tienen por igual derechos y deberes en sus familias políticas (de los suegros). Se usa en la práctica que el yerno debe llamarle también *taati* - padre al suegro y *naandi* – a la suegra.*

Relativo al derecho a la herencia de las nueras y yernos:

- *Tembukata sésikua jatsisti p'irani tárhatiiri kánkurihikua ambé – la nuera (hija política) tiene derecho a los bienes de su suegra.* Es igual para el caso del yerno, con la condición de que previamente hayan hecho contribución en sus respectivas familias políticas.

Relativo al reconocimiento de los hijos naturales y derechos de la concubina:

- *Uarhiati kúrhpēti ka wájpeecha sésikua jatsistiksī p'irani achetiri kánkurihikua ambe – la concubina y sus hijos tienen derecho a los bienes del concubinario.*

Relativo a los causales de separación de los matrimonios, entre otros:

- *Kauikua, xépikua, isku jandekua, atájperakua ka no kurhánderekua jimbo sésikua jatsisti uarhiaati jarharintani acháeti jemmani – la borrachera consuetudinaria, la flojera, el adulterio, los malos tratos y la vagancia son causas que facultan a la esposa separarse del esposo.* Esto de manera temporal o permanente, pues habrá que recordar que estos asuntos se tratan en el ámbito privado e intrafamiliar porque existen casos, por ejemplo, en que la esterilidad no es motivo o causal para la disolución de los matrimonios, las personas que se han escudado con dicho argumento, moralmente no son justificados.

Respecto de las cooperaciones económicas:

- *Iámēndu ireti ínspiati parhanda tánakua – todos los comuneros harán su aportación económica o en especie en las recaudaciones para las celebraciones.*

Parhanda tánakua es un sistema de recaudación económica o en especie obligatoria para todos los comuneros que disfrutan de los bienes comunales (solares, parcelas, bosques y aguas). Recurso que se invierte para diversas obras de beneficio comunal acordadas en asamblea comunitaria, y principalmente para las celebraciones festivas de carácter religioso o civil. Ignoramos sus antecedentes, pero debe ser una fusión entre el sistema prehispánico y colonial de recaudación (tema de estudios interesante). En la comunidad de Comachuén, esta función de recaudación está a cargo de las autoridades agrarias y civiles según los objetivos del gasto.

Ejemplo, para las fiestas religiosas, los consejeros del templo en conjunto con los comisionados de los barrios pasan previamente en los domicilios a comunicar las tarifas: para los gastos del templo, para los juegos pirotécnicos y para la música, además de otras cooperaciones por calle, para la espera a los peregrinos, para las actividades deportivas, la

corrida de toros, etc. Ocho días antes de la fiesta, en procesión pasa la virgen (patrona de la comunidad) con los respectivos rituales, música de los chirimiteros, acompañado de los *uanánchecha* (adolescentes hombres y mujeres como séquitos), los consejeros y los comisionados. En cada esquina en que llega la virgen, debajo del altar, el suelo se tapiza con un petate, se colocan los platos con la contribución correspondiente (de donde viene el término de *parhanda*, de *parhanskani*), se recoge el dinero y se anota al contribuyente. Los consejeros del templo rinden su informe en una misa y se publica la lista de los que cumplieron y no cumplieron.⁴²⁵

Para los comuneros que no cumplen con la obligación de cooperación por barrios, primero se les hace una amonestación, luego se publica en una lista la omisión o se anuncia por alta voz y, como tercera forma de requerimiento, por orden de los jueces de tenencia se les hace comparecer ante los jueces de tenencia y transcurrido el plazo se da paso a la sanción de privación de la libertad por 24 horas y al trabajo obligatorio en beneficio de la comunidad. Pocos casos llegan a este extremo, pues es asunto de *kaxumbekua ka jurhímbekua* porque el incumplimiento a este deber tendrá consecuencias al momento en que se pretendan hacer valer derechos personales o familiares del comunero, ante la autoridad religiosa, civil, agraria y tradicional que se trate. Como estos ejemplos, se puede hacer una larga lista de las normas tanto generales y personales, que prevalecen en la cultura *p'urhépecha* cuya vigencia se produce, recrea y reinterpreta constantemente en la vida social de las comunidades.

⁴²⁵ La *parhanda tánakua*, pasa dos veces al año en la Comunidad de Comachuén, una para la fiesta del 15 de agosto, de la virgen de la Asunción, otra para la fiesta del 2 de febrero, de la virgen de la Candelaria.

II. *Jurámutspekua* - El procedimiento de mediación de conflictos

2.1. Breves antecedentes desde la antigua justicia general *chichimeca*

Interpretando los registros efectuados en la *Relación de Michoacán*, entendemos que en la época prehispánica imperaba la noción y práctica de una justicia general y de manera pública, es decir, que la potestad de ordenar, dictar y establecer los criterios de las conductas ilícitas y los castigos era exclusivo del Cazonci (*irecha*) y su cuerpo colegiado de sacerdotes encabezados por el *Petámuti*, también por los consejeros y militares del imperio como en *angápeti* y los ayudantes ejecutores como el *uaxánuti*. Entre éstos presenciaba la justicia general, el capitán de la guerra (*cuaniquati*, *kuaníkuti* o *p'urhéjkuti* - *guerrero*), el carcelero (*quatahperi* – *atador* y *kuátajperi* – *vigilante*) y los caciques de la región (*acháecha* – *señores*). Por lo que el señorío de un pueblo o provincia regional, dirigido por un (*achá* – *gobernante*, *cacique*), no tenía facultades para imponer las sanciones, al contrario, también era sujeto a crueles castigos cuando incurría en graves faltas, entonces puede ser que sólo contribuía para prevenir, vigilar y, en su caso, someter y aprehender a los indisciplinados que infringían alguna norma general mandatada por el Cazonci para turnarlos a la justicia general.

Es el *petámuti* – *orador de la palabra sagrada* quien dicta las sentencias en contra de los delincuentes, en presencia y en representación del *irecha* – *el gobernante principal*. Al siguiente día de la fiesta de *Equata Cónsquaro* – *de las flechas* se hacía justicia de los malhechores que habían sido rebeldes o desobedientes. Después de que el *petámuti* narraba la versión oficial de la historia del cacicazgo *uacúsecha*, en seguida impartía justicia general a todos los delincuentes; el lugar era un patio abierto del *cazonci*. Pero antes de la narración de la historia oficial y la ejecución de los delincuentes, el *petámuti* escuchaba las acusaciones y dictaba las sentencias. Una vez que dictaba las sentencias, con lanza en mano, dirigía su discurso a todos los presentes. Al terminar la narración daba la orden de matar a los delincuentes condenados a muerte. Fungía como ejecutor el propio carcelero (*kuátati*), mientras que para los sacrificios sagrados eran los llamados *jupítseticha*. La justicia

se aplicaba por igual a los gobernados como a los gobernantes o señores de la nobleza que no cumplían con sus deberes.⁴²⁶

Se castigaba a los que dejaban de traer leña para los fogones de los *cues* dedicados a la deidad *curicaveri* (reincidentes en el incumplimiento de esta obligación, hasta por cuatro ocasiones), pues era mandamiento general de Cazonci. A los espías de la guerra (saboteadores o traidores) por no ir a la guerra y los que se volvían de ella sin permiso. A los médicos irresponsables, a las malas mujeres, a los que cometían adulterio, a los hechiceros, a los vagos, a los flojos, a los ladrones, a los que causaban daños, los que tenían malos hábitos (borrachera, lujuria, flojera etc.), a los esclavos o prisioneros de guerra que no querían servir, y a todos los desobedientes. A todos estos susodichos los llamaban *vázcata*. Hoy podríamos interpretar que este vocablo está vinculado con la expresión *wájchakata* – *persona aporreada o sentenciada a ello*; también con la expresión *wawátsikata* – *desecho*.

Por supuesto, existen presunciones de que, en dicho sistema de justicia general y frente al público, se asumía por el *Petámuti* algunos juicios de valoración para determinar las sanciones o, en su caso, para absolver de las acusaciones a los indiciados, así se puede leer en la *Relación de Michoacán*.

Y como se asentase con su silla aquel Sacerdote mayor llamado *petámuti*, oye las causas de aquellos delincuentes desde por la mañana hasta medio día y consideraba si era mentira lo que se decía de aquellos que estaban allí presos. Y si dos o tres veces hallaban que habían caído en aquellos pecados susodichos, perdonábanlos y dábanlos a sus parientes; y si eran cuatro veces, condenábanlos a muerte. Y de esta manera estaba oyendo causas todos aquellos veinte días, hasta el día que había de hacer justicia él y otros sacerdotes que estaban en otra parte. Si era alguna cosa grande, remetíanlo al *caçonçi* y hacíanselo saber.⁴²⁷

En aquel tiempo, el sistema de justicia del imperio *p'urhépecha* se refleja muy estricto de acuerdo a las exigencias y convicciones, no sólo por la espiritualidad, la disciplina política y militar, sino por las condiciones propias del esfuerzo y requerimientos de un linaje que trataba de consolidar un imperio y sostenerlo ante los propios y ajenos. Así cuentan los

⁴²⁶ Véase, *Relación de Michoacán*. Segunda parte. *Siguiese de la historia como fueron señores el caçonçi y sus antepasados en esta provincia de mechuacan. De la justicia general que hacían*. Y lámina II. *De la Justicia que hacia el Canzonçi*. Lámina XXXV. Obra citada. Pp.333-340 y 595-597.

⁴²⁷ *Ibidem*. Pp. 339-340.

registros, de la manera en que el propio *Cazonci o irecha* Tariacuri ordenó a sus sobrinos Hiripan, Tangáxoan e Hiquíngaje que mataran a su hijo Cuarátame por ser éste indisciplinado, borracho y lujurioso estando al frente de la provincia de Pátzcuaro; narrado en la *Relación de Michoacán*:

... todos los que estaban allí se levantaron y querían huir. Y levántose Hiripan y díjoles: ¿dónde quereis huir? ¿Quién os hace mal? Entre nosotros lo habemos, los señores, porque no consentimos los males. ...Id, hacérselo saber a nuestro tío cómo reñimos e le matamos. a ver qué dirá. Y pasaron la laguna los mensajeros y dijeron a tariacuri: Tus sobrinos nos envían a ti, que te hiciéramos saber que riñeron con Curátame. Dijoles Tariacuri ¿quién lo mató?. Dijeron ellos Tanganxoan le mató. Dijole Tariacuri: Valiente hombre es. Muera el bellaco lujurioso. Bien lo hicieron. Echadle a la laguna.⁴²⁸

También mandó matar a otro de sus hijos llamado Tamápucheca, quien fue cautivado por sus enemigos en el pueblo Yzíparámucu, cuyo habitantes no lo sacrificaron por miedo a Tariacuri, su padre. Al ser rescatado y devuelto a Pátzcuaro por sus criados, Tariacuri ordenó su muerte y de los sirvientes por quebrantar las normas sagradas:

Acostumbraba esta gente cuando eran cautivados algunos en la guerra, de no osar volver a sus pueblos porque los mataban, si se volvían, porque decían que los dioses los habían tomado para comer de los suyos y también porque no diesen avisos a sus enemigos volviendo a sus pueblos. ... Y súpolo su padre y empezó a reñir porque lo habían traído y dijo: ¿qué soberbia les tomó a los que le trujeron? Id y matadle y a sus amas y a los viejos que lo trujeron; lleven consigo la taza con que bebían, pues que por beber le trujeron. Matadlos a todos, que ellos me lo hicieron malo. ¿Cómo ha de regir la gente pues que se emborrachaba? Y mataronlos a todos con una porra.⁴²⁹

Podemos observar que el antiguo *Cazonci* Tariacuri comenzaba por hacer justicia desde su familia, es decir, por hacer respetar una disciplina fundada desde la espiritualidad, a lo que se llamaba y aún se llama *jakájkukuecha - creencias a curicaveri, a cuerávaperi* y a

⁴²⁸ Relación de Michoacán. *Como Tariacuri mandó matar su hijo curatame a hirepan y tangánxóan porque se emborrachaba*. Lámina XVIII. Pp. 489 – 494.

⁴²⁹ *Ibíd.* Pp. 533 – 534.

otras deidades. También hacía valer las reglas fundadas en principios subjetivos de carácter moral, los que hoy se amparan bajo la *kaxúmbekua jingoni erátsikua* –pensamiento y acción basadas en una moralidad para instaurar y mantener la *jurhímbekua* – la rectitud y armonía comunitaria en la organización, gobierno y mediación sustentada en reglas y principios. Mucho de este pensamiento ancestral, sigue vigente dentro de las comunidades indígenas.

Como ejemplo de que entre los *p'urhépecha* se considera revalorar el pensamiento, la sabiduría, el estatus moral y la firmeza política sobre un singular guerrero *chichimeca* del experimentado *Tariácuri*; quien podría demandar a los comuneros de hoy la tarea de *juramukua p'urhépechani waxástantani* – restablecer la gobernanza del pueblo *p'urhépecha*:

Ya (he) dado de comer al sol y a los dioses del cielo. Yo engendré aquella cabeza que cortaron; yo engendré aquel corazón que le sacaron. Mi hijo era como un pan muy delicado. Ya he dado de comer de todo en todo a las cuatro partes del mundo ¿Qué cosa podría ser mejor?⁴³⁰

2.2. Jurámutspekuecha - reglas de procedimiento

Hemos dicho en el apartado anterior, que el orden normativo llamado *jurámukata*, se integra por un conjunto de normas de carácter sustantivo llamados *jurámukatecha*, y también por otro conjunto de normas de carácter procedimental, llamados *jurámutspekuecha*. Corresponde ahora, describir éstas normas procedimentales que identificamos con el término *jurámutspekuecha*. Se trata de la normatividad general fácticamente institucionalizada, en donde se desarrolla la regulación y mediación de los intereses de manera ordinaria, aquella normatividad revitalizada en la oralidad, tangible, actuada y de constante innovación en los casos y situaciones concretas de la vida comunitaria. En concreto nos referimos a las instituciones y a las autoridades que las integran para la procuración y mediación de conflictos y de sus funciones, así como el trabajo de interpretación que hacen de las normas y la recreación de las mismas y los criterios (los tipos de medidas) y sanciones que aplican. Para ello, el siguiente esquema:

⁴³⁰ Ídem.

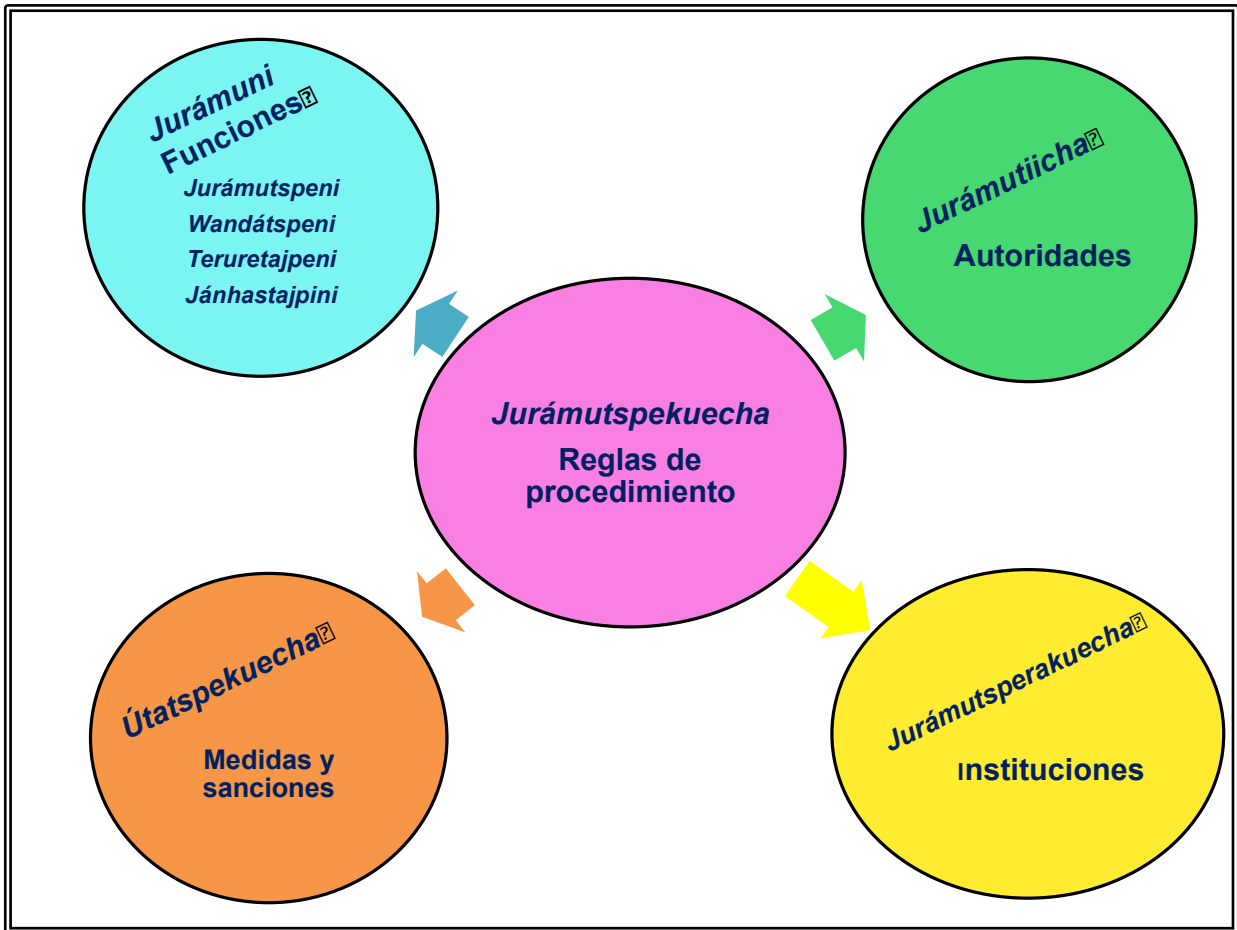


Ilustración 5. *Jurámutspekuecha*

Reglas de procedimiento del orden normativo (*Jurámukata*)

En primer lugar abordaremos el concepto de *jurámutsperakuecha* – *instituciones*, que se refiere a las normas que rigen a cada una de las instituciones, es decir, son las encargadas de prevenir y mediar conflictos. En apartado II del capítulo tercero, donde se analiza el tema de *jurámukua* como organización e instituciones comunitarias, hemos identificado que, dentro de ese ámbito de gobernanza comunal, prevalecen como órganos de autoridad y gobierno *p'urhépecha* las siguientes instituciones: a) la máxima autoridad e institución, la asamblea comunitaria (*k'eri tángurhikua*) que, generalmente, en las comunidades *p'urhépecha* es la máxima instancia de gobierno, pues en ella se atienden los asuntos de todas las materias (agraria, civil, económica, religiosa, organizativa etc.) cuando son de mucha relevancia y de interés general. Por lo tanto, la asamblea comunitaria se convierte como una segunda instancia para la atención de los conflictos, controversias y

problemas que no se pueden resolver ante las autoridades inmediatas según el área, ya por su dificultad o por los intereses generales que involucra a la comunidad. Por ende, es ahí donde se interpretan y recrean las prescripciones establecidas (*Uandáskukatecha*) a través de diálogo, la argumentación y el consenso, ratificándose o generándose los nuevos convenios (*pakátperakuecha*), los cuales se convierten nuevas normas de observancia general.

b) Sobre la institución agraria (*irétsikuaeri jurámukua*) hemos dicho que se trata de los integrantes del Comisariado de Bienes Comunales en aquellas comunidades legalmente reconocidas y del Representante de Bienes Comunales para aquellas comunidades de hecho. Esta institución atiende el área especial de los conflictos por la tenencia de la tierra (solares, parcelas, áreas de uso común, de agostadero y de bosques), así como todos los asuntos relativos a los recursos naturales (agua, bosques, fauna, flora, recursos pétreos etc.). Tienen sus propias oficinas, secretarios y cuerpo de consejeros (comuneros expertos en el área), en donde atienden los asuntos correspondientes, interpretando las prescripciones establecidas y generando nuevos criterios de resolución en los asuntos agrarios comunales. Los casos difíciles o de interés general son turnados ante la asamblea comunitaria.

c) La institución civil (*Iréticheri jurámukua*) es el área que se atiende por el Jefe de Tenencia o Encargado del Orden Municipal. Hemos dicho que al interior de las comunidades *p'urhépecha* tienen la investidura de autoridades y no como simples auxiliares del Presidente municipal, puesto que tienen facultades para atender los conflictos civiles, tales como los contratos, los convenios, los asuntos económicos, mercantiles o comerciales y algunos de carácter familiar vinculados al registro civil municipal. También atienden los asuntos disciplinarios de carácter punitivo como las riñas, lesiones, homicidio, daño en las cosas, robo, etc. De alguna manera, apoyado con su secretario y consejeros ciudadanos, interpreta y recrea las normas, resolviendo los asuntos y generando precedentes de normas para la observancia general. Para ambas instancias, los casos difíciles y de interés general son turnados ante la asamblea comunitaria.

d) Por otro lado, la institución jurisdiccional es el Juzgado de Tenencia (*Jurámutspekua*). En cada comunidad se mantiene vigente esta institución para procurar e impartir justicia en el sentido estricto del derecho estatal, pero hemos dicho que su

integración, funciones y dinámica de actuación van más allá de lo que se estipuló en las leyes del Poder Judicial del Estado sobre este órgano. Actualmente siguen atendiendo los asuntos de mucha transcendencia en los temas civiles, como los conflictos familiares de toda índole, las sucesiones, las cesiones, los traspasos, los arrendamientos y los contratos sobre inmuebles; así como las deudas, las relaciones laborales, los negocios de comercio y los asuntos de conflicto entre las propias autoridades y sus competencias. Además, es el órgano que sanciona y ratifica el sistema de cargos en los barrios y otras comisiones. Tienen sus propias oficinas con auxiliares y consejeros experimentados, analizando y resolviendo los casos, generando con ello la interpretación y reinterpretación de las normas. También los casos difíciles los turna ante la asamblea comunitaria.

e) Por su parte, la institución religiosa (*jakájkukueri jurámukua*) tiene en todas las comunidades inversos cargos, vinculados principalmente a la iglesia católica. Algunos de esos cargos, como el Consejo del Templo en la Comunidad de Comachuén y los *Orhéticha* en la Comunidad de Santa Fe, atienden los asuntos familiares de carácter privado que tienen que ver sobre las conciliaciones o separaciones de los matrimonios, asuntos de orientación de los hijos, los temas de vinculación con los padrinos, el reconocimiento de los hijos naturales y otros. No generan propiamente nuevas normas, pero hacen algo más fundamental: el de reinterpretar los principios rectores como la *jakájkukua*, *jánhaskakua*, *kaxúmbekua ka jurhímbekua*.

f) Las instituciones de los barrios (*wapátsekuecheri jurámukua*) son relevantes porque en cada comunidad hay un cierto número de barrios, donde figuran las asambleas de los barrios y los encabezados, encargados o comisionados de barrio. Entonces estas instituciones atienden diversos asuntos y conflictos, principalmente los de carácter organizativo y económicos. Asuntos como la participación en las asambleas, la aportación de las cooperaciones económicas, la distribución de los beneficios o ganancias, el cuidado de los recursos naturales, la realización de obras, la organización de las fiestas, la convocatoria y elección de las autoridades y de los cargueros de diversa índole. También interpretan y recrean las normas, al resolver y establecer acuerdos sobre la manera en que se van a realizar las actividades en las áreas de su competencia.

Tomando en cuenta lo anterior, podemos observar que son diversas las instituciones y autoridades que realizan la actividad de prevención y mediación de conflictos. No sólo el

Juzgado de Tenencia, sino todas las instituciones que conforman la *iréteri jurámukua* – *organización, gobernanza y normatividad comunitaria*.

El segundo apartado sobre las normas procedimentales consiste en *jurámutiicha* – *autoridades*, que son las personas que prescriben la idea o sentimiento a través de la palabra. Consiste en las normas que se observan y los procedimientos que se siguen para elegir y para otorgar legitimidad a las personas que fungirán como autoridades porque adquieren las facultades para intervenir y mediar los conflictos e intereses de las personas o de la comunidad en las diferentes instituciones: civil, agrario, religioso o de barrio.

Los principios fundamentales que deben cubrir las personas interesadas en ser *jurámuti* – *autoridad* (para representar o integrar alguna de las instituciones descritas) son: *ánchikurhiti* - *persona trabajadora*, *jakájkuti* - *persona que cree y asume el ser p' urhépecha*, *p'urhéjkuti* - *persona que cumple con su deber (la función que le corresponde en la familia, en la comunidad y en la sociedad en general)*, *kaxúmbeti* - *persona con enorme autoridad moral*, *marhuátspeti* - *persona que durante su vida ha ejercido la ciudadanía comunitaria a través de las encomiendas y el servicio*, y *jánhaskati* o *mímixeti* - *ser un persona investida de experiencia y sabiduría*.

Otros criterios consisten en ser electos en la asamblea de barrio, ser ratificados en la asamblea comunitaria, aceptar las condiciones de renunciar si comete faltas o no desempeña bien sus funciones y ser juzgado por la comunidad por sus faltas o incompetencias; así como conocer y respetar los límites de las funciones de las otras autoridades, establecer coordinación en el trabajo, dar cuentas cuando se le solicite y, al final de su cargo, consultar y obedecer los acuerdos de la asamblea comunitaria. Además, debe dirigir, orientar y resolver los asuntos con el ejemplo, entre otros.

El tercer punto del esquema que mostramos anteriormente es *jurámuni* – *función de mediar* a través de la prescripción de ideas /o sentimientos a través de la palabra.⁴³¹ Son las normas que rigen la función concreta del mediador (autoridad con facultades) a través de las cuales persigue los objetivos siguientes: a) *jurámutspeni* – *hacer recordar las prescripciones o principios establecidos (Uandáskukatecha)* al ejercer la función, que, en el sentido restringido, se entiende como la facultad de ordenar o mandar que se haga o no alguna

⁴³¹ *Mandar a otros* – *Huramutspeni, vandanguhpeni, teruretahpeni*; *Huramuni* – *mandar alguna cosa*; *Huramutspeni* – *mandar algo a otros*; *Mandar de palabra* – *huramuni*; *Mandato de palabra* – *huramucata*. Registros en el Diccionario Grande Tomo II. Pp. 254 y 488.

actividad, dada la autoridad propia y legítima que tiene una persona frente a otros (en la relación abuelos, padres e hijos). Un ejemplo de ello es *juchari naná k'eri sésikua jatsisti jurámutspeni jucheni* – *nuestra abuela tiene merecimiento o facultad para mandar en nuestra familia*. En el sentido amplio, se entiende como mandar disposiciones a los ciudadanos a nombre de la comunidad y el interés común, dado el origen comunitario de la autoridad que tiene investido uno o varios *jurámutiicha* – *autoridades* de la comunidad. Otro ejemplo es *iretarhu anapu jurámuti uétarhisindi kurhájchakpekua jingoni jurámutspeni* – *la autoridad de la comunidad debe ordenar escuchando a los habitantes de la comunidad*.

b) El segundo objetivo es *uandátspeni* – *hablar, abogar por las partes o en nombre de la comunidad*. Proviene del antiguo término *vandángujpeni* o *wandátspeni* que es la función que les corresponde a las autoridades comunitarias, en tanto gestores ante las instancias de menor o superior jerarquía, tanto internas como externas, así como a todo gestor o abogado postulante. Un ejemplo es *tatá juramukata uandáricha jurhastiksi wandátspeni tembunkuarhirijchani jimbo ixu diosiua jurámukuarhu* – *los señores oradores de las normas (jueces) han venido gestionar en nombre de la pareja (matrimonio) aquí ante el gobierno religioso*. Otro ejemplo: *echericheri ambe jurámuti nirasti wandátspeni iretani jimbó jiní turhisí jurámukuarhu* – *el representante de los bienes comunales fue a hablar por la comunidad allá en el gobierno del Estado*.

c) *Teruretajpeni* – *lograr las conciliaciones y arreglos* es el tercer objetivo porque consiste en mediar, orientar, aconsejar en nombre e interés de las personas, familia o comunidad a favor de la armonía. Es otra de las funciones que le corresponde a quienes tienen investida la autoridad moral, jurídica o política, como los padres, los padrinos, los consejeros, los jueces y las autoridades. Un ejemplo: *tátetspeticha kánikua jánhaskasti teruretajpeni tembujperakuarhu isi* – *los padrinos tienen mucha sabiduría para aconsejar en los casos de conflictos matrimoniales*, o *jurámuticheri úkua jindesti teruretajpeni ambe warhíperakuecharhu isi* – *la función de las autoridades es orientar en los conflictos*.

d) También cumple otras funciones como *jurhímbekua jatsirpentani* – *enderezar, arreglar o corregir un problema*, *ambóngastpeni* – *orientar y aconsejar a las partes* y, en su caso, la función de *jánhastpini* – *ilustrar y moderar con sabiduría a las partes*, a fin de que comprendan el fundamento de las causas y efectos de los hechos y los conduzca a una armónica conciliación de los intereses.

El cuarto y último aspecto de las normas procedimentales es *útatspekuecha* – *medidas y sanciones que se aplican*, que se trata, por un lado, de las normas y criterios que observan las autoridades o mediadores para aplicar una medida o sanción en un caso concreto. Por el otro, las propias medidas y sanciones que en muchas ocasiones y circunstancias se convierten en normas o reglas de observancia general dentro de la comunidad. Por ejemplo; el trabajo a favor de la comunidad, cuando se incumple una regla u obligación establecida por la comunidad.

2.3. *Jurámutspekua*. El procedimiento para la atención de los casos

Sería muy interesante desarrollar el tema de la prevención y mediación de conflictos en el contexto indígena, haciendo una revisión histórica sobre el proceso y la evolución que ha tenido el fenómeno por así llamarlo como justicia y jurisdicción *p'urhépecha*. Revisar cómo fue en su época prehispánica, luego, a partir de la llegada de los españoles, cómo se desarrolló en el tiempo de la república de indios, como transitó en la gestación de los municipios, cómo se conservó y desarrolló desde el ámbito comunal en la época de la independencia y revolución, hasta la actualidad que estamos tratando de describir.

En el punto anterior (2.2) de este apartado, hemos descrito de manera general a las instituciones que realizan prevención y mediación de conflictos: la asamblea comunitaria, la autoridad agraria, la autoridad civil, la autoridad religiosa, los jueces de tenencia y las autoridades tradicionales. En cada instancia el procedimiento puede variar sólo en algunos aspectos o pasos, pero, generalmente, un procedimiento se encauza con las etapas que vamos a describir en los siguientes incisos:

a) *Eyánkpekurhikua*- queja, aviso del agravo y petición

El concepto *sésikua*, entre otras acepciones, significa merecimiento, permiso y capacidad; ahora estrictamente hablando de mediación de conflictos, en esta área tiene por lo menos tres interpretaciones: *sésikua* como poder de contribución (servicio) a la comunidad, como objetivo de hacer el bien en la comunidad, aproximada hacia la idea de justicia, y como derecho o facultad de las personas para solicitar algo. A su vez, de la última

interpretación habrá que distinguir sus dos aspectos: 1) *sésikua* como la titularidad o legitimidad de un derecho que le asiste a las personas (aproximada a la idea de derecho sustantivo) y 2) *sésikua* como el derecho de solicitar ante la autoridad, la atención de una petición o queja haciendo valer un merecimiento que considera le asiste en su favor (aproximada a la idea de derecho subjetivo). Moisés Franco Mendoza sugiere llamarlo *wandakua atzikua*, es decir, tener la facultad de usar la palabra ante la autoridad y de ser escuchado, simplemente.⁴³²

Esta aclaración es importante porque en el tema del procedimiento de prevención y mediación de conflictos, el término *sésikua* lo usaremos de acuerdo a la última interpretación y sus dos aspectos. Entonces, tenemos que el procedimiento específico que se sigue ante las autoridades civiles, agrarias, religiosas, juzgados de tenencia y ante la propia asamblea comunitaria tiene al menos tres vías de inicio: la primera es *sésikua uandakua jatsikurhikua jimbo – a ser escuchada la parte interesada*, pues la actuación del comunero (hombre o mujer) que considera ha cumplido previamente las responsabilidades y que le asiste un derecho que la autoridad comunitaria debe dirimir. Comienzan por esta vía, generalmente los asuntos de carácter civil relativos al patrimonio, bienes, familia, economía, relación laboral, acuerdos y convenios; así como los de carácter agrario.

La segunda vía es *útsperakua ambe jimbó – por consecuencia de hechos indisciplinarios o faltas, planteadas por los interesados*. Por esta vía comienzan los asuntos de carácter punitivo, derivados de agresiones, violencia física o moral y todo tipo de conflictos que implican responsabilidades de carácter correccional. *Jurámukuarhu anapu sésikua uandakua jimbo – por facultad e interés de la autoridad comunal* es la tercer vía y opera cuando una institución de autoridad y gobierno considera que uno o varios comuneros pretenden atentar o han infringido alguna norma general que afecta el interés de la comunidad. Generalmente son los asuntos sobre tierras, recursos naturales, bienes comunales, deberes y derechos de carácter político y de ciudadanía comunitaria, donde el procedimiento inicia de oficio (por la autoridad), como es llamado por el Derecho estatal.

⁴³² Moisés Franco Mendoza. "Hacia un vocabulario de conceptos jurídicos en lengua *p'urhépecha*". En Agustín Jacinto Zavala. Editor *La utopía de la lengua p'urhépecha*. Agustín Jacinto Zavala, Editor. P. 114.

b) Uandániata – exposición del problema y hechos

De esta manera, las personas que consideran tener responsabilidades debidamente cumplimentadas, que les dé legitimidad para *sésikua ka uandakua jatsini – tener facultad para la palabra*, es decir, la presunción de un derecho, acuden a plantear el asunto ante las autoridades correspondientes. Si es ante el Jefe de Tenencia, éste atiende con sus consejeros más cercanos (*jánhaspiticha*) y el secretario (*karari*). Si es ante el Representante de Bienes Comunes, este también realiza las audiencias con sus consejeros y secretario. Si es ante los Jueces de Tenencia, es ante un órgano colegiado de tres jueces, secretario y consejeros. De igual modo puede ser ante la asamblea comunitaria o de barrio. Por lo tanto, las audiencias son públicas, excepto ante las autoridades religiosas y tradicionales de carácter estrictamente espirituales.

En la primera comparecencia, los interesados plantean la controversia principal y los argumentos que respaldan su pretensión: *sésikua kurhájkurhini* – solicitud de audiencia y atención. Los solicitantes deben distinguir y exponer claramente su planteamiento, si se trata de *uandaniata kántsperakua – problema o demanda de responsabilidades y merecimientos* (civil, familiar, patrimonial o agrario), de *tumina ambe kántsperata* – deudas económicas o en bienes materiales o de un *uandaniata útsperakua – problema o denuncia de hechos indisciplinarios de carácter punitivo* (agresiones, lesiones, abusos, daños o sustracción de bienes, homicidio, etc.).⁴³³ La exposición es de manera oral, nombrando a la persona o personas a quienes se demanda, denuncia o contra quienes se interpone la querrela. Se deben señalar los antecedentes y las circunstancias de los hechos, y se pueden, desde momento, presentar los documentos que respaldan su dicho; pueden invocar los nombres de algunos testigos y si el asunto a tratar tiene algún antecedente anterior inmediato, que haya dado origen a los deberes y derechos que constituyen el fondo del asunto.

Se debe valorar que el ámbito jurisdiccional de las autoridades comunitarias se circunscribe principalmente en el orden interno comunal, cuyas competencias por materia se definen acorde a los órganos de autoridad existentes y claramente precisadas en sus áreas de atención civil, agraria, judicial punitiva y religiosa por la cuantía según el asunto y la

⁴³³ Acorde o relacionado al vocablo *útsipekua* – como término que se acerca más a la idea de acción de una falta, delincuencia. Lo señala Moisés Franco Mendoza. Obra citada. P. 114.

valoración (se llegan a tratar asuntos pecuniariamente importantes en materia de bienes agrarios y patrimoniales), respecto de los actos punitivos, los homicidios y otros asuntos muy graves (violación, privación ilegal de la libertad u otros) definitivamente se turnan ante las autoridades estatales (ministerio público y juzgados penales); sobre la competencia por territorio, ordinariamente abarca el ámbito de la población comunitaria, pero según los asuntos y las personas involucradas, y se puede enderezar una competencia intercomunitaria o regional según convengan y acepten optativamente las partes en reconocer la autoridad y acatar las resoluciones. En ocasiones las autoridades de dos o más comunidades, actúan de manera conjunta, según los casos y la participación de personas de diferentes comunidades.

c) *Erójtakukua - análisis del problema*

Es importante señalar que todas las autoridades comunitarias sesionan generalmente por las tardes-noches, por lo menos en la comunidad de Comachuén y en todas las comunidades indígenas. Una vez planteada la petición ante el órgano competente, éste aprovecha la primera comparecencia para preguntar, aclarar dudas y exigir elementos al solicitante o solicitantes (*uandákurhinsticha*) para darle una respuesta en el mismo acto.

La autoridad principal emite sus primeras opiniones y reflexiones, en seguida sede la palabra a los consejeros (generalmente integrado por cinco comuneros), quienes atienden un orden para tomar la palabra según la edad, es decir, comienzan a opinar los consejeros más jóvenes y al final culmina el de mayor edad (el consejero anciano). Las opiniones y reflexiones son suficientes para considerar si procede el asunto planteado, por lo que el órgano de autoridad actuante tiene la posibilidad de emitir las siguientes posiciones: 1) comunicar con fundamentos al solicitante (*uandákurhinsti*) del por qué no procede su planteamiento (*eska no sésikua jatsiska*), a través de la interpretación de los principios rectores (*jakájkukua, jánhaskakua, kaxúmbekua ka jurhímbekua jimbo*) con la ilustración a través de ejemplos de hechos similares, con orientaciones y consejos de cómo atender el asunto a través de medidas de prevención (*p'akókurhitarakuaechani jingoni*). 2) Comunicar que es pertinente proceder (*eska uandániata xanháraaka*), previniendo a los solicitantes de la audiencia que hagan llegar otros elementos de convicción (*xaratakua*

janhanharhitperakuecha) para mejor proveer en sus fundamentos y no le sea contraproducente la pretensión demandada, denuncia o queja interpuesta. Por lo que se le da fecha próxima (siguiente día) para una segunda comparecencia en que ratifique la petición.

Y 3) comunicar que ha lugar a proceder, porque los argumentos, motivos, hechos y medios de convicción son suficientes porque se sustentan los *k'amánharhinskuecha ka sésikuaecha* – deberes y merecimientos de la *kántesperakua* – demanda o de la *útsperakua* - agravio; pues el planteamiento del problema está acorde a los principios rectores y a la normatividad general (*jurámukata*). Por ello, se les pide a el o los solicitantes *sésikua jatsistiksĩ* – tienen facultad a la palabra (petición) tengan en mano los documentos y los medios de convicción que en su momento se les requerirá en la audiencia pública.

d) *P'ítarhkurhikua* - llamamiento para audiencia

De acuerdo a la tercera posición, el secretario hace las anotaciones correspondientes y, en el mismo acto, se le comunica la postura tomada y se le da fecha al compareciente (día siguiente o dos días según la gravedad y urgencia del caso) para la primera audiencia de comunicación de la demanda, denuncia o querrela (*kántesperakua* o *útsperakua*) y para su contestación por el requerido (*wandáminhastiicha* o *kántspiriicha*).

En *p'ítarhkurhikua* – el llamamiento para audiencia, la autoridad u órgano de mediación, si es el Jefe de Tenencia, ordena a su comandante (que es la cabeza principal de las rondas y policía comunitaria de vigilancia civil) para que haga el llamamiento a la primera audiencia al demandado o denunciado, sin comunicarle el asunto de que se trata, sólo la fecha en que debe comparecer, pues el comandante no está facultado para intervenir en la opinión o información sobre al asunto a ninguna de las parte. En la antigüedad, esta era la función de *uaxánuti*, incluso ejecutaba las sanciones sin explicación a los sentenciados, simplemente cumplía con las encomiendas del *Petámuti* o del *Irecha*. Si el asunto se planteó ante el Juzgado de Tenencia, el llamamiento a la audiencia lo hacen los encargados de manzana, de acuerdo al barrio al que pertenece el demandado(s) o denunciado(s), y que únicamente fungen como mensajeros. Cuando es asunto agrario, el Representante de Bienes Comunales ordena a su secretario hacer lo correspondiente; y si el asunto se turnó

en ante la autoridad religiosa, el llamamiento a la audiencia lo hace uno de los consejeros del templo con la misma reserva y discreción.

e) *Arhínharhikperakua - careo y acreditación*

Instalada la sesión y una vez que están presentes las partes, la cabeza de la autoridad pronuncia las palabras de solemnidad o reverencia, solicitando permiso (*sésikua kurhájkurhini*) a *kuerauajperi y/o a tata Dios* para el área religioso católico, a fin de que el diálogo (*uandóntskurhikua*) y el problema planteado sea superable, arreglándose con un buen acuerdo (*sési pakátperakua*). Inmediatamente cede la palabra a la parte demandante o denunciante para que, de la manera más respetuosa, exponga el asunto fundamentando y motivando sus pretensiones que considera le asisten a su favor y el demandado escuche y tenga la posibilidad de contestar.

Culminada la exposición, toma la palabra la autoridad y brevemente señala las razones por las cuales consideraron (con sus consejeros o integrantes) necesario a que el demandado o denunciado fuera llamado a comparecer, a fin de que escuche y también sea escuchado sobre el tema planteado. En seguida, cede la palabra al demandado o denunciado, exhortándolo a que, respetuosamente (*janhánharhikperakua jingoni*), exponga su posición. Este puede aceptar, negar o solicitar la posibilidad de ampliar y exponer su versión sobre los antecedentes y hechos para enderezar el asunto a fin de mejor proveer (*jiókuarhini, no jiókuarhini o sesi jurhímbekua jingoni uandántani*).

Si el demandado o denunciado acepta los requerimientos, sin mayor polémica se procede al acuerdo (*pakátperakua*); pero si niega en todo o en parte los planteamientos, entonces procede la *arhínharhikperakua – careo o confrontación de argumentos de las partes*. En esta etapa la parte demandante o denunciante solicita la facultad de cuestionarle frente a frente y de manera más enérgica al demandado o denunciado sobre la *kántesperata – deberes o merecimientos o útsperata – conductas o hechos indisciplinarios*, exhibiendo en público con mayor precisión los antecedentes, las circunstancias y ofreciendo las pruebas (confesiones, documentos, testigos etc.) para que, en ese mismo momento, el demandado o denunciado responda sobre los cuestionamientos que le formule la contraparte. Culminado el careo, considerándose el valor de las pruebas, las respuestas y posiciones que el

demandado o denunciado asuma y si éstos son renuentes, tajantes, desobedientes e irresponsables que no ofrecen opciones de defensa y acuerdo. Entonces la autoridad en forma colegiada determina una *jurámutspekua – conclusión para imponer*, acordada por la autoridad según los principios rectores (*uandáskukatecha*) y las normas (*jurámukatecha*). Cuando la resolución es acordada por las partes, se llama *pakátperakua*.

Pero si el demandado y denunciado solicita enderezar el planteamiento del problema, a través de la facultad que tiene de *kuájpekurhini ka uandákurhini – hablar y defenderse*, entonces puede solicitar una segunda audiencia para ofrecer también sus medios de convicción (*xarátakua janhanharhitperakuecha*). Dentro de éstos puede invocar documentos (*xiránda karákatecha*), la confesión de las partes (*uandákurhinskua*), la interrogación mutua (*arhinharhikperakua*), la comparecencia de los testigos (*míteticha*); según sea el caso, pueden presentar testigos presenciales de los hechos (*míteticha exekua jimbo*), testigo presenciales en el diálogo (*míteticha kurhájchajpekua jimbo*), testigos por participación (*míteticha útspekua jimbo*) o testigo en cumplimiento de la función pública (*míteticha jurámukua marhóatspekua jimbo*), así como otros medios de prueba posibles y responsables para su defensa. Tiene el mismo derecho de ofrecer pruebas el demandante o denunciante. Para lo cual la autoridad fija una segunda audiencia para la presentación y desahogo de las pruebas.

Abierta la segunda audiencia, se concede la palabra y el espacio para que la parte demandante o denunciante presente sus pruebas, luego la parte demandada o denunciada; en seguida, se comienza con el desahogo de las pruebas. Si son documentos, se leen en voz alta por el secretario, primero los del demandante y en seguida los otros; si es confesional, se interroga primero al demandado o denunciado, y si son testigos, se interroga primero a los del demandado y denunciado. Una vez terminada la exposición y desahogo de las pruebas, la autoridad y los consejeros tienen el derecho de hacerles todas las preguntas necesarias a las partes y a los testigos presentados, aclarando las dudas, los antecedentes, hechos y circunstancias para determinar una resolución que logre una mediación congruente y armónica en la misma audiencia.

f) *K'amárhutakua – conclusión o resolución*

El órgano de mediación, al menos tiene tres posibilidades o formas de culminar un procedimiento de acuerdo a los elementos aportados, circunstancias o modos en que se desarrolle el procedimiento de mediación. Es decir, según las hipótesis de desarrollo antes plantadas las posibles resoluciones son: 1) *pakátperakua – la concertación o acuerdo armónico de las partes*, que ocurre cuando no se presenta mayor controversia, ya porque el demandado o denunciado acepta las responsabilidades desde el inicio o porque la autoridad ha logrado que las partes lleguen a un acuerdo al final del procedimiento. 2) *jurámutspekua ka útatspekua – resolución de la autoridad y aplicación de las sanciones*, que acontece cuando la parte demandada o denunciada, desde el principio niega en todo o en parte las pretensiones o acusaciones de su contraparte, y se rehúsa a solicitar el derecho que tiene a la autodefensa, ofrecimiento de pruebas y a los acuerdos. También cuando las partes aún agotando todo el procedimiento con sus formalidades correspondientes, éstas no han tenido la voluntad de celebrar un convenio o acuerdo armónico sobre el problema; entonces, proceden a valorar si son o no justificados los argumentos, deberes y derechos de la parte demandante o denunciante, por lo que la autoridad u órgano de mediación, determina resolver en ejercicio de su potestad como representante del poder público comunitario (*jurámukua*), pronunciándose para hacer cumplir, respetar y obedecer las *jurámukatecha – normas sustantivas*, por la parte que considera tiene la *k'amánharhintskua – responsabilidad, culpa, deber u obligación*. Estableciendo los modos, las formas y tiempos en que debe cumplimentarse la resolución (*jurámutspekua*).

3) Sobre este punto, Moisés Franco traduce el vocablo *uandakua* como *resolución o sentencia*;⁴³⁴ en cambio nosotros estamos llamando *jurámutspekua* que no es la estricta idea de sentencia escrita del Derecho estatal, sino refiriéndonos a la potestad que tiene la autoridad u órgano indígena de mediación de justicia para la interpretación de las normas y la aplicación de las sanciones, que es de acuerdo a las propias formalidades orales y desde las minutas tradicionales escritas, así como las consecuencias que ello implica, en tanto a las sanciones a cumplir (hacer, no hacer, entregar, pagar, reparar, trabajar, ir a la cárcel, etc.). Mientras que el vocablo *uandákua*, en este contexto de disertación normativa, para nosotros

⁴³⁴ *Ibíd.* P. 120.

sería la idea de norma o regla de carácter general acordada por las autoridades en casos particulares o en la asamblea comunitaria en los asuntos públicos. Aquellas prescripciones que sistemáticamente y con el transcurso del tiempo y la práctica se han convertido en normas o reglas generales. De ahí que estamos llamado *uandáskukata* a la norma o regla general que emanan de las asambleas comunitarias, así como *Uandáskukatecha* a los principios rectores del pensamiento normativo *p'urhépecha*.

4) La cuarta resolución puede ser *uérakua pájperakua* – *el turno a la autoridad estatal*, que es el órgano de mediación, valorando los elementos aportados, observando las dificultades y la gravedad de los hechos y de los intereses. También cuando las partes así lo soliciten o acuerden pueden determinar turnar el asunto ante la autoridad estatal competente, dejando a las partes los derechos a salvo para que actúen en donde corresponda. Si es asunto de disciplina y punitivas, se turna ante el síndico municipal o directamente ante el ministerio público, de acuerdo a la jurisdicción estatal.

Enfatizaremos que en la comunidad de Comachuén, existe como precedente sólo un asunto que, por acuerdo de las partes en litigio, se tramitó ante un Juzgado Civil del Distrito Jurisdiccional de Uruapan, como conflicto por la sucesión de un solar comunal y luego como compraventa de un solar urbano. Que por supuesto, no prosperó como tal, en razón del régimen comunal de facto, bajo el cual se rigen los bienes comunales y se tuvo que recurrir al convenio interno.⁴³⁵ También es importante señalar que no existe ningún precedente de litigios ante tribunales agrarios, lo que indica que sólo los asuntos de carácter penal se vierten por la vía estatal correspondiente, cuando son muy graves y superan la capacidad coercitiva de la autoridad comunal; mientras que en materia familiar, existe eficacia de la autoridad interna con el apoyo de la instancia municipal, y en el tema de patrimonio y bienes comunales el sistema de mediación interna es altamente eficaz.

⁴³⁵ Caso tramitado en el Juzgado Primero de lo Civil, Distrito Judicial de Uruapan. Actor Camerino Ramos y demandado Wenceslao Sebastián. Abogado. Lorenzo Valdez Felipe. 2007.

2.4. *Útatspekuecha*. Responsabilidades y sanciones

a) *K'amánharhitperantskua* - *determinación de responsabilidades*

La mediación tiene como objetivo principal hacer cumplir los deberes correspondientes a cada una de las partes, no para inclinarse exclusivamente a incriminar y perseguir la imposición de sanciones, sino para la búsqueda de la armonía en los intereses de las partes, a través de un *buen acuerdo* - *sési pakátperakua*, donde ninguna de las partes quede desprotegido en sus merecimientos. Sólo en los asuntos de carácter correccional, específicamente punitivos, y en los que se reflejen claramente las acciones o conductas como dolosas, entonces corresponde aplicar los criterios con fines de corrección.

De lo anterior se desprende la distinción que tratábamos de enfatizar en el punto anterior sobre los tipos o sentidos de resolución; en que la *pakátperakua* – *convenio* procura la armonización de los deberes y derechos, mientras que la *jurámutspekua* – *resolución de la autoridad* sí persigue la imposición de correctivos o sanciones. Mayormente cuando corresponde a asuntos de carácter disciplinario.

Ahora bien, es importante destacar que tanto el proceso de mediación con sus formalidades y los dos tipos de resolución interna (*pakátperakua ka jurámutspekua*) tienen como objetivo principal la determinación mutua o plural de las responsabilidades de las partes en conflicto (*k'amánharhitperantskua*). Trátese de asuntos de carácter civil, familiar, laboral, económico, político o penal, la premisa fundamental de la *k'amánharhitperantskua* es que los propios litigantes reflexionando los elementos aportados en el proceso y, en el momento de convenir (resolver), reconozcan los deberes que tienen, los que han cumplido y no, los merecimientos que les asisten, como los que no les corresponden; en consecuencia, acepten los límites y las condiciones que cada cual tiene como *k'amánharhintska* – *responsabilidad o deber*.

Entonces, tratándose de asuntos disciplinarios y correctivos, la *k'amánharhitperantskua* implica que ambas partes reconozcan el nivel de culpabilidad que tienen dentro de los hechos denunciados o querellados y, por ende, asuman su parte de *k'amánharhintska* - *culpabilidad*. Pero insistimos, la mediación procura que sean las partes en conflicto los que mutuamente determinen los puntos de acuerdo o convenio, establezcan

los deberes, derechos y, en su caso, las sanciones que valoren justos y congruentes con los principios morales y normativos del pensamiento *p'urhépecha* que se desarrolla en la vida y realidad comunitaria.

Sólo si llegara acontecer que en una o en ambas partes litigantes se refleje la ausencia de conocimientos de los principios rectores y de las normas de dominio general o cuando conociéndolos, asuman una postura inflexible para la autoreflexión y autocrítica, que les permita llegar a un buen arreglo, es cuando le corresponde al órgano de mediación, imponer en la resolución las *jurámukatecha – normas sustantiva generales*, determinadas por la tradición. De ahí nace entonces la *útatsperakua – determinación de sancionar*, acordadas por la autoridad que representan el gobierno de la comunidad porque las partes no lograron la *pakátperakua – concertación de común acuerdo*. En esta tesis, la *k'amánharhitperantskua*, se convierte entonces, ya no en la determinación mutua o plural de responsabilidades, sino, en la imposición unilateral, pero legítima, de las normas imperativas de la comunidad: *k'amánharhitantani ireteri jurámukatani, eska neeka jurhimbekua erátsikua – imponer las responsabilidades de la normatividad comunitaria, como es el recto pensamiento*.

b) Útatspekua - responsabilidad y sanción

Muchas veces se piensa y generaliza desde la visión externa que el sistema de mediación de conflictos, en su ámbito de desarrollo interno, viola valores de los derechos humanos porque impone cruentas sanciones que contravienen a los principios universales. Cabe aclarar que, sobre un hecho o práctica del mundo indígena, se pueden hacer múltiples interpretaciones desde varios puntos de vista, pero mientras se desconozcan los aspectos sustantivos y procedimentales de los sistemas indígenas de prevención y mediación de conflictos, así como sus fundamentos, criterios y valores culturales, dichas manifestaciones podrían quedar tal como opiniones públicas de juicios unilaterales que, lejos de ayudar para una visión plural e intercultural de la normatividad social, pretenden colocar a las naciones originarias como sociedades con prácticas premodernas que atentan contra los valores del pensamiento moderno.

A veces en los debates se colocan ejemplos extremos para contrarrestar o negar los argumentos de reconocimiento de la llamada “jurisdicción y justicia indígena”, donde tenga

lugar la aplicación de los sistemas normativos internos. Exclamándose arbitrariamente que no se puede permitir a los indios que regresen a las prácticas de los sacrificios humanos y otras medidas crueles de sanción o castigo. En el debate serio y responsable sobre los derechos de los pueblos originarios, ninguna nación indígena del mundo ha planteado reivindicar este tipo de extremos, como es el caso del pueblo p'urhépecha, pues hemos demostrado que históricamente ha existido la prevención e impartición de justicia p'urhépecha. Aquellas sanciones practicadas por los antiguos *chichimecas*, revisando los pocos registros sobre el tema, tuvieron sus fundamentos.⁴³⁶ Pero las sociedades indígenas también han evolucionado y han adoptado elementos del pensamiento moderno, como el pueblo p'urhépecha, cuya condición, en parte ya asimilada a la forma de vida occidental, ya no practica o aplica sanciones, que hoy podríamos considerar como crueles en la mediación de conflictos e impartición de justicia.

Ahora bien, analicemos los vocablos *jurámutspekua* y *útatspekua* que hemos tomado como *deliberación* y *sanción* en la determinación de los asuntos arbitrados por la autoridad. Con la aclaración de que no propiamente son sentencias, decisiones juzgadas por la autoridad, sino resultados de la interpretación y recreación de las normas sustantivas que les asiste a las partes y que retoman vida y vigencia en los casos concretos. Dicho de otra manera, se trata de la interpretación de los principios rectores (*Uandáskukatecha*), tanto por la autoridad, como por las partes involucradas; es el establecimiento de criterios particulares según el tipo de asunto, pues consiste en la definición de responsabilidades convenidas (*pakátperakuecha*), en diálogo sobre los intereses y el acuerdo voluntario (*uandóntskurhikatecha*), y en la ponderación de los merecimientos por las propias partes y por la autoridad (*sésikuecha*). Con esto pretendemos aclarar que una resolución y sanción no es una determinación unilateral del árbitro, aunque las partes se hayan rehusado en conciliar y convenir voluntariamente, ya que el proceso ha permitido el derecho a la voz, a la defensa y a la argumentación. Con dicho acto de negación para la conciliación, por una o por las dos partes, se entiende que le otorgan autorización a la autoridad y, por ende, la reconocen para que éste sea el que emita el sentido de la solución y la determinación de las responsabilidades y sanciones.

⁴³⁶ Véase, *Relación de Michoacán*. Sanciones a los que cometían adulterio, hechicería, robo o que tenían los malos hábitos de la embriaguez consuetudinaria y flojera. VIII. *De la justicia que hacía el Cazonçi*, lámina XXXV, pp. 595 – 599.

Realicemos algunas precisiones de los vocablos *jurámutspekua* y *útatspekua*, a partir del uso antiguo de los mismos: “Juzgar – hura^{mut}speni, vutastpeni; luez ordinario – vtatspeti. Hura^{mut}speti;⁴³⁷ Utatspeni – juzgar, o sentenciar; Utatspeti – juez; Utatsperaqua – juyzio”. Estos términos tienen vigencia con las siguientes observaciones a partir del contexto actual de la lengua y realidad *p’urhépecha*. Como lo hemos dicho, los órgano de autoridad y mediación actualmente son el jefe de tenencia (civil), el representante o comisariado de bienes comunales (agrario), los jueces de tenencia (judicial), los encabezados o encargados de barrio (político), los consejeros *Uandáricha* (religioso) y, en determinados casos, sobresalientes la asamblea comunitaria (todo tipo de asuntos). No existe entonces un órgano o autoridad que, atendiendo a los vocablos en referencia, específicamente se llame *jurámutspeti* o *útatspeti* – *juez o juzgador*; en todo caso, estas denominaciones se podrían aplicar al juez de tenencia en la pretensión de nombrarlos en lengua *p’urhépecha* (ya hemos señalado en su apartado correspondiente, es un órgano creado y eliminado por la Constitución y la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Michoacán, pero que sigue vigente de facto al interior de las comunidades). Por otra parte, si todas las instituciones cuentan con una autoridad denominada *jurámuti*, a este se les puede llamar también *jurámutspeti* – *juez o juzgador*, dado que esa es una de sus principales funciones: el de prevenir y mediar conflictos en el área que le corresponde. Por lo tanto, es necesario precisar que todas las instituciones de autoridad y representación que estamos citando son instancias de prevención y mediación de conflictos, ya que en la práctica se instauran en ellas los asuntos y se les da seguimiento, por lo que se pueden llamar a todos como *jurámutsperakuecha* – *instituciones o instancias en las que se procura, previene y concilia intereses y conflictos, justicia*.

Con lo anterior, queremos enfatizar, que si el término *útatsperakua* – *instancia u órgano de justicia* particulariza la idea y función específica que tiene un juzgado, cuyas resoluciones que emite, implica la aplicación de una sanción. Mientras que *jurámutsperakua* indica el órgano de gobierno que tiene funciones y facultades diversas, entre ellas la función de procurar e impartir justicia, aunque que no es propiamente un juzgado. Las investigaciones de campo, nos han dado elementos, para dibujar de esta manera la organización política y la normatividad social interna de las comunidades, donde no sólo el

⁴³⁷ VLM-FMG. Pp. 202, 462 y 463.

juzgado de tenencia procura y realiza la medicación de intereses y conflictos, sino que todos los demás órganos de gobierno (civil, agrario, tradicional y religioso).

Ahora analicemos los tipos de *útatspekuecha* – *sanciones* que el mediador puede determinar. Así identificamos que por lo menos existen tres tipos de sanciones. Las primeras son de carácter moral, aquellas cuya *k'amánharhinskua- responsabilidad* exige el cumplimiento de los siguientes requerimientos que habrá que seguir paso por paso: aceptar las amonestaciones que le haga la autoridad y los consejeros en público, la obligación de pedir y expresar las disculpas públicas a su contraparte y prometer respetarlo en adelante, tercero, firmar el convenio (*uandónskurhikata*) o pacto (*pakátperakua*) como antecedente que generará consecuencias en caso de reincidir y como compromiso de cumplir con los deberes acordados; luego, para los fines de cubrir la reparación del daño moral a su contraparte, deberá realizar las actividades que se le indiquen para que dignifiquen simbólicamente la integridad moral de la persona ofendida, de su familia y de la comunidad.

Las segundas sanciones son de carácter material que establecen como *k'amánharhinskua - responsabilidad* el pago, devolución, reparación, mejoramiento o restablecimiento de un bien mueble o inmueble; así como la protección y conservación de los bienes comunales (recursos naturales), el pago, desocupación o reivindicación de la posesión de los bienes comunales (solares, parcelas, áreas de bosque o de uso común). Además, la entrega de retroactivo (pecuniario o en especie) de salarios y deudas, la sesión de bienes muebles a favor de los herederos o cónyuge (hijos, esposa o concubina), el reconocimiento de hijos legítimos y de responsabilidades familiares, y, en general, todas las obligaciones de hacer o no hacer alguna actividad vinculada a bienes económicos o materiales.

Finalmente están las sanciones de carácter correctivo de dos tipos: las que implican el cumplimiento de un trabajo o pago, que son aquellas que se fijan como actividades de corrección disciplinaria, el trabajo o servicio a favor de la comunidad (cierta obra o servicio por tiempo determinado), o el trabajo, servicio o pago a favor de la persona o familia ofendida; y las que ameritan una sanción coercitiva, como la aprehensión y encarcelamiento por 48 horas del malhechor o delincuente. En los hechos, conductas o casos muy graves que superan la capacidad coercitiva interna, se turna a las autoridades estatales (ministerio

público y jueces penales) para el correspondiente proceso penal y aplicación de las sanciones de la ley penal estatal o federal.

Como se observa, generalmente las sanciones procuran lograr la reparación del daño moral y material, y, como segundo recurso, la aplicación de los correctivos. Claro, varias resoluciones pueden corresponder simultáneamente la imposición de sanciones tanto de carácter moral, material y coercitivo de manera alternada. Lo trascendente de la imposición de estas sanciones y del propio procedimiento es el aspecto público de las audiencias, es decir, que los casos y sus resoluciones se convierten en conocimiento o dominio general, por ende, el incumplimiento de las obligaciones impuestas al condenado *útamingati – sentenciado*, puede traer consecuencias que afecten su estatus de ciudadanía; de otra manera, la institucionalidad investida de la persona o familia porque dicho acto de omisión o desobediencia al procedimiento de *jurámutspekua – juicio, resolución y sanción por la autoridad*, trasciende en el ámbito de la moralidad comunitaria. Como ejemplo, una afirmación en este sentido, que es de conocimiento general: *k'uiripu enga no kurhänderajka ka no janhánharhijka jurámutspekuani, no jindesti kaxúmbeti ka jurhímbeti, isĩ jimboksĩ no ambe úati ka no néuanti ireta jimbo – persona desobediente y que no respeta el procedimiento y la sanción de la autoridad, no tiene un estatus moral ni rectitud política, por esa causa no es útil ni representa una valía en y para la comunidad.*

2.5. Caso. *Tsijperakua* - engaño y promesa de matrimonio

La conducta indisciplinaria de *tsijperakua – engaño y promesa de matrimonio*, cuya consecuencia es que tanto la mujer como el hombre pierden prestigio dentro de la comunidad, es decir, para la mujer su calidad de *yurítskiri – señorita o doncella* y para el hombre su calidad de *tumbí – varón o correcto*. En cuanto a los aspectos que configuran el problema, mencionaremos sólo los elementos generales del fenómeno que se suscita y atiende conforme a la normatividad de la comunidad de Comachuén. Seleccionamos esta conducta porque es la que en estos tiempos más se ha agudizado en las comunidades *p'urhépecha* y que ha estado generando problemas de conflictos intrafamiliares y otros colaterales derivados de esta falta. Una conducta immanente al ser humano y que se

presenta en todas las sociedades, aunque en algunas culturas posiblemente no se considera como falta, en otras sí.

Veamos entonces el caso, comenzado con la descripción de la conducta, la cual se presenta desde dos formas: cuando una pareja de solteros (hombre y mujer), menores o mayores de edad, siendo novios o no, sostienen relaciones sexuales de manera voluntaria, pero secreta. En esta suposición, cuando de alguna manera se llega a conocer el hecho, ya por confesión de uno de ellos o porque se descubrió la conducta, el tema se vuelve controversial y de extensión intrafamiliar muy grave, necesaria a ser turnada a la *jurámutsperakuarhu* – instancia de mediación de conflictos, ya sea ante los Jueces de Tenencia o ante los Consejeros Religiosos. Conducta que de no arreglarse de una manera armónica, además de colocar en condiciones de vulnerabilidad tanto a la mujer como al hombre, transgrede a los valores de la *kaxúmbekua*.

El segundo de los casos ocurre cuando un hombre convence a su novia o una mujer a su novio (sin importar la edad de los involucrados) a seguir las formalidades de la *tembújperakua* – compromisos para celebrar matrimonio y lo anuncian públicamente bajo el evento de la *kurhájkurhikua* – petición y su consentimiento o con la *karákurhikua* – presentación ante la iglesia católica, pero que, finalmente, no lo cumple. Este hecho de informalidad vulnera no sólo la dignidad de la persona engañada, sino atenta contra el principio de *kaxúmbekua* y valores de la moralidad *p'urhépecha*.

En principio, la regla general para la misión de los actos previos del matrimonio es la *kurhájperakua* – petición, que no lo hace personalmente el novio, sino que envía a sus padres para que dialoguen con los de la novia y ella manifieste su consentimiento. Pero puede ocurrir que el primer paso fracase porque los padres de la novia se niegan, entonces aplican el segundo plan, que es *sipájperaku* - arrobamiento consentido. También los novios pueden determinar desde el principio omitir dicha solemnidad de la petición para evitar sorpresas y es cuando optan mejor por *sipájperaku*. Aquí una aclaración, *sipájperakua* – arrobamiento consentido de una persona no es raptó, secuestro, ni privación ilegal de la libertad (es acuerdo entre los novios). Generalmente es tolerado y perdonado por los padres de las mujeres.

El arrobamiento consentido, tiene reglas como la protección; el novio debe llevar a la novia en la casa de un matrimonio responsable, que sean parientes cercanos de él (tíos,

padrinos, hermano mayor o abuelos) para la seguridad y protección de la novia, así como para que se cuide que no tengan acto sexual. El siguiente día, los padres del novio acuden a comunicar el hecho ante los padres de la novia y solicitar que consientan el acto del perdón con las solemnidades que para ello se preparan y se resuelva conforme a las buenas costumbres el acto cometido por los novios. Al tercer día o a la semana, con las debidas formalidades y rituales se realiza el evento del perdón, retornando a la señorita a la casa de sus padres y se conviene seguir las formalidades para que en fechas próximas se hagan las demás celebraciones civiles, religiosas y festivas, que como etapas tiene el procedimiento para el matrimonio.

Si los padres de la novia no consienten el acto que realizó su hija y rechazan cualquier propuesta de arreglo, se regresa a la señorita con ellos, sin solemnidad y ritual alguno; las consecuencias son difíciles para los novios porque, además de imponerse la voluntad de los padres o familiares de la novia y aunque no tuvieron acto carnal, acontece la consideración que ambos caen en situación de *tsjpekua – desprestigio*. Muchos casos se quedan en esta etapa y los padres que asumen esta postura inflexible son consideradas no *kaxúmbeticha ka no jurhímbeticha - insolventes e incorrectos moralmente* porque impiden que los jóvenes sean autónomos y adquieran la experiencia del matrimonio. *Tembuchansĩ ka irekua waxástanisĩ ireta jimbo – contraer matrimonio e institucionalizar una familia dentro de la comunidad*. Consideración negativa que quedará marcada dentro de la comunidad y que tendrá consecuencias también de dimensión moral. Pero, cuando las familias se ponen de acuerdo, se prosigue con las formalidades, el procedimiento civil y religioso católico e indígena, todo un conjunto de eventos, actos solemnes y rituales, amplios para describir, y que ahora sólo nos centraremos sólo a revisar la manera en que se resuelven este tipo de problemas.

Ahora bien, suponiendo que se incumple de las partes en dicha promesa de matrimonio, habrá que señalar que para la realización de todas las etapas y ceremonias del matrimonio, se necesita solvencia ecónoma para los gastos que ello implica, por lo que las familias acuerdan realizarlas por tiempos, dependiendo de la economía (hay casos en que se espera hasta dos años, para culminar con la última etapa que es la ceremonia católica e indígena). Puede ocurrir que en dicho proceso alguna de las partes cambia de decisión y se niega cumplir con el compromiso establecido (ya por reflexión propia o inducida), a veces

más grave, pues uno de ellos se va con otra persona de la misma comunidad o de cualquier otra parte, estando bajo compromiso; hecho que se presenta constantemente por el fenómeno de la migración.

En cuanto a la atención del problema y para el caso de la primera suposición, ambos quedan en desprestigio si no se arregla armónicamente el problema y resultaría más agravada la mujer si esta quedara encinta. El caso corresponde ser planteado ante la autoridad civil, específicamente, ante el Juzgado de Tenencia; principalmente ocurre a iniciativa de los familiares de la mujer para encausar el procedimiento. Para el caso de la segunda suposición, de igual forma y con mayor claridad, es la parte ofendida y sus familiares a los que les corresponde plantear la falta ante la autoridad civil (Juzgado de Tenencia), a fin de que se instaure el procedimiento y se dirima el conflicto.

Sobre los criterios de solución para la primera suposición, seguido el procedimiento de solicitud de atención y agotada la primera o hasta la segunda audiencia, en la fase final, una vez aclarado los hechos, las dudas, los cuestionamientos y las acusas se procede a resolver. Si la autoridad (a través de su titular y los consejeros), en el espacio que le corresponde, considera que hay elementos claros de consentimiento mutuo de los partícipes (revisando que no se tipifica el delito de violación prevista en el código penal estatal), exhorta a las partes, cuando estos son jóvenes novios y libres de compromisos, a que si existen buenos sentimientos, el problema se resuelva con el matrimonio; se les explican los valores y normas de la *kaxúmbekua* - moralidad, *k'urátsekua* - honradez, *jurhímbekua* - rectitud, *sési tembujperakua* – formalidades para el matrimonio y *sési irekua* – el saber o buen vivir, entre otros principios del pensamiento social de la cultura. Por lo tanto, para que se manifieste de manera libre y sin presión alguna, si tienen voluntad de contraer matrimonio, se pide que salgan de la sala sus familiares). De lo contrario, también se les apercibe enfrentar las consecuencias morales, normativas y sociales que ello implica. Si los jóvenes optan por el matrimonio, se hace el acuerdo con precisiones sobre los actos y tiempos, se levanta el acta que deben respetar y apoyar los familiares. Esta resolución representa una *wandónskurhikata* – solución concertada que ayuda mantener el estatus moral de las familias involucradas y que con el tiempo se convierte en norma, cuando se presenta en forma sistemática.

Cuando las familias involucradas son moralmente reconocidas, no es requerida la mediación de la autoridad y resuelven entre ellos formalizando el matrimonio. Una salida inmediata que evita la exhibición pública del hecho ante la comunidad. Pero si los jóvenes, frente a la autoridad no aceptan el matrimonio, sea porque se niegue uno de ellos o ambos de común acuerdo, la autoridad fija las medidas de prevención para evitar sucesivos problemas (las familias pueden llegar a matarse por este motivo, dado que la conducta es considerada grave y muy ofensiva para los familiares de la mujer).

La prevención consiste en informar a los jóvenes y a sus familiares sobre dicho asunto que ha sido discutido lo suficiente y exhortar a que las partes asuman su responsabilidad y parte de culpabilidad; aunque que son libres de realizar su vida, no deben generar más controversia o problemas derivados de este asunto. Por otra parte, la sanción a fijar como regla general (*jurámukata*) para estos casos, corresponde que el hombre debe garantizar a la mujer una suma pecuniaria suficiente que garantice la posibilidad de establecer una fuente de trabajo propia para su manutención, mediante el pago en efectivo o con bienes muebles e inmuebles (se priorizan los inmuebles: solares, parcelas, terrenos). Esto ocurre a pesar de que lo solicite o no la mujer y sus familiares o si lo aceptan o no, dado que este pago representa tres aspectos: 1) la eficacia de la intervención de la autoridad en imponer una obligación al que considera con mayor responsabilidad, 2) toma de conciencia del varón de que este tipo de actos le despojan de varios merecimientos de carácter político y conlleva responsabilidades serias a considerar y 3) toma de conciencia de la mujer de que este tipo de conductas le arrebatan varios merecimientos de dimensión espiritual, civil y hasta económicos. Cuando la mujer queda en cinta, el hombre debe reconocer como hijo legítimo al producto, realizando dicho registro y asignado su apellido. Además del pago patrimonial a la mujer, debe garantizar el pago de alimentos y herencia con bienes suficientes para cumplir con dicha obligación. Este es el criterio que emite la autoridad (*utatspekua*) es ya conocido como regla general.

A manera de nota, en los casos en que el hombre es una persona casada, automáticamente se opta por la forma de resolución antes descrita: la garantía patrimonial, reconocimiento del hijo legítimo y cesión de herencia. Además, se hace la declaratoria por la autoridad y en audiencia pública, que el causante, como ciudadano reconocido, debe enfrentar las consecuencias de la costumbre social, que consiste en la sanción moral por la

comunidad, dado que posiblemente no más será nombrado para fungir cargos y funciones de autoridad en la comunidad, tampoco para ser padrino o tutor de menores. Su acto infringe los principios de la *kaxúmbekua* y *jurhímbekua* que procuran la armonía comunitaria.

En cuanto a la solución para la segunda suposición, acontecido el incumplimiento por el novio comprometido, ya por aviso de su falta de interés, por otro acto de engaño o porque se fue con otra persona para hacer pareja dentro o fuera de la comunidad, la sanción es la misma: la garantía patrimonial para la novia, en su caso el reconocimiento de hijo legítimo y otorgamiento de herencia por mandato de autoridad y regla general de sanción. Se escucha armónica la solución, pero existen otros detalles importantes que como consecuencia de la falta se presentan en el ámbito de la convivencia comunitaria (la desconfianza permanente contra la persona, contra su familia y posibles riñas). A la inversa, donde el ofendido resulta ser el novio, la mujer no está obligada a pagar o dar herencia, pero sí comparecer ante la autoridad, exponer sus motivos y en su caso expresar en público la petición de disculpa al ofendido, firmar el acuerdo de libertad moral y compromiso de no provocar más ofensas contra el ex-novio; aunque en el ámbito moral, deja una marca para sus ascendientes y descendientes que les impedirá ejercer plenamente los merecimientos espirituales, civiles y políticos, dada la fuerza de *kaxúmbekua*.

Para exigir el cumplimiento de esta obligación fijada, las partes saben que deben hacerlo al pie de la letra, no sólo porque ha sido mediada por la autoridad, sino porque están apercibidos de no generar más problemas. La contraparte puede solicitar las medidas de coercibilidad y presión de la autoridad interna, para que se ejecute la aprehensión y encarcelamiento (por 48 horas). Cada vez que se practique un requerimiento, representa una desmoralización permanente de la persona, como de las familias involucradas.

Como se observa, las vías y formas de solución son prudentes a la altura de una sociedad y cultura dinámica y moralmente solvente, cuyos procedimientos, medidas, sanciones y exigencias de cumplimiento son eficaces. Lo que altera dicha armonía normativa, en ocasiones, son los factores externos, cuando otras costumbres, modos de vida y leyes orientan hacia otros enfoques y perspectivas de trato sobre el asunto. Por ejemplo, cuando los abogados orientan conforme al Derecho estatal, exhortando a que ignoren y desconozcan dicho sistema comunitario de mediación, anteponiendo como ley válida y única la estatal porque se busca la tipificación de delitos que sólo conducen a la sanción punitiva

(encarcelamiento o libertad bajo fianza) acorde al código penal, ya por violación, estupro, secuestro, privación ilegal de la libertad, etc. Pero si no se tipifica ningún tipo de delito, devienen consecuencias de incumplimientos y desobediencias, de ahí el motivo para que surjan rencillas graves que alteran la buena convivencia interpersonal, intrafamiliar y comunitaria; puesto que la desobediencia a la normatividad interna, reaviva las prácticas violentas para el cobro de las faltas morales o materiales.

La falta moral a una familia es más fuerte que toda deuda material; se sabe que pagar o garantizar la herencia patrimonial, no sana en el fondo la agresión u ofensa moral realizada. Lo que vale es la *janhánharhperakua* – *algo más que respeto, el reconocimiento*. Cuando este valor está ausente o es omitido por la parte que tiene mayor responsabilidad, si llega a incumplir o aun cumpliendo el deber material, no antepone el valor de *janhánharhperakua*, pone en riesgo su propia existencia y la vulneración de su familia, coloca el asunto a un paso de la “justicia que se hace por propia mano”. Así encontraremos, muchos casos de comuneros jóvenes auto-desterrados, que optan por salirse de la comunidad para siempre, por el riesgo que corren sus vidas; sin embargo, todo se debe a la falta de voluntad, de seguir los conocimientos y lineamientos de la *jurámukata* – *orden normativo*, fundamentado desde los principios rectores de *jakájkukua*, *jánhaskua*, *kaxúmbeku ka jurhímbekua* para seguir participando y formando parte de la unidad política y cultural de la *surukua* - *tradición p’urhépecha*.

De esta conducta, se pueden estudiar muchos elementos, como *chukuánderatsperakua* – *la mentira mutua*, *k’arhájperakua* – *el engaño mutuo*, *tsijpakua* – *acto de vulneración*, *tsijperakua* – *tipificación de la falta*, *tsítani* – *perder distinción*, *tsijpeti* – *el sujeto activo en esta conducta* o *tsijpiri* – *el sujeto pasivo en esta conducta*. En sí, la *tsijperakua*, como construcción colectiva de la cultura *p’urhépecha*, que mediante su cosmovisión, valores, moralidad, normatividad oral y ejercicio práctico de prevención y mediación de conflictos, trata de proteger la integridad y libertad sexual de la persona con responsabilidad (su moral) y, en lo colectivo (la institución de la familia), la organización comunitaria y la unidad nacional indígena en su esfuerzo de pervivencia.

III. *Jurhimbekua jingoni jurámukua*. La otra filosofía normativa armónica

3.1. *Jurámukata*. Sistema normativo *p'urhépecha*

Hemos intentado esquematizar un conjunto conceptual en lengua y pensamiento *p'urhépecha* con la aspiración de buscar los fundamentos de su normatividad política y social; aquella normatividad que disciplina el actuar de las personas, dirime controversias colectivas y personales, sustenta instituciones, emplea procedimientos, emite criterios, resuelve y armoniza los intereses en comunidad. Se trata de un conocimiento vivencial de tradición oral que hemos analizado de manera muy general bajo el concepto *jurámukata*, orden normativo que se justifica a través de sus elementos sustantivos (*jurámukatecha*) y procedimentales (*jurámutspekuecha*). Normatividad parte de una ideología originaria, que configura bastante bien aquello que Augusto Williemsen definía como “derecho indígena”:

El derecho indígena no es un derecho basado en la costumbre, tal y como se ha intentado demostrar. Tampoco es un derecho desarticulado compuesto de la práctica de algunas normas sobrevivientes, es decir, sin institucionalidad social. El derecho indígena es un sistema jurídico, un “derecho propio”, con sus principios morales y filosóficos, con instituciones, códigos, como cualquier otro sistema jurídico mundial, es otro sistema de derecho diferente al positivo que nos rige; existen tantos sistemas jurídicos, como sociedades culturalmente distintas en el mundo, y las ciencias jurídicas hasta ahora sólo reconocen cinco de ellos.⁴³⁸

¿Por qué sistema normativo *p'urhépecha*? Primero despejemos un poco el campo de confusiones sobre las diversas denominaciones con las que se aborda la normatividad indígena en el afán y dificultad de equipararlo con el “Derecho”. Reconocemos que el lenguaje técnico jurídico exige no caer en falacias ni sofismas, por eso, sobre el empleo del término “usos y costumbres indígenas”, habrá que distinguir sus enfoques desde las disciplinas de la sociología jurídica, historia, antropología jurídica, etnología y otras.⁴³⁹ Para el diálogo en la filosofía jurídica se recomienda por lo menos distinguir, por un lado, que se refiere a los elementos generales de carácter social, político y cultural de los pueblos

⁴³⁸ Augusto Williemsen Díaz. Obra citada.

⁴³⁹ Sobre el uso indiscriminado del término “derecho consuetudinario” y la ambigüedad del concepto “costumbre”. Véase, André Hoekema. Obra citada. Pp. 267 – 305.

originarios, que les distingue ante la sociedad mayoritaria, y de manera particular se pueden referir aspectos de las prácticas espirituales, religiosidad, festividades, formas de unión y convivencia de los pueblos indígenas etcétera. Por otro lado, se refiere a los “usos y costumbres” de carácter normativo, aquellos enfocados a la regulación de la conducta, que dirimen intereses y conflictos de dimensiones personales y colectivos, que determinan y rigen la organización política, que establecen merecimientos y responsabilidades de sus integrantes, que armoniza las divergencias públicas y particulares de la vida comunitaria; en general se trata de un sistema normativo interno. En este último aspecto, se perfila nuestra propuesta *jurámukata* como sistema normativo *p’urhépecha*.

La filosofía del Derecho argumenta que su positividad es un hecho que estriba en la observancia y eficacia del orden jurídico. Además, la vinculación entre positividad y validez formal del derecho lo lleva a la vigencia. Ésta visión señala que la costumbre, como práctica social constante y con la convicción de que es obligatoria, no basta para ser derecho vigente; si éste hábito no se sanciona por la autoridad, como fuente de obligaciones y facultades, no es ley, por eso sólo se convierte en derecho vigente cuando es reconocida por el Estado. La aceptación puede ser expresa (mediante textos legales) o tácita (la aplicación por el juez de las reglas consuetudinarias para la solución de las controversias).⁴⁴⁰

Ahora bien, en relación a la positividad y la vigencia de una norma o ley, existe cierta diferencia porque la positividad estriba en la observancia y eficacia de cualquier precepto esté o no escrita en una ley. En este sentido *jurámukata p’urhépecha*, como sistema normativo, es positivo por su observancia y eficacia en la práctica. De esta manera, *jurámukata* se ejerce por los integrantes de la comunidad *p’urhépecha*, pero no es aceptada como “ley y costumbre jurídica” por el poder político estatal, pues es un sistema normativo que no pertenece a la cultura occidental dominante. Por su eficacia es derecho positivo, pero carece de validez formal porque se niega su reconocimiento de forma expresa y tácita, por ende, la negación de coexistencia con el Derecho estatal, de ahí su desautorización como derecho vigente. A la inversa, ocurre que muchas disposiciones o leyes que el legislador estatal crea son normas positivizadas, pero no son eficaces; existen normas y leyes específicas que nunca se aplican, nunca se acatan, que no tienen observancia, y sin embargo son parte del derecho positivo, es derecho vigente en el régimen estatal. De esta

⁴⁴⁰ Véase, Oscar Correas. *Pluralismo Jurídico, alternatividad y derecho indígena*. Pp. 20-21.

manera, la noción “costumbre jurídica” de enfoque positivista se puede confundir con la idea “usos y costumbres indígenas” de enfoque cultural diferente.

Lo anterior ocurre por las siguientes razones: por un lado, los criterios de la filosofía del Derecho, asumen que los “usos y costumbres indígenas” son simples hábitos y prácticas que no embrollan en estricto sentido derechos y obligaciones; no es Derecho, salvo que se demuestre lo contrario por sus interesados.⁴⁴¹ Aquí surge un error que consiste en confundir bajo el mismo concepto (Derecho) las dos o múltiples sistemas de normatividad de las sociedades culturalmente diferentes y prejuzgarlas sin previo conocimiento. Error que se puede cometer, tanto por aquellos que desean postular y defender como “Derecho” a los sistemas de normatividad indígenas, como por aquellos que desean apreciar dichos sistemas de normatividad con parámetros y conceptos de la filosofía del Derecho. En ambas pretensiones se antepone y prevalecen los criterios del Derecho hegemónico, y por eso encontramos en diversos ordenamientos legales nacionales e internacionales: la leyenda “*se reconocen los usos y costumbres de los pueblos indígenas, siempre y cuando no contravengan a los derechos humanos, disposiciones y principios de la Constitución y de los Tratados Internacionales*”.⁴⁴² Prejuicio restrictivo del legislador para proteger la preeminencia de los valores del mundo occidental y la ausencia de disposición para conocer los otros valores no occidentales. Aspecto que configura otro error, la negación de los juicios de valor pluriculturales y la predominancia del criterio eurocéntrico del Derecho.

Mismos criterios prevalecen en la creación y asignación de competencias de los órganos jurisdiccionales con facultades para aplicar “usos y costumbres indígenas”; lo que impide desplegar un ensayo real de pluralismo normativo. Instancias de carácter opcional, que no representan un reconocimiento pleno de la coexistencia de los sistemas normativos indígenas dentro del Estado mexicano. Este es el caso de los nuevos Juzgados Comunales del Poder Judicial de los Estados de Michoacán, San Luis Potosí, Oaxaca, Quintana Roo y otras entidades de la federación.⁴⁴³

⁴⁴¹ Eusebio Fernández. Conferencia: *Los Derechos Colectivos en los Derechos Humanos*. Curso de Derechos Fundamentales, 5ª edición, Universidad Carlos III de Madrid. 25 de junio, 2003.

⁴⁴² Véase artículo 2º, apartado A, fracciones II, VI y VIII de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Decreto de Reforma Constitucional, publicado en el DOF, el 14 de agosto de 2001.

⁴⁴³ Véase, *Decreto de Reforma de la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Michoacán*. publicado en el Periódico Oficial, de fecha 15 de febrero de 2007. Y la nueva *Ley de Justicia Comunal del Estado de Michoacán*. Periódico Oficial, de fecha 8 de mayo de 2007.

Por lo tanto, no podemos señalar que existe controversia entre el Derecho positivo estatal y *jurámukata* como sistema normativo *p'urhépecha*, cuando no han existido ensayos de coordinación e intercambio de experiencias; sólo prevalecen los prejuicios y la falta de voluntad para conocer, principalmente por la doctrina del Derecho hegemónico, que no dispone considerar los múltiples conocimientos y prácticas normativas bajo un auténtico sistema de pluralismo normativo, entendido éste como la teoría y práctica que, entre otros postulados, plantea la necesidad de aceptación de que varios órdenes normativos pueden convivir en un mismo espacio y tiempo, atendiendo la diversidad cultural, política y epistémica en que se fundamentan las aspiraciones de la sociedad heterogénea en la globalidad.

Otros argumentos sobre el abundante uso de los términos “derecho indígena” y “derecho propio”. Dice el autor Rodolfo Stavenhagen:

El derecho indígena es un conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escrita ni codificadas, distinto de un derecho vigente en un país determinado, reglas de comportamiento y de convivencia social que contribuyen a la integración de una sociedad, al mantenimiento del orden interno y a la solución de conflictos, incluyendo un sistema de sanciones para quienes violen esas normas, que no han sido creados por el Estado.⁴⁴⁴

Se refiere al sistema normativo de una nación indígena, cuya normatividad regula la forma de vida comunitaria en su dimensión personal y colectiva, que determina y orienta la organización política, fija merecimientos y responsabilidades de sus ciudadanos, persigue la solución de conflictos y controversias, y regula los interés públicos y personales de la vida indígena garantizando la pervivencia cultural. En eso consiste *jurámukata* en cuanto sistema normativo de la cultura *p'urhépecha*.⁴⁴⁵ Aclarando, que posiblemente tomamos de manera arbitraria el término “sistema” por ser un concepto que pertenece a la tradición jurídica occidental, pero que la intensión de su uso es para postular las características de la normatividad *p'urhépecha*, es decir, sus elementos sustantivos (*jurámukatecha*) y procedimentales (*jurámutspekuecha*), tal como se han desarrollado sus contenidos en los

⁴⁴⁴ Citado por Vicente Cabedo Mallol, y otros, en *Análisis de las Constituciones Políticas Latinoamericanas. Regulación Constitucional de Derecho Indígena en Iberoamérica*. Constituciones, Derecho y Justicia en los Pueblos indígenas de América Latina. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. 2002. Pp. 69-70.

⁴⁴⁵ Nuestra propuesta de interpretación sobre la *jurámukata p'urhépecha*.

apartados correspondientes. Decimos que es un sistema normativo a conocer porque apenas hemos descrito algunos elementos generales, que por supuesto no tiene el mismo desarrollo que el de la cultura dominante, pero que representa otra visión sobre la normatividad social y política en la multiculturalidad.

También cabe precisar, que cuando se habla de “derechos de los pueblos indígenas”, éstos puede referirse, por un lado, a las pretensiones sociales, demandas y aspiraciones que en su proceso de reivindicación plantean los pueblos indígenas frente al Estado y la sociedad mayoritaria; por ejemplo, el derecho al uso de las lenguas originarias en la ciencia y tecnología. Por otro lado, se puede referir a aquellas disposiciones jurídicas que ya están contempladas en beneficio o en perjuicio de las personas y pueblos indígenas en las constituciones, leyes, códigos y ordenamientos legales, tanto del ámbito internacional, nacional o local; es decir, los ya positivizados en instrumentos legales.

Pregona también el término “derecho consuetudinario indígena” para referirse a lo mismo: al sistema normativo indígena, posiblemente mal empleado, porque si entendemos el estricto sentido del término “consuetudinario”, que quiere decir “de costumbre”, entonces se trata de la normatividad basada en la costumbre, y ya hemos dicho las ambigüedades que arrastra dicho término. Por otra parte, si por “consuetudinario” entendemos como la característica de un sistema jurídico, como el anglosajón (*Common Law*), donde el carácter consuetudinario consiste en las facultades y amplitud de recursos que tienen el juzgador para resolver y crear jurisprudencia, no sólo atendiendo lo que dice la ley escrita, sino otros patrones de criterios culturales, sociales, económicos y políticos a considerar,⁴⁴⁶ entonces por igual, lo “consuetudinario” sólo es una característica del *Common Law* como de *Jurámukata p’urhépecha*. En ambos sistemas los juzgadores tienen amplias facultades para considerar los criterios culturales, sociales, económicos y políticos, según la práctica y realidad social en la determinación de sus resoluciones. Con la aclaración, de que dichos sistemas no son un “derecho costumbrista” porque tienen sus fundamentos filosóficos, sociales, culturales y políticos que configuran auténticos sistemas normativos, aunque no preeminentemente escritos.

Sobre la formalidad de los sistemas jurídicos indígenas, de la importancia o no, que se sistematicen por escrito o se mantengan en la oralidad, consideramos que es necesario

⁴⁴⁶ Véase, Ronald M. Dworkin. *Los derechos en serio*. Obra citada. Pp. 51-89.

hacer los registros básicos, en este caso, no para alterar el contenido de *jurámukata*, sino para identificar y demostrar sus elementos, procurando la vigencia de los mismos. Pues el lenguaje escrito no sólo fortalece la oralidad, sino que, además, permite el pleno intercambio, el análisis y la comprensión en el diálogo intercultural, y por ende, las aportaciones al conocimiento universal.

Por todo lo anterior, *jurámukata* es un sistema normativo, ya que es toda una estructura de varios componentes: contiene un conjunto de normas sustantivas (*jurámukatecha*) y de procedimiento (*jurámutspekuecha*), cuenta con instituciones y mecanismo de operatividad para el cumplimiento de ciertos fines regulativos, como la asamblea comunitaria, autoridades de prevención y mediación de conflictos como los jueces de tenencia, autoridades civiles, agrarias, religiosas y tradicionales. Así como se fundamenta con principio y valores ideológicos y prácticos, donde se antepone las responsabilidades para la tutela de merecimientos personales y colectivos porque persigue la eficacia en la regulación y solución de conflictos de intereses, porque sus prescripciones son acatadas por el destinatario y en caso contrario, se cuenta con la legitimidad moral para hacerlas valer gracias a que es positivo, es decir, tiene eficacia en la observancia y funciona para regir a una sociedad. Además, está legitimada, ya que emana de sus propias fuentes y formas de reinterpretación y recreación, y se mandata por sus propias instituciones, previos procedimientos de legitimación.

Un sistema normativo que se asienta en un esquema donde concurren además otros elementos fundamentales: normas de regulación definidas por la propia comunidad interesada (*jurhímpekuecha*), una comunidad (*iréchequa*) y ciudadanos a los que regula (*iréticha*), organización (*jurámukua*) y órganos de autoridad (*jurámutsperakuecha*) que la interpretan, aplican y recrean; la jurisdicción como el espacio territorial y político (*irétsikua*), cuya población (*k'uirupu*) está sujeta a su orden político-social. Así como los fundamentos filosóficos a través de los cuales se justifica, en este caso, los principios rectores del pensamiento político-normativo *p'urhépecha jakájkukua*, *jánhaskakua*, *kaxúmbekua* y *jurhímbekua*, y una nación o unidad de cultura que reivindicar y hacer subsistir (*surukua*). Elementos básicos que la propia teoría clásica del Estado y Derecho define lo que es un

sistema normativo, que *jurámukata* los cubre en una dimensión menor y diferente, pero los contiene.⁴⁴⁷

Bajo los elementos desarrollados en este trabajo, nos aventuramos señalar que el pueblo *p'urhépecha* tiene su propio sistema normativo interno, que es *jurámukata*, sin intención alguna de comparación o confrontación ante el sistema jurídico mexicano de herencia romana, germánica y con algunos elementos del sistema anglosajón. Por lo que, hemos intentado demostrar cuáles son sus fundamentos sustantivos y procedimentales, su estructura, su eficacia y su vigencia. No es lo mismo que el Derecho estatal, pues se trata de una cultura diferente con cierta asimilación a la sociedad mayoritaria, pero que aún posee sus propios fundamentos sobre la normatividad y organización política; en parte, también con elementos del pensamiento occidental, por supuesto, por la relación intercultural que ha mantenido históricamente con la sociedad occidental desde las antiguas repúblicas de indios, una relación aunque negativa y en condiciones de desventaja, pero que ha sobrevivido en la multiculturalidad. *Jurámukata* sigue sustentando una nación originaria, no propiamente con una estructurada de organización como el Estado, pero sí con alcances locales-comunitarios, regionales y nacional indígena; ámbitos en que prevalece *jurámukata* como sistema normativo social y político. De aquí, con el apoyo de las nuevas teorías del “Derecho como institución” (sociedad, orden y organización) se presenta la posibilidad de plantear la institucionalización de las normas, no propiamente enraizadas en la figura del Estado, sino desde otras formas de organización política.⁴⁴⁸

Jurámukata en tanto sistema normativo tiene sus fuentes y las formas en que se recrea y actualiza; también la forma en que están ordenadas las normas, por materia o áreas de regulación. Normas con observancia eficaz porque no son impuestas por personas o instancias legisladoras con poder público separados del pueblo, al contrario, provienen de las fuentes abiertas y democráticas de participación directa de los integrantes de la nación indígena.

Entonces ¿dónde radica esa fuente de recreación de las normas? He aquí, algunas respuestas: una regla puede llegar a ser obligatoria sobre un grupo de personas porque ese

⁴⁴⁷ Un conjunto de normas constituyen un sistema jurídico unitario, cuando adscribimos validez a todas ellas sobre la base de una y la misma norma básica, o bien, un sistema jurídico es válido cuando presuponemos una norma básica que prescribe qué debe ser lo que sus normas establecen. Véase, Carlos Santiago Nino. *La validez del derecho*. 1985. P. 10 -15.

⁴⁴⁸ Véase, Norberto Bobbio, *Teoría General del Derecho*. 1993, p. 20.

grupo, a través de sus prácticas, acepta la regla como un patrón de conducta. Una práctica constituye la aceptación de una regla sólo si aquellos que siguen la práctica consideran a la regla como obligatoria y reconocen a la regla como una razón o justificación de su propio comportamiento, y con una razón para criticar el comportamiento de quienes no la obedecen. También, una regla puede llegar a ser obligatoria de un modo diferente, a saber, cuando es promulgada de acuerdo con alguna regla secundaria, que estipule que las reglas promulgadas de tal modo serán obligatorias, en este caso es cuando la ley estatal nace de un proceso legislativo institucionalizado por la propia sociedad interesada.⁴⁴⁹ Por lo tanto, una regla puede ser obligatoria: 1) porque es aceptada y practicada, que es el caso de las reglas que consagra *jurámukata* - normatividad *p'urhépecha*; 2) porque es válida, por ejemplo, cuando es impuesta por el Estado. La validez puede verse desde tres puntos de vista: como fuerza vinculante, como equivalencia de existencia y como un concepto normativo.⁴⁵⁰ Así, cuando una sociedad particular ha desarrollado una regla secundaria fundamental, que estipula cómo han de ser identificadas las reglas jurídicas (el Derecho estatal, por ejemplo) nace la idea de un conjunto específico de reglas jurídicas, y por tanto del Derecho. Surge entonces un “sistema normativo o de reglas”.

Por ello, al decir que *jurámukata* es el sistema normativo *p'urhépecha*, es porque estamos demostrando que tiene sus propias fuentes de la norma, que contiene un sistema de reglas, identificadas por área, materia o según los fines que se persiguen en la vida comunitaria, así como sus interpretaciones, aplicación y eficacia. Un orden normativo que no se queda en aspectos descriptivos, sino que provee la fundamentación, explicación y análisis. Dice Francisco López Bárcenas:

... lo que hay que cuestionar, es si ese sistema de normas puede denominarse derecho de acuerdo con los conceptos y categorías analíticas de las teorías del derecho, en el estado que esta se encuentra ahora, o si necesita reformulaciones a partir de la realidad aportada por los pueblos indígenas, con lo cual se vería enriquecida, que es el sentido con que puede verse la multiculturalidad, desde una postura optimista. Otra cuestión a resolver son las características

⁴⁴⁹ Sobre la teoría general de las reglas. Hart. Dice que la obligatoriedad no depende del poder físico de sus autores. Que hay dos posibles fuentes de autoridad o modos en que se originan, y se distinguen entre reglas primarias y secundarias. Véase, H. L. A. Hart, *El Concepto de Derecho*. 1995.

⁴⁵⁰ Véase, Hans Kelsen, “*Teoría General del Derecho y el Estado*”. México, UNAM, Cuarta reimpresión, 1988; y “*Teoría Pura del Derecho*”. México, Porrúa, Octava edición, 1995.

normativas de los sistemas normativos indígenas, y qué nos dicen las teorías del derecho sobre ellas, y una tercera, si es necesario hablar de derecho indígena para que las teorías del derecho acepten a los sistemas normativos indígenas como tal, o es preferible crear la propia teoría del derecho indígena. Responder a estas tres cuestiones implica abandonar la ceguera jurídica y abrir los ojos a otras realidades.⁴⁵¹

A nuestro juicio, *jurámukata p'urhépecha* es algo muy particular y diferente a la idea de Derecho estatal, ya hemos señalado las confusiones y errores en que se incurren en la pretensión de encuadrarlo, tratarlo y compararlo con el Derecho positivo. En cambio, asumiendo una postura conmensurable, podríamos decir, como ambos persiguen los mismos fines prácticos, aunque con fundamentos culturales e ideológicos diferentes, es ahí donde *jurámukata* podría llamarse también derecho, pero no con los mismos conceptos y categorías analíticas de las teorías del Derecho porque *jurámukata* tiene propiedades únicas que lo convierten en otro sistema. De otro modo, al llamarlo “derecho indígena” efectivamente sería para entablar el diálogo sobre el pluralismo normativo, en el que ambos sistemas (estatal e indígena) realicen sus reformulaciones a partir de la realidad y experiencia aportada por el otro con las cuales se vería enriquecida una propuesta de pluralismo normativo, que es el sentido con que puede verse la multiculturalidad desde una postura optimista, como lo dice Francisco López Bárcenas.

Sobre la segunda cuestión que plantea el autor en referencia, estamos intentando postular las características normativas de *jurámukata*, a eso hemos dedicado casi tres capítulos, en explicar los fundamentos, su desarrollo ideológico y práctico, su reinterpretación y recreación, los objetivos que persigue, las áreas que regula, las instituciones que sustenta y que coadyuvan a su observancia, etc. Al respecto ¿qué nos dicen las teorías del derecho sobre dichas características y fundamentos? Es asunto de diálogo e intercambio de ideas de ambos sistemas. He aquí nuestra propuesta desde la lengua y pensamiento *p'urhépecha* como iniciativa a este reto.

Respecto de la tercera cuestión, que si es necesario hablar de derecho indígena para que las teorías del derecho acepten a los sistemas normativos indígenas como tales o es

⁴⁵¹ Véase, Francisco López Bárcenas. *Ensayo sobre la ceguera jurídica. Las teorías jurídicas y el derecho entre los ñuú savi*. En Correas, Oscar. Coordinador, *Pluralismo Jurídico. Otros horizontes*. Colección Derecho y Sociedad, Coedición CEIICH-UNAM/CONACYT/Ediciones Coyoacán, 2007. Pp. 220 - 240.

preferible crear la propia teoría del derecho indígena, consideramos que hablar y designar como “derecho indígena”, en este caso, a *jurámukata p’urhépecha*, no será suficiente para que las teorías del Derecho estatal acepten la propuesta como tal. Al contrario, es necesario y preferible crear la propia teoría de *jurámukata*, en tanto sistema particular, así como la propia teoría de los sistemas normativos indígenas en general para estar en condiciones de dialogar, intercambiar y fundamentar la perspectiva multicultural del pluralismo normativo y epistemológico. Impulsando el diálogo intercultural, para que se reconozca la existencia y convivencia de la pluralidad normativa, que es evidente y real en la sociedad mexicana y latinoamericana. Para ello, efectivamente como lo dice Bárcenas, debemos abandonar la ceguera jurídica y abrir los ojos a otras realidades.

3.2. *Jurámukataecha*. Las colindancias normativas

Hemos visto en los apartados correspondientes (III, capítulo tercero), cómo a través del proceso histórico, que los órganos de autoridad indígena y sus integrantes han tenido la capacidad de distinguir con claridad entre los intereses internos de la comunidad indígena con los externos; así como, en el ejercicio de autoridad y en la observancia de la normatividad, la habilidad de caminar y armonizar ambas tradiciones entre lo propio y lo ajeno. ¿Cómo perciben las comunidades indígenas, las leyes, las instituciones del Estado y todas las cosas que no les son propias, así como las formas y ámbitos en que las asimilan, acatan o no? Para ello resulta necesario identificar, al menos en lo general, cómo se denomina y concibe ese conjunto externo de cosas oficiales. Consideramos que el término *turhisi jurámukata* abraza esa idea general para referirse a las leyes, instituciones, gobierno, políticas e instrumentos del Estado, frente la idea *p’urhépecha jurámukat* que es la forma en que se identifica también las cosas públicas y normativas internas del pueblo originario y sus comunidades; esta relación política y normativa multicultural se puede abordar bajo el concepto *jurámukatecha – dos o más sistemas normativos*.

Se entiende que lo más apropiado es que el sistema normativo que rija a una sociedad tenga sus fuentes y justificaciones brotadas de la propia realidad y verdad de la población que regula; porque todo sistema normativo, en cuyo origen se encuentre ausente no sólo la participación de sus destinatarios, sino los intereses de dicha comunidad, no puede ser

reconocida y aceptada con plenitud, oponiéndose diversas formas de resistencia para su inobservancia. Ya que, en el fondo, puede no expresar ni los intereses, ni los fines, ni la realidad, mucho menos las concepciones y verdades de un pueblo con historia y aspiraciones propias.

Es ahí donde puede estar la tensión, en las colindancias entre el Derecho estatal y la normatividad propia de los pueblos indígenas. Desde la postura interna *p'urhépecha*, se le llama *turhisī jurámukata* – *mandato, ley del otro* al Derecho estatal históricamente presente en las comunidades indígenas. Estamos retomando el término *jurámukata* como el mandamiento derivado del ejercicio de autoridad y gobierno de un pueblo, es decir, el mandato que se desarrolla en el orden normativo. Encontramos en el Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán, tomo I, que en el siglo XVI, se apuntó el término *jurámukata* bajo las siguientes traducciones sencillas: “Mando, o mandato – Vandangucata, hramucata, hramuqua y; Mandado de palabra – hramucata.”⁴⁵²

Hemos usando el término *jurámukata* en su sentido amplio, como concepto bajo el cual se identifica el orden normativo *p'urhépecha*; pero también en su sentido restringido, como *mandato, orden o prescripción de palabra*, a cargo de la autoridad o de las personas que ejercen la representación de la gobernanza comunal (*jurámukua*). Prescripción desde la palabra porque así es la tradición: una normatividad de carácter oral. Entendiendo que *jurámukata* tiene su fuente no en la persona en sí, de quien funge autoridad, sino de la institución que representa, *jurámukua* es instituida, reconocida y legitimada por la comunidad a través de sus procesos de participación directa.

La presunción es que el término *jurámukata* en singular y *jurámukatecha* en plural nos proporciona una vía para abordar y distinguir la complejidad de la normatividad plural vigente, por un lado, las expresiones normativas de las comunidades indígenas, y por el otro, el sistema estatal que también se aplica en las comunidades indígenas, procurando identificar sus distancias, tensiones y puntos de encuentro en esa coexistencia. Cuya propuesta de interpretación plural nos hace dibujar el siguiente esquema para su explicación.

⁴⁵² DG. Tomo I, p. 476.

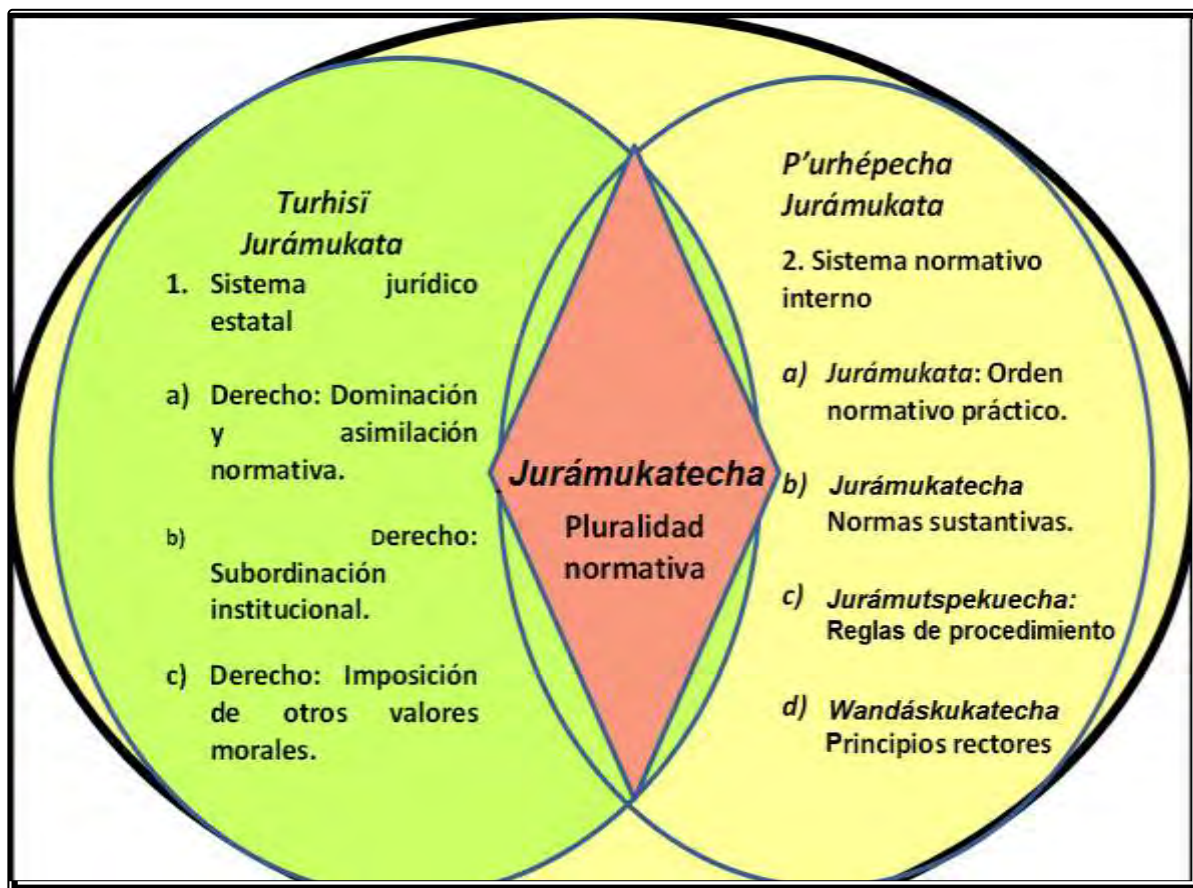


Ilustración 10

*Jurámukatecha. Pluralismo normativo*⁴⁵³

La expresión *jurámukatecha*, aplicado en las siguientes extensiones interpretativas y contextuales, nos ayuda a identificar por lo menos la ausencia de relación que guardan las dos dimensiones de la normatividad plural: 1) la dimensión externa, es decir, el entendimiento del sistema jurídico estatal se identifica con el prefijo *turhisĩ jurámukata* – *ajeno mandato o ley (estatal)*, orden de legalidad foránea que se hizo presente a partir de la invasión europea. Desde la condición y experiencia *p'urhépecha*, se interpreta según los efectos que ha generado en su contexto interno, y por lo menos son tres: a) el Derecho como medio para la dominación que a través de las políticas de igualación jurídica, se ejerce el control, con la aplicación de las normas escritas en las constituciones, leyes y códigos; también con la instauración de órganos jurisdiccionales por encima de las instituciones propias. Así como el

⁴⁵³ Diseño y elaboración propia.

uso de la fuerza que se argumenta legítima en nombre del poder público para hacer valer el imperio de la ley (coercibilidad), sin distinción y ponderación sobre la diferencia cultural, en la aplicación de las normas y sanciones. Todo ello, en cuanto a *turhisĩ jurhámukata – ley y represión del otro*. Instrumentos relativamente adoptados por los pueblos indígenas, quienes en ocasiones utilizan también el Derecho estatal para su defensa, pero que generalmente les desfavorece, por los valores distintos que consagra éste, por los intereses diferentes que persiguen las culturas en sus formas de vida, y por la histórica desigualdad que no propicia las mismas oportunidades para hacer valer la ley estatal.

b) El Derecho como medio para la subordinación institucional, vinculado a las instituciones o personas morales como el municipio, el estado federado y la federación; así como a sus estructuras generales y locales de gobierno: ayuntamientos y poderes (ejecutivo, legislativo y judicial). Toda la estructura estatal, en cuanto a *turhisĩ jurámukua – gobierno e instituciones del otro*.

En este tema se involucran también las normas administrativas, relativas a las acciones, órdenes y ejecuciones que devienen de los programas, planes y políticas públicas de los tres ámbitos de gobierno (municipal, estatal y federal). Por ejemplo, la Ley Agraria vigente y sus reglamentos que definen las políticas públicas agrarias del gobierno federal, como el “Programa Nacional de Apoyo al Campo” (PROCAMPO), sin distinción alguna de sus fuentes, legalidad, objetivos e instancia de donde proviene para los comuneros *p’urhépecha* se entiende que es *turhisĩ jurámukata – políticas de ayuda, del otro*. La valoración y percepción de las instituciones y programas del Estado no pueden ser, de otra manera, algo ajeno y excluyente, donde no hay lugar ni consideración alguna de participación de las comunidades y pueblos indígenas en las dependencias de gobierno, sólo la manipulación de los institutos políticos en los procesos electorales, y es que hasta ahora no ha sido de otra forma. De ahí el fomento de la división, confrontación y fragmentación de las comunidades, no sólo por los programas gubernamentales, sino por las acciones de los partidos políticos y por las diversas y complejas jurisdicciones y competencias del Estado, que busca subordinar a las comunidades indígenas, ya sea en lo judicial, administrativo, electoral, agrario, etc.

c) El Derecho como medio para la imposición de otros valores, principios y normas convencionales que determinan una forma de vida y de ser individual asumida por la

sociedad mayoritaria. La moralidad y sus aspectos benéficos y perjudiciales se identifica bajo la expresión *turhisí p'indekua* – usos, costumbres y prácticas del otro. Ejemplo, para el *purhépecha*, en su contexto interno, es claro identificar qué norma se sustenta bajo la moralidad propia y así lo ejercen con convicción (*jakájkukua*); lo que en el exterior es difícil, ya que prevalecen valores, normas, prácticas y costumbres tanto occidentales como indígenas, pero que las sociedades que las ejercen no se auto-reconocen europeas, norteamericanas y tampoco indígenas. Una convergencia diversa de valores culturales, pero con un deseo uniforme de vida e individual que no ayuda definir la identidad del mexicano. Es una condensación de lo indio y lo no indio, que las sociedades interculturales y multiétnicas lo niegan y rechazan. Actitudes y prácticas materia de estudio de otras disciplinas, así como de la filosofía jurídica y política. Tema relevante, en los estudios subalternos y poscolonialidad.

La segunda dimensión de la normatividad moral ausente en la relación es una dimensión interna que se constituye *jurámukata* como sistema normativo *p'urhépecha*. Esta a su vez, se concibe y explica bajo los siguientes contenidos: a) *jurámukata*, como el orden normativo práctico, es la normatividad social y política institucionalizada por su ejercicio, reinterpretación y eficacia; aquella normatividad que se revitaliza en la oralidad y observancia, cuya fuente de recreación son los casos, problemas y situaciones concretas que dicha normatividad debe armonizar dentro de la vida comunitaria. Sus debilidades radican en que este orden normativo práctico, para su existencia y pervivencia, depende de un aspecto subjetivo fundamental, que es la conciencia de identidad y pertenencia cultural *p'urhépecha*. También depende del grado de unidad cultural y de un proyecto común. Su carácter oral no es suficiente, mucho menos, cuando son vulnerables sus prescripciones normativas para la interpretación (*jurámukatecha*), sus instituciones y procedimientos (*jurámutspekuecha*) y sus valores cosmogónicos que lo fundamentan (*uandáskukatecha*), por la injerencia del Derecho estatal y de otros elementos y fenómenos culturales del exterior.

b) *Jurámukatecha*, como normas sustantivas, cuya eficacia regulativa de tradición oral es relativa, pues depende del contenido sustantivo de las normas y de la capacidad para su argumentación frente a las nuevas necesidades, realidades, pretensiones e intereses de los integrantes de la comunidad *p'urhépecha*. Es decir, pueden seguir acatándola o no, según sus intereses e influencias que poseen a partir de la injerencia del Derecho estatal, el cual

oferta también mediante otras vías, instancias y argumentos lograr las pretensiones individuales o grupales de los comuneros indígenas. Además, porque *jurámukatecha* no están sostenidas por un mecanismo coercitivo sólido (fuerza pública) para hacerlas valer, sólo apela a la conciencia de identidad y pertenencia cultural de sus comuneros. De esta manera, la vigencia de las diversas normas sustantivas⁴⁵⁴ depende de la voluntad de los que comparten la comunidad de cultural, y en cuanto prevalezcan los principios y valores del pensamiento *p'urhépecha*, el objetivo de *sési irekua* – *saber o buen vivir* y la voluntad de continuar en la tradición (*surukua*). Principios y valores amenazados por la perspectiva externa de valores del liberalismo, individualismo y capitalismo de la cultura occidental, que ya casi logra su objetivo por una total homogeneización humana en el mundo y la latente destrucción del planeta.

c) *Jurámutspekua*, como las reglas de procedimiento, depende de la vigencia de las instituciones de gobierno tan vulnerables y víctimas de la fragmentación social y destrucción del tejido social comunitario. Instituciones que juegan un papel fundamental en los límites de lo propio y lo ajeno (*p'urhépecha ka turhisi*). A los diversos órganos de prevención y mediación de conflictos les corresponde, no sólo revitalizar la norma sustantiva a través de sus interpretaciones desde la tradición oral, sino seguir un buen procedimiento para que garanticen la imparcialidad y un arbitraje eficaz entre las partes. Órganos ignorados por el sistema jurídico estatal, cuya legitimidad reservada y muchas veces cuestionada está en el propio poder comunitario. Las autoridades indígenas requieren de esa legitimidad y luchan por mantenerla ante los diversos atentados de división comunitaria y conflictos entre las comunidades, a ellos les corresponde seguir las normas de procedimiento que legitiman sus decisiones, a ellos les corresponde hacer valer las resoluciones, los convenios, los acuerdos, la determinación de responsabilidades y el acatamiento de las sanciones en el ámbito de sus jurisdicciones internas. Tarea nada fácil ante la ausencia de relación entre el Derecho estatal (*turhisi jurámukata*) con el sistema normativo interno (*p'urhépecha jurámukata*).

d) *Uandáskukatecha*, como principios rectores, se trata de la extensión ideológica particular y recóndita del pensamiento *p'urhépecha*, sustentada a partir de los principios: *jakájkukua*, *jánhaskakua*, *kaxúmbekua* y *jurhímbekua*, en cuanto fuentes y fundamentos de la

⁴⁵⁴ *Uandáskukatecha* – prescripciones ancestrales, *pakátperakuecha* – normas concertadas, *wandóskurhikatecha* – normas dialogadas y *sésikuecha* – merecimientos.

normatividad *p'urhépecha*. Principios que se encuentran en riesgo eminente de ser suplidos por los valores del pensamiento occidental; no es asunto menores el avance de la actitud individualista, el desinterés por la participación y aportación comunitaria, el abandono y desconocimiento de estos principios rectores, la adopción e interpretación a conveniencia de la idea “usos y costumbres indígenas” (a veces tergiversadas por los propios líderes *p'urhépecha*, por indigenistas y actores del movimiento social externos a la cultura), el abandono de la lengua, la desobediencia a las instituciones y de sus resoluciones, la adopción de las formas de vida al estilo *turhisí*. Por ende, el desarraigo cultural y falta de conciencia de pertenencia y de identidad cultural *p'urhépecha*. Además, la injerencia de otros fenómenos, como las ideologías partidistas, religiosas, educativas, jurídicas, económicas, etc. Ante todo eso, resisten sucumbir los principios rectores del pensamiento *p'urhépecha* frente la relación desigual entre el Estado, la sociedad mayoritaria y los pueblos originarios.

Como se observa, existen diversas tensiones más que comuniones entre ambos sistemas, y resulta amplio y también difícil querer identificar los límites de una normatividad frente a otra, aun delimitando las investigaciones en ciertas comunidades, localidades, ciudades y sociedades con mayor matiz y relación indígena, mestiza e intercultural. Es aún más difícil pretenderlos separar, cuando en la realidad se refleja una vida pluricultural y de mutua asimilación. Mayormente si se aborda el estudio de las moralidades en la diversidad cultural. Finalmente nuestro objetivo es demostrar que existe la necesidad de atender esta pluralidad normativa para superar las tensiones y caminar hacia la búsqueda de posibilidades para una armonía y comunión de ambos sistemas normativos; ya que el *p'urhépecha*, aunque tiene desventaja en su desarrollo riguroso como ciencia normativa, de todas maneras, con su vigencia ideológica y práctica puede aportar mucho a la filosofía jurídica y política universal. Más que pretender separar principios o valores de un mundo frente a otro, nuestra propuesta de *jurámukatecha – pluralismo normativo* es la búsqueda de una armonía jurídica pluricultural.

3.3. Valores indígenas, fronteras del Derecho

En el pluralismo normativo, uno de los objetivos consiste en identificar la percepción, entendimiento y eficacia del Derecho estatal en el contexto de las comunidades indígenas. Hemos dicho que el Derecho se concibe como un orden de legalidad foránea y se entiende como algo impuesto, no sólo como algo oficial o institucional, sino como instrumento de dominación cultural. Por lo tanto, nuestras preguntas son ¿se conoce y se acata? ¿Cómo se vincula con las comunidades? ¿Cómo opera y es eficaz o no, ante los asuntos, conflictos y casos concretos de carácter jurídico? En principio, cabe señalar que ante la ausencia de universidades e instituciones de formación en las regiones indígenas es de imaginarse que, el Derecho en tanto disciplina de las ciencias sociales y como sistema jurídico estatal, es desconocido, como ocurre para la gran mayoría de la sociedad; ya que el estudio del Derecho sigue siendo un privilegio, accesible sólo para ciertos sectores sociales. Se tiene algunas ideas de lo que es el Derecho, pero no conocimiento pleno de él.

¿Cómo se vincula el Derecho dentro del contexto indígena? Se vincula principalmente por los asuntos e intereses de carácter agrario, como la tenencia de la tierra y sus conflictos, cuando se pretende el aprovechamiento de los recursos naturales de gran relevancia; también por los conflictos de carácter penal, en los casos de ilícitos graves que superan la capacidad de resolución de las autoridades tradicionales internas, y en las gestiones básicas de carácter civil. De ahí que las comunidades indígenas aceptan la existencia y tutela del Derecho estatal, principalmente su parte instrumental, como medio para las gestiones, mas no como la normatividad que armonice sus intereses conforme a los fundamentos de su cultura *p'urhépecha*. Se adopta como instrumento de afuera para la defensa con lo de afuera. Con el riesgo de que si lo usan para los asuntos internos entre sí, pueden aniquilar su propio sistema normativo.

Respecto de los sujetos e instituciones que citan, interpretan y aplican la ley estatal son pocas. Una de ellas es la sindicatura municipal, que es la primera instancia de procuración de justicia, en donde principalmente acuden las personas de las comunidades indígenas. Luego los ministerios públicos más inmediatos, a los cuales se les plantean los asuntos de todas las materias, encargándose éstos a orientar y canalizar los mismos. Por su parte, están los abogados de la región y pocos de origen indígena, éstos aun conociendo los

sistemas normativos internos pueden equivocar sus asesorías y orientaciones, o manipular a los comuneros indígenas, litigando los problemas (civiles, agrarios, mercantiles, laborales y penales) ante las instancias de impartición de justicia estatales, generalmente obteniendo resultados adversos para las partes, toda vez que en la resoluciones se presenta un ganador y un vencido; cuando el sistema tradicional indígena de solución de conflictos, puede ser más eficaz, inmediato y conciliador sin resultados desacordes.

¿Cómo opera el Derecho en el contexto indígena? En la multiculturalidad y la pluralidad de valores, es teoría la llamada “igualdad jurídica” de carácter formal, donde se presume que todos los mexicanos gozamos de los mismos derechos fundamentales individuales y colectivos, establecidos en los artículos 1º al 29 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en sus leyes reglamentarias. Otra es la igualdad real, que se trata de aquellas condiciones generalmente adversas para varios sectores sociales, entre ellos las comunidades indígenas, que generalmente no tienen los medios, las oportunidades y circunstancias favorables que les permita ejercer los derechos y hacerlos valer ante los aparatos jurisdiccionales del Estado. De esta manera, en el campo, con la idea de igualdad de derechos entre los ciudadanos, sin importar los aspectos culturales de origen étnico, instrucción o formación, condición económica y otros elementos socioculturales, las autoridades aplican el principio que dice: *“el desconocimiento de la ley no exime de la responsabilidad al sujeto indiciado, inculgado o sentenciado”*. Derivado de la definición e interpretación que se hace sobre el delincuente y su imputabilidad, según el Código Penal del Estado de Michoacán, que señala:

Artículo 15. Es imputable la persona que en el momento de realizar la conducta descrita en la ley como delito, está en capacidad de conocer su ilicitud y de autodeterminarse en razón de tal conocimiento.⁴⁵⁵

Se da por hecho, tanto por los representantes sociales y por los juzgadores, que una vez que se le informa la tipificación penal que se le imputa al indiciado, por el cual se le procesa o sentencia, el indiciado o condenando está en capacidad de conocer, asimilar, aceptar y comprender que ha cometido una falta que la ley sanciona. Sin importarle a la

⁴⁵⁵ *Código Penal del Estado de Michoacán de Ocampo*. Periódico Oficial el 01 de febrero de 2014, tomo CLIII, No. 57, décima segunda sección.

autoridad si la instrucción, formación, condición social, económica u origen cultural puede determinar otra concepción cultural sobre el hecho u omisión que se le imputa como ilícito. Para el caso del delito de homicidio, por ejemplo, para el inculpado indígena es clara la conducta y susceptible de comprensión de la dimensión de la falta aún y la diferencia cultural; pero no en todos los delitos en que se ven involucradas las personas indígenas, existe dicha claridad y posibilidad de comprensión y aceptación por ellos sobre lo que es ilícito para el Derecho, dado que muchas conductas, actos u omisiones no se conciben como delitos en su contexto comunitario, derivado a los valores y concepciones culturales diferentes. Por ejemplo, son sancionadas penalmente: el manejo tradicional de las vedas de peces, de tortugas y de plantas medicinales que se hacen en los lagos, playas y bosques de las comunidades indígenas; la portación de arma por los auxiliares de vigilancia comunal o forestal, la portación de explosivos (cohetes de pólvora) que se utilizan en las fiestas y se compran por el desempeño de un cargo religioso o civil, así como el uso del peyote, la marihuana y otras plantas en los actos de culto, ceremonias o en el ejercicio de la medicina indígena, etc. Debido a que están tipificadas en el código penal federal y local, como delitos contra el medio ambiental, la seguridad del Estado, la salud, el ejercicio profesional y contra otros intereses de la sociedad.

En 1998 se derogó en el Código Penal del Estado de Michoacán (del 7 de julio de 1980) una disposición que sobre el tema de la inimputabilidad establecía lo siguiente:

Artículo 16. Son causas de inimputabilidad: I. La condición de persona menor de 16 años; II. Ser indígena apartado de la civilización, (Derogada) III. El trastorno mental temporal o permanente...IV. La sordomudez y ceguera de nacimiento...⁴⁵⁶

La fracción II derogada del citado artículo refleja la manera en que el legislador de 1980 observaba la realidad y era consciente de la condición social y cultural de las personas indígenas, reconociendo que tenían total desconocimiento de la ley o Derecho; no por su falta de capacidad, sino por su situación de marginación frente a la sociedad "civilizada", por lo que ser persona indígena se consideraba como una de las causas de inimputabilidad. No

⁴⁵⁶ *Código Penal del Estado de Michoacán de Ocampo* de 1980, artículo 16 fracción II. Disposición derogada en la 9ª reforma del *Código Penal del Estado de Michoacán*, publicada en el Periódico Oficial del Estado, el 3 de agosto de 1998. Se deroga: Las fracciones III del artículo 7; la fracción II del artículo 16; página 60, tabla de reformas.

sabemos con precisión desde cuándo, antes de 1980, se había venido tomando este criterio en materia penal y si operó bien en la práctica. Lo que pretendemos señalar es cómo existe una distancia enorme entre el principio abstracto de la igualdad jurídica, frente a la igualdad real en la diversidad cultural y ante la ausencia de iguales condiciones. Esta disposición se mantuvo vigente hasta en 1998 por una necesidad y condición real, aunque los principios de igualdad ante la ley vienen desde los planteamientos de las constituciones del siglo XIX (1814, 1836, 1857), luego ratificados con mayor precisión por el pensamiento liberal en la Constitución de 1917.

Entonces, el legislador de 1998, al derogar tal disposición en el ordenamiento local, consideró que dicha causa de inimputabilidad representaba ya en estos tiempos, por un lado, una discriminación negativa, al considerar a las personas indígenas como incapaces de afrontar responsabilidades ante la ley; y una discriminación positiva, como un privilegio, que la ley no puede consentir bajo el discurso de la igual libertad, dignidad y personalidad jurídica ante la Ley. Desde ahí se refuerzan los argumentos de las políticas tutelares de carácter judicial; por ejemplo, para el derecho al acceso pleno a la justicia del estado se tiene que garantizar el uso de las lenguas indígena en la procuración e impartición de justicia, que las personas indígenas pueden contar con peritos intérpretes-traductores, con defensores y con ministerios públicos y jueces bilingües dentro de la estructura judicial del Estado. Así como la facultad de los juzgadores para considerar ciertos aspectos culturales de las personas indígenas al determinar la sanción. Disposiciones mínimas, como la siguiente:

Artículo 3º Conocimiento del acusado y determinación de la pena. En vista de las finalidades del proceso penal, durante la instrucción, el juzgador deberá estar en comunicación con el inculcado y recabar datos para conocer su edad, educación e ilustración; sus costumbres y conductas anteriores...; **la pertenencia del inculcado, en su caso, a un grupo étnico indígena y las prácticas y características que como miembro de dicho grupo pueda tener;**...

Artículo 24. Nombramiento de intérprete en la indagatoria. En la averiguación previa en contra de personas que no hablen o no entiendan suficientemente el español, se les nombrará un traductor desde el primero día de su detención, quien deberá asistirles en todos los actos procedimentales sucesivos y en la correcta comunicación que hayan de tener con su defensor.

El juez, en su caso, de oficio o a petición de parte, verificará que perdure ese canal de comunicación, y si lo estimare prudente, podrá nombrar el defensor o el traductor que mejoren dicha comunicación.⁴⁵⁷

Artículo 54. El juez fijará las penas y las medidas de seguridad que estime justas y procedentes dentro de los límites señalados para cada delito, con base a la gravedad del ilícito y el grado de culpabilidad del agente, teniendo en cuenta:

V. La edad, la educación, la ilustración, las costumbres, las condiciones sociales y económicas del sujeto, así como los motivos que lo impulsaron o determinaron a delinquir. **Cuando el procesado perteneciere a un grupo étnico indígena, se tomarán en cuenta, además sus usos y costumbres;**⁴⁵⁸

También es parte de la política de dominación jurídica la reforma constitucional del estado, que, dentro del capítulo del poder judicial, ordena la eliminación de los Juzgados de Tenencia y la creación de los Juzgados Comunales. Así lo prevé la Ley Orgánica del Poder Judicial vigente (15 de febrero de 2007) y sus competencias que se fijan en la Ley de Justicia Comunal (8 de mayo de 2007), donde se pretende reconocer y aplicar los “usos y costumbres” de las comunidades indígenas, tal como lo hemos analizado en el tema *jurámutsperakuecha - órganos de mediación de conflictos* (2.6, apartado II, capítulo tercero).

Nuestra observación principal es que éstas políticas de igualación en derechos y la tutela procedimental en la impartición de justicia no son suficientes o, mejor dicho, no resultan eficaces para una relación jurídica en la multiculturalidad. Puesto que no sólo las comunidades indígenas deben conocer el *turhisí jurámukata - derecho estatal*, sino que éste sistema legal externo, también comprenda y sea flexible ante el fenómeno de las profundas concepciones culturales diferentes respecto de las conductas y las tipificaciones penales de la ley. No basta el bilingüismo, la interpretación y traducción de la ley, sino que el ministerio público explique en lengua indígena al detenido por qué será procesado, que el defensor o traductor simplemente se dedique en el proceso a explicar que el inculpado indígena se jacta haber actuado conforme a los hechos tipificados o no; que el juzgador siendo bilingüe, le traduzca en lengua indígena al sentenciado, los motivos por los cuales será castigado con la pena privativa de la libertad. Asimismo, que un juez comunal ya *p'urhépecha o nahua*

⁴⁵⁷ Artículo 3º y 24 del *Código de Procedimientos Penales del Estado de Michoacán*. Última reforma publicada en el periódico oficial del estado, el 19 de febrero de 2013, tomo: CLVI, número 31, décima sección.

⁴⁵⁸ Artículo 54 del *Código Penal del Estado de Michoacán de Ocampo*.

hablante responda a los quejosos o demandantes indígenas, que dada las limitadas competencias que tienen en la cuantía de los asuntos, no tienen posibilidad de tramitar las acciones legales. Todo esto tan limitado, sólo es una iniciativa de pluralismo jurídico diferencialista, que ya hemos expuesto en el capítulo primero (2.5 apartado II).

Podemos señalar de una manera general, que prevalecen ciertas tensiones entre la visión indígena de la normatividad social con las leyes del Estado, por razones culturales de origen de las normas, que quiérase o no, la cultura y la tradición prioritariamente determinan los intereses que persigue una comunidad, en consecuencia, también la inclinación, el sentido y objetivos de las leyes que establece. En efecto son diferentes, así como diferentes son las visiones y formas de vida indígena frente a la sociedad mayoritaria. Las leyes del Estado son respetadas en las comunidades indígenas, más no cabalmente acatadas, porque no resuelven los intereses de su realidad cultural. Como ya lo hemos señalado en el capítulo anterior, sobre los órganos de autoridad y gobierno indígena, observamos que, en materia agraria, las normas federales son respetadas de manera parcial por las comunidades indígenas. Para ello basta revisar la cantidad de sentencias y resoluciones presidenciales emitidas por los tribunales unitarios agrarios y de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, pero que no se pueden ejecutar por imposibilidad física o material, frente a la eminente resistencia que oponen las comunidades para mantener las posesiones de los bienes comunales en conflicto.⁴⁵⁹ Ya que el sistema de justicia agraria federal, en este materia, contraviene a los principio, nociones y concepciones sobre la tierra y su tenencia comunal.

Para sostener estas afirmaciones e ir concluyendo en este punto, cito el siguiente ejemplo, en donde tuve a bien fungir como intérprete en lengua *p'urhépecha* y que identifiqué, sin interés en ese momento, los elementos conceptuales, nociones y posturas en controversia por la visión cultural diferente. En la audiencia del juicio agrario, el magistrado me solicita que para efectos de agotar el exhorto a la conciliación y el buen arreglo con base a la ley agraria vigente;⁴⁶⁰ les transmitiera la siguiente propuesta a las partes:

⁴⁵⁹ Véase, Resultados del programa “focos rojos”, de la extinta Secretaría de la Reforma Agraria (hoy Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano), dirigido para la solución de los conflictos por límites entre las comunidades y ejidos indígenas, y de éstos con los particulares, en toda la república. En el caso de Michoacán, aún prevalecen los conflictos por límites entre Cherán y Tanaco, Cherán y Cheranástico, Cocucho y Urapicho, Comachuén y Tingambato, Ostula y particulares de la Placita en la Costa-sierra nahua, y otros múltiples casos. Archivos que obran en la citada dependencia federal.

⁴⁶⁰ Véase, Título décimo. Capítulo III, Del juicio agrario. Artículos 178 al 190, en particular el artículo 185 sobre el desarrollo de la audiencia. En la *Ley Agraria* vigente.

Dícales por favor a las partes en su idioma, que yo como autoridad del gobierno federal, y por la potestad que me otorga la ley agraria, los invito a una conciliación, y para lograr un arreglo con equidad y justicia, les propongo, que las parcelas objetos del juicio, sean repartidos en partes iguales a todos los hermanos. A ver ¿qué dice primero la señora?⁴⁶¹

Una vez que comuniqué la propuesta del señor magistrado a la señora Guadalupe Ramírez Pascual, de 80 años, originaria de la Comunidad de San Lorenzo, Municipio de Uruapan, quien era la parte demandada en el juicio, responde:

Arhi sani indeni achambasĩni turhisĩ jurámutini, eska echeri kuerájpeririska ka no gobiernuri ni imeeri jurámukatecheri, isĩ jimbó indé no sésikua jatsisti wandani arhukuni echerini, juchasĩ arhukuaaka jimpoka juchasĩ ánychikuarhiaaka echerichani jucheti acheti ka ji, ka ísiwati eska ná wandáskukata jaká juchari jakájkukua jimbo.

Dile por favor al señor autoridad turhisĩ, que la tierra es de kuerájperi y no del gobierno ni de sus las leyes, por eso él no tiene poder para decidir el reparto división de la tierra, somos nosotros mi difunto esposo y yo quienes debemos decidir sobre las posesiones, porque somos nosotros quienes hemos cuidado y trabajado la tierra, y debe ser de acuerdo a lo prescrito en nuestras creencias.

Respuesta que por supuesto comuniqué al señor magistrado y a la contraparte. Frente dicha manifestación, el abogado de la parte actora pidió intervenir y lo hizo en los siguientes términos:

Con su venia señor magistrado, quiero aclararle a la señora, que conforme al artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, son de la Nación, y no de quien ella dice que es su creencia (kuerájperi), por lo tanto, solicito que nos centremos a que la nación es quien tiene el derecho de transmitir el dominio de las tierras a los particulares y continuemos con lo que dispone la ley.

⁴⁶¹ Expediente No. 278/2005, del Tribunal Agrario del Distrito XVII, en Morelia, Michoacán; sobre Juicio Sucesorio Intestamentario y Demanda de Mejor Derecho para Poseer Bienes Comunes.

Ante este escenario, el magistrado me pregunta y “¿quién es *kuerájperi*, es una creencia?” Contesté, así es señor magistrado, en la creencia o espiritualidad *p’urhépecha*, la tierra en sí es la propia *kuerájperi* – *dadora o liberadora de vida*, la naturaleza engendradora de todo y como tal es sagrada, por lo tanto no es objeto de adjudicación por la personas. Es una reminiscencia antigua de la deidad *Cueravaperi*, cuyo registro obra en la *Relación de Michoacán*. Me contesta, muchas gracias abogado intérprete y prosigue:

Dígales por favor a las parte que yo insisto en mi propuesta, que respeto mucho las creencias, pero que aquí sólo atiendo lo que me ordena la ley, y que si no hay propuestas conforme a lo que yo estoy invitando, continuamos con la siguiente etapa del juicio.

Así fue, se continuó con la audiencia, por supuesto, ignorándose las manifestaciones y concepciones de la señora Guadalupe Ramírez Pascual, quedando muy distantes y diferentes sus respuestas frente a los objetivos legalistas de las preguntas del pliego de posiciones por las razones lógicas de diferencia cultural y cosmogónica: el magistrado y el abogado de la contraparte “creen” en la “nación” y en la “ley” absoluta, mientras que la *naná* Guadalupe “cree” en *kuerájperi*. Una cosmogonía cultural diferente que se percibe y se vive en la relación espiritual del comunero *p’urhépecha* con la tierra y naturaleza. Además, lo que queremos mostrar con este ejemplo es, cómo concibe el pensamiento *p’urhépecha* el Derecho, sus leyes e instituciones, cuando se generan los acuerdos, pactos y resoluciones en las diversas materias judiciales entre las personas *p’urhépecha* con las autoridades, leyes e instituciones estatales. Para ello, me apoyo también en la expresión que de manera muy natural hizo tata Roselio Joaquín Márquez de la comunidad de Cherán *Jajtzicurin*, municipio de Paracho, al referirse a los aspectos morales y de valores diferentes que convergen en el entendimiento de un acuerdo, pactos o arreglo de reciprocidad entre la visión indígena y occidental. Quien nos pidió que le apoyáramos a explicar la siguiente afirmación: “májku uandákuaesti joperu no májku erátsikuaesti – es una misma palabra de acuerdo, convenio o sentencia, pero en él no está el mismo pensamiento.”⁴⁶²

⁴⁶² Feria del Conocimiento Tradicional. Mesa de diálogo: *Ética y reciprocidad en la investigación*. Roselio Joaquín Márquez, Comunidad Indígena Cherán *Jajtzicurini*, Paracho. León Olivé Morett, Proyecto Compartiendo

Es decir, que generalmente se celebran los acuerdos, convenios y resoluciones conforme a la ley y los valores preestablecidos por el mundo occidental, los cuales sólo contienen juicios de valor unilaterales y no plurales; de otra manera, al no existir desde el origen la reciprocidad en los valores, como tales pueden no tener eficacia ni legitimidad, por ser excluyentes y antidemocráticos, que llevan como consecuencia a que no exista la reciprocidad en los derechos y obligaciones. Además de generar resultados graves, como los derivados de las sanciones penales (la privación de la libertad), el despojo de bienes o tierras por embargos, la invasión de terrenos por adjudicaciones en la vía civil o agraria, según la materia que se trate, pero finalmente legitimadas por la ley. Por eso el Derecho dominante, desde sus criterios, genera más conflictos que soluciones en un contexto social intercultural e indígena.

El Derecho del Estado, con su característica neutral e instrumental, al no abrazar ningún tipo de valores sustantivos culturales, en aras de garantizar la libertad, igualdad y dignidad del individuo abstracto, prohíbe la posibilidad de una concepción, ya no sólo pluricultural, sino democrático y social de Derecho. No sólo niega el diálogo intercultural, sino que es inflexible para entender las diversas realidades culturales y cognoscitivas. Por eso, mientras que en la filosofía dominante del Derecho, no se dé una apertura para la atención y comprensión de las diversas verdades y realidades, seguirá siendo una normatividad con problemas de eficacia e inoperancia en los contextos sociales interculturales e indígenas. También puede colapsar en conjunto con sus instituciones, como el caso evidente y actual de la comunidad *p'urhépecha* de Cherán, que por las circunstancias muy particulares de autodefensa contra el crimen organizado y por la protección de su territorio y recursos naturales, ante las deficiencias de las leyes e instituciones de gobierno estatal, se ha visto en la necesidad de fortalecer sus propias instituciones tradicionales comunitarias y su *jurámukata – orden normativo p'urhépecha* para iniciar de facto el ejercicio de un nuevo gobierno indígena comunitario, reconfigurando la estructura del municipio, instancia local de gobierno que ha llevado cuatro siglos para su adopción y construcción en México.⁴⁶³

Saberes, UNAM. Jaime Navia Antezana, Proyecto Compartiendo Saberes, GIRA A.C. Moderador: Arturo Argueta Villamar CRIM UNAM. Pátzcuaro, Michoacán; domingo 15 de mayo de 2011.

⁴⁶³ Movimiento social de autodefensa comunitaria, cuyos antecedentes vienen desde finales de año 2009, en que sus comuneros se enfrentaron a la administración municipal por diversos motivos políticos y administrativos, desalojando a los funcionarios del palacio municipal. Luego de que funcionaba en la casa de la cultura de dicha localidad, en donde también fueron retirados el día 15 de abril de 2011, fecha en que se dio la

3.4. *Jurhimbekua*. Su contribución al pluralismo

*Ná úpirini wénakurhini wandóntskurhikua ma enga waxástapiringa erátsikuechani sési kurhánkutsperakueri ka jarhójperateri ambe turhísícheri jurámukata ka p'urhépecha jurámukata jingoni - cómo podría iniciarse un diálogo que estableciera principios para un buen entendimiento y reciprocidad entre el Derecho occidental y la normatividad p'urhépecha.*⁴⁶⁴

Después del análisis de conceptos en lengua y pensamiento *p'urhépecha*, entre ellos *jurhimbekua* como principio rector que guía la vida política hacia lo *recto, perfecto y armónico*, y *jurámukua* como principio práctico de *organización, gobernanza y normatividad*, resulta la expresión *jurhimbekua jingoni jurámukua – gobernanza con armonía comunitaria*. Es una premisa que nos trasmite la idea y exigencia de ejercicio de la organización, gobernanza y normatividad con rectitud, perfección y armonía con creencias, concepciones, convicciones y aspiraciones; así como con sabiduría intelectual, técnico-productiva, vivencial-axiológico, con una moralidad de extensión cósmica, natural y humana, y con un orden normativo ideológico y práctico enraizado desde los principios rectores de la tradición cultural *p'urhépecha*. De esta manera, *jurhimbekua* es la otra sabiduría normativa y comunitaria no occidental.

Es una ideología particular y local, pero universalizable. Experiencia de la cultura *p'urhépecha*, cuyos elementos y visiones también son reflexionables desde la experiencia del mundo occidental. Como pensamiento y práctica con ciertos elementos interculturales, se puede postular como alteridad para el contraste en la revisión plural sobre los valores jurídicos, morales y políticos tanto del mundo *p'urhépecha* como del mundo occidental. Por lo que, aquí se postula y ha desarrollado como referencia conceptual y vía de acceso a las ideas sobre la organización, gobernanza y normatividad de la nación indígena en referencia, y sus dimensiones en el contexto interno, externo o universal.

reacción social por la defensa de los bosques en contra de la delincuencia organizada y el inicio de un nuevo proyecto de gobierno local. Véase, 3.3, apartado III, capítulo tercero.

⁴⁶⁴ Un esfuerzo de planteamiento de premisas para el diálogo entre la doble visión de los conocimientos, interpretaciones y argumentaciones de la vida política de la sociedad mayoritaria y la forma de vida *p'urhépecha*.

Desde el contexto interno, el primer objetivo que plantea *jurhimbekua* es la postulación de *surukua* como tradición y prolongación cultural, en cuanto a núcleo del pensamiento y vida de la nación *p'urhépecha*; fundamentado desde un orden cognitivo, constituido por los principios rectores de carácter espirituales, intelectuales, morales y políticos que permiten una argumentación, si no filosófica, cosmogónica de la organización, gobernanza y normatividad indígena, la cual se desarrolla en su ámbito objetivo y subjetivo, como soporte del régimen comunitario de gobierno indígena. Busca retomar y recrear los principios rectores que históricamente han sustentado la pervivencia ideológica de este pueblo. Como segundo objetivo, para el ámbito externo, plantea la posibilidad de postular estos conocimientos particulares de lo social para contribuir en el diálogo y en las reflexiones del pensamiento occidental, específicamente en el tema sobre el Estado y Derecho,⁴⁶⁵ es decir, en la filosofía política y jurídica, dentro de los discursos pluralistas sobre los derechos fundamentales, el multiculturalismo y la interculturalidad.⁴⁶⁶

La noción *jurhimbekua jingoni jurámukua* y los principios que la sustentan, tal como se desarrollan en los apartados correspondientes, deja en claro que no necesariamente encuadra con las estrictas categorías conceptuales de “gobierno”, “estado”, “derecho”, “justicia”, “política”, “poder” y “democracia” ampliamente desarrolladas por la filosofía de tradición occidental; puesto que el objetivo no ha sido traducir simple y llanamente los conceptos de un idioma a otro, sino de interpretar ambos a la medida y posibilidad que lo permita la analogía. Un esfuerzo para entablar el diálogo e intercambio de aproximaciones sobre los problemas de la filosofía política y jurídica, desde una perspectiva intercultural a partir de las dos realidades sociales o mundos,⁴⁶⁷ occidental e indígena, relativamente diferentes y distantes. Hasta aquí se anota esta tarea pendiente: abordar simultáneamente la doble visión de los conocimientos normativos y de carácter políticos como aspecto singular que ofrece la continuidad de este trabajo.

⁴⁶⁵ Reconociendo que el término “occidental” tiene sus ambigüedades y conflictos en la definición, pero nos referimos a toda la construcción de las ciencias sociales (jurídicas) vigentes de las sociedades dominantes, heredada (no todo) de la tradición europea.

⁴⁶⁶ En el aspecto jurídico, más inclinado a la filosofía de los “derechos humanos” en boga, porque consideramos que es la teoría en donde se resume mejor la historia del derecho y sus diversos fundamentos doctrinarios, para la cimentación de los nuevos valores normativos que se pretenden universales.

⁴⁶⁷ Mundo, en el amplio sentido en que lo usa Lévi-Strauss como un “universo conceptual con sus propias cosmovisiones y sistemas de pensamientos”. En *Antropología Estructural: Mito, Sociedad, Humanidades*. Pp. 23-27.

Tenemos pues que *jurhimbekua jingoni irekani* – vivir con armonía comunitaria. El prefijo *jurhimbekua* prevé la idea de que existen normas y principios que dirigen desde el pensamiento y la práctica la participación en el saber hacer una buena organización, gobernanza y regulación; por lo tanto, en eso consiste saber hacer una buena forma de vivir, *sesi irékua* – saber o buen vivir. Así podemos precisar, que *jurhimbekua*, como categoría conceptual, constituye un principio político-normativo, como ideal y aspiración de ejercicio de la rectitud, armonía, verdad, honestidad, solidaridad y muchos otros valores de la vida política y normativa indígena, que constituyen toda una sabiduría. *Jurhimbekua* es parte de los principios rectores del núcleo duro del pensamiento *p'urhépecha*, que nos permite comprender por qué de ciertas responsabilidades previas para tener merecimientos, por qué de ciertas instituciones que hay que respetar y dónde hay que participar, por qué de los procedimientos para legitimar las autoridades, por qué la importancia de ciertos perfiles para ser autoridad o representante, por qué la obediencia a unas normas no escritas para mantener la armonía, la unidad política y cultural, por qué de las normas de pertenencia y de las reglas de ciudadanía, por qué la importancia de la vida en comunidad y por qué de la importancia de mantener una identidad cultural y reivindicar la nación para su pervivencia cultural (*surukua* – tradición, prolongación).

De esta manera, *jurhimbekua* también puede representar un ideal para el mundo exterior, como aspiración para el establecimiento y subsistencia de un buen gobierno pluricultural, el reconocimiento y respeto de la conciencia de identidad, y de las aspiraciones de continuidad de los pueblos indígenas en cuanto unidades de cultura en el tiempo y espacio, en convivencia con la sociedad mayoritaria y sus pensamientos políticos y normativos. Todas las culturas poseen sus propios fundamentos. En el caso *p'urhépecha*, *surukua* – tradición es la guía de conocimientos, linaje e identidad cultural, entre otros, son cuatro los ejes conceptuales que sostienen dicha tradición (*jakájkukua*, *jánhaskakua*, *kaxúmbekua* y *jurhimbekua*). Una propuesta de reconstrucción del conocimiento de tradición oral para la contribución hacia las reflexiones de la filosofía jurídica y política en la multiculturalidad.⁴⁶⁸

⁴⁶⁸ Véase, Apartados I y II del capítulo segundo, sobre la tradición y los principios rectores del pensamiento *p'urhépecha*.

Por eso, consideramos que *jurhimbekua* merece una valoración cognitiva, que en tanto ideal que se construye con categorías conceptuales básicas, nos puede permitir el acceso al entendimiento profundo de la vida política y normativa del pueblo *p'urhépecha*. Con este trabajo sólo estamos planteando la hipótesis y sus elementos a través de los cuales sostenerla, tarea que no ha sido fácil, porque parte desde las reflexiones internas de la cultura indígena, y desea ir al encuentro de los problemas y pensamientos globales sobre la multiculturalidad y las nuevas relaciones entre los pueblos del mundo en los ámbitos político, jurídico, cultural y económicos. Que busca sensibilizar el egocentrismo, como pensamiento y actitud generalizada, que por mero asunto de dominación cultural e histórica se niega la posibilidad que desde el pensamiento indígena existan ideas y ejercicio de valores humanos fundamentales. Pues se pregonaba que los valores como el bien común, justicia, democracia, paz, libertad, igualdad, por señalar algunos, sólo existen y se fundamentan desde el mundo occidental y en ninguna otra cultura que no sea dominante.

Frente a eso, se debe reconocer la necesidad que existe de una reflexión crítica sobre los valores occidentales a partir de una misma posición occidental, aquí la novedad que planteamos es que también se puede desarrollar una reflexión alterna, a partir de una visión cultural diferente, pero no desvinculado con el mundo occidental. Por ello, hemos intentado demostrar que la cultura *p'urhépecha*, de igual modo, tiene sus propios fundamentos a través de los cuales se puede hacer una lectura propia y diferente de los “valores universales” del mundo occidental, comparando lo propio con lo ajeno; es decir, analizar la realidad multicultural, desde una pluralidad de visiones culturales. Bien vale repensar aquí, por ejemplo, las ideas y reflexiones de la constitución del ego moderno que hace Enrique Dussel en los temas sobre *Europa, modernidad y eurocentrismo, en el encubrimiento del otro*,⁴⁶⁹ así como de los estudios que han mostrado que desde cada cultura y lengua distinta, existen otras formas diferentes de concepción del mundo, como los de Claude Lévi-Strauss y sus argumentos en la *Antropología estructural y el pensamiento salvaje*.⁴⁷⁰ Así, *jurhimbekua* en cuanto fundamentos de la normatividad social y política del pueblo *p'urhépecha*, representa

⁴⁶⁹ Véase, Enrique Dussel. 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. P. 187.

⁴⁷⁰ Pensamiento antropológico contemporáneo dentro de las ciencias llamadas humanísticas, que se deslinda de la visión etnocentrista y positivista. Bases que superan la etnología tradicional en entendimiento de las llamadas “civilizaciones originarias”, y que ofertan un camino para que, en este caso, el pensamiento indígena también tenga participación dentro del discurso filosófico. Véase, Claude Lévi-Strauss. *Antropología Estructural y El pensamiento salvaje*. 2003.

una presuposición digna de ser propuesta para la alteridad,⁴⁷¹ en materia de conocimientos sociales, desde el quehacer de la filosofía jurídica y política; y se hace necesario mostrar cómo el pensamiento indígena puede formular y configurar sus propias categorías conceptuales, como la otra epistemología vigente de fundamentos ancestrales y actuales del saber.

De esta manera, sobreviene un tercer objetivo específico, vinculado al enfoque externo, el cual amerita otro trabajo especial, que consiste en la motivación y justificación del por qué la importancia de una revisión y crítica con perspectiva pluricultural al Derecho y a la organización política Estado. Nuestra propuesta es por un pluralismo epistemológico, normativo y político a partir de la realidad multicultural, donde exista lugar y sensibilidad para ser admitidos las otras visiones sobre la vida, política y normas, y abonar a los buenos principios del multiculturalismo y las políticas de reconocimiento. Así, para desarrollar y llegar a una comprensión más recóndita de nuestro planteamiento *jurhimbekua* y de sus elementos que lo sustentan, este trabajo sólo revela una primera parte de la hipótesis general que representa un proyecto de vida y de pervivencia con el pueblo *p'urhécha*. Por lo que es necesario e interesante un estudio de este tipo, que comience a manera de reflexiones y cuestionamientos, exhortar al diálogo jurídico-político multicultural con la participación de los pensamientos originarios.

3.5. La experiencia *p'urhépecha* en la sociedad multicultural

Hemos señalado que uno de los retos de la sociedad multicultural tiene que ver con las implicaciones tanto de la ausencia, como de la necesaria comunión plural de pensamientos que se hallan en las relaciones o tensiones existentes en los campos de la ética, el derecho y de las relaciones políticas de poder. Estamos imaginando entonces, cómo la pervivencia y experiencia de los gobiernos locales (indígenas) deben ser consideradas en las reflexiones sobre la multiculturalidad; además, la revalorización de los conocimientos y cosmogonía indígena sobre la vida en comunidad y de los problemas sociales para un

⁴⁷¹ Una auténtica y respetuosa alteridad con lo indígena, no más aquel tratamiento que a lo largo de la historia se ha pretendido sostener como real, pero que es disfrazada, como dice Luis Villoro, porque siempre se ha tomado conciencia de lo indígena desde la mirada del yo (europeo, criollo y mestizo) y nunca desde la mirada del otro (el indígena mismo). Véase, Luis Villoro. *Los grandes momentos de indigenismo en México*. 1998.

análisis de la multiculturalidad que se sustente con juicios de valor de dimensiones pluriculturales.

Desde la lengua y pensamiento *p'urhépecha*, hemos desarrollado ampliamente el concepto *jurámukua – gobernanza*, que consiste en una experiencia local de gobierno indígena que coexiste con el sistema político estatal, cuyas relaciones de poder se despliegan en los ámbitos comunitarios, regionales y nacionales; una relación que se desarrolla entre tensiones, conflictos y comuniones, pero que ha generado ya toda una experiencia y concepción plural de las formas de gobierno. Por lo que, la experiencia y realidad histórica indígena de alguna manera puede opinar en el diálogo sobre la multiculturalidad desde su contexto local; puede disertar e intercambiar puntos de vista sobre las concepciones y formas de ejercicio del poder público, la organización política, el ejercicio de la autoridad y la normatividad; aspectos que de manera general hemos desarrollado en este trabajo. Es otra tarea enorme hacer el contraste de los elementos culturales y la visión sobre los fenómenos sociales, entre el pensamiento originario y el pensamiento occidental, ante la necesaria construcción de ideas para la transición práctica hacia un Estado multicultural.

Esta propuesta compromete un gran trabajo, que por ahora, nuestra pretensión sólo radica en ejemplificar con dos temas, los asuntos a superar, como parte de los retos de la sociedad multicultural. Así, desde la experiencia y reflexiones de la vida y pensamiento *p'urhépecha*, entre muchas, emergen las siguientes preocupaciones fundamentales.

a) *Erátsikurhikua - conciencia de identidad*

Desde el siglo XVI se han registrado diversos conceptos que aún prevalecen en la lengua y pensamiento *p'urhépecha*. El término *erátsikurhikua - autoreflexión* es una idea que nos conduce a la dimensión subjetiva de reflexión interna, semejante a la preocupación que nos conduce volver a pensar sobre *¿néskiksī - quiénes somos? ¿Nanísī uéraski - de dónde venimos? ¿Ambé úkua jatsiskiksī juchari ireta jimbo - qué nos corresponde hacer por nuestra comunidad?* Cuestionamientos, entre muchos otros, determinantes que surgen desde el sentimiento de pertenencia a la cultura y al orden comunitario *p'urhépecha*, y de las relaciones sociales que desembocan en la noción y práctica de la llamada

janhánharhperakua - *reconocimiento y respeto del otro*, aquella experiencia de aceptación y vinculación con el otro *p'urhépecha* o no *p'urhépecha* con el que se vive o convive, y, por ende, la afirmación de lo propio. *Janhánharhperakua* expresa la experiencia real de alteridad y pluralidad que viven las comunidades originarias construida en su devenir histórico.

Desde la lengua castellana del siglo XVI, encontramos los siguientes registros vinculados al concepto *erátsikurhikua*:

Conciencia - Eratzenguequarequa, eranguequarekua. (Véase: Caso de conçiençia);
Conçiençia tener - Eratzenguequareni, eranguequareni; Pensar - Vandangueuani,
piquarengueni;⁴⁷² Esta raíz, Era-, significa, mirar, ver, parecer, verse, alumbrar, alumbrarse,
auer luz, escoger, et alia; Erangueni, eranguequareni - Ver su interior cada vno por si.
(Eranguetahpeni – Alumbrarles su interior-roto); Eranguequarerahpeni – Hacerles vean su
interior; Eranguquareni, erambequareni, eraxaquareni – mirar por sí.⁴⁷³

También uno de los primeros etnólogos y etnolingüistas del la cultura *p'urhépecha*, Fray Maturino Gilberti, registró lo siguiente, del *p'urhépecha* al castellano y viceversa: “Eratzenstani – considerar; Eratzensqua – consideración; Eratzetsperaqua – aquel respecto; Pensar – vandangueuani. Piquareuani; Pensamiento assi – vandangueuaqua. piquareuaqua.”⁴⁷⁴

Estos términos tienen directa relación con el actual verbo *erátsini* que significa *pensar, razonar o tener ideas*;⁴⁷⁵ también con el sustantivo *erátsikua* que significa *pensamiento o idea* y con el término *erátsintskua* que significa *reflexión o abstracción*. Estas son las raíces y fuentes del término *erátsikurhikua* que significa *pensar, tener idea, reflexión de sí y por sí mismo*, equiparable a la idea de conciencia sobre el ser persona y su condición humana, así como la conciencia de identidad y de su pertenencia o vinculación con una comunidad. Por lo que configura la idea y acción permanente de auto-reflexión interna y sabia desde esas dos dimensiones del ser y pertenecer. Por ejemplo, a través de las interrogantes *¿ambé jindeski irekani* - *cuál es el sentido de la vida?* *¿Néskiksī* - *quiénes somos?* *¿Naní anapueskiksī* -

⁴⁷² DG. Tomo I. P. 158.

⁴⁷³ DG. Tomo II. Pp. 187 y 190.

⁴⁷⁴ VLM-FMG. P, 82.

⁴⁷⁵ Gómez Bravo, Lucas. Obra citada. Pp. 20 y 95.

dónde pertenecemos? Entre muchas otras. Preguntas de carácter subjetivo, vinculadas a la condición de adscripción a una comunidad de cultura.

Además, *erátsikurhikua* se complementa con el sentimiento *p'ikuárhinhikua* – *sentir desde el corazón*. La conjugación de pensar y sentir que sustenta la identidad cultural *p'urhépecha*, es la que se comulga bajo una misma experiencia y realidad vivida. De esta manera, la vigencia de la lengua, sus ideas e interpretaciones posibles que derivan de ella, permiten mostrar la vigencia de una conciencia personal y colectiva de la identidad originaria, que pervive en el ámbito local.

b) *Janhánharhperakua* – alteridad y reconocimiento

Respecto del término *janhánharhperakua*, también registradas están, desde el siglo XVI, las siguientes ideas:

Hangangariquareni – Obedecerse a ssi mismo; Hangangarihperatahperani – Hazerse obedecer unos a otros; Hangastspeni – saber algo de otros, entender algo de otros;⁴⁷⁶ Hangua – vida, o manera de vivir; Hangangarihpeni – Obedecer; Obedecido – Hangangaringari; Obedientemente – hangangarihpeparini; Obediente ser – hangangarihpetieni;⁴⁷⁷ Jaṇaṇarpeni v.r – respetar; Jaṇaṇarpeti – respetuoso.⁴⁷⁸

Por lo tanto, el sustantivo *janhánharhperakua* equivale al valor del respeto entre las personas, pero no sólo eso, sino a la posibilidad de concepción y ejercicio de la obediencia interna como punto de fortaleza para la proyección de la obediencia externa de unos a otros. Es un valor que, en el ámbito de autoridad (en tanto *séserakua* – *bien poder*), genera equilibrio en el disponer y respetar, o mandar y obedecer, al ser la contribución (servicio) poder, como principio excelso que prevalece en la cosmovisión de otros pueblos originarios de América. Para ello, es necesario conocer y comprender algo de los otros: como una forma o manera de vivir armónicamente en la pluralidad. *Janhánharhperakua* implica, entonces, la vinculación con el otro, con el conocimiento de los aspectos y elementos constitutivos del

⁴⁷⁶ DG. Tomo II. Pp. 211 y 112.

⁴⁷⁷ DLM-FMG. Pp. 88, 89 y 517.

⁴⁷⁸ Gómez Bravo, Lucas. Op. cit., p. 100.

otro, así como el establecimiento de la obediencia recíproca; de manera que, más que la simple actitud de respeto o tolerancia, implica la vinculación y reconocimiento mutuo, la posibilidad de una relación o alteridad no vertical o jerárquica, sino circular y plural.

De esta forma, la expresión *erátsikurhikua ka janhánharhperakua jingoni irekua* nos transmite la idea de que la condición de vivir en comunidad tiene un ámbito interno que parte de la conciencia misma de ser y pertenecer a la cultura *p'urhépecha*, es decir, el reconocimiento interno como parte de la tradición indígena; pero hay también un ámbito externo que pasa por el necesario reconocimiento de los otros (de aquellos que no se adscriben como *p'urhépecha*). Se trata de un elemento subjetivo, cuyo ejercicio conduce a una conciencia pluralista, más no a un etnocentrismo. Ante esta idea, como postura del pensamiento indígena, la historia nos muestra, lamentablemente, la manera en que este diálogo con las culturas indígenas ha sido negado desde la Colonia y, por el contrario, lo que ha prevalecido hasta la actualidad es la discriminación negativa como vicio a superar porque no sólo sigue ausente el diálogo de lenguas y culturas, sino que persisten las distinciones peyorativas. Ya por desconocimiento o por dolo, pero seguimos escuchando expresiones discriminatorias contra las personas descendientes de los pueblos indígenas.

Por otro lado, no en el mismo sentido de subestimación, pero sí como una forma de distinción y referencia hacia el otro, en la lengua *p'urhépecha* prevalecen y se usan indistintamente los términos *turhisicha*, *urápinharhicha*, *utúksicha* o *jutiicha*. *Turhisi* en singular y *turhisicha* en plural es un concepto con el que se identifica al otro: aquel que no es *p'urhépecha* para identificar al desconocido, el mestizo, el extranjero o el que no es originario de la comunidad; así como designa al que siendo originario y aun conocido de una comunidad, niega su autoreconocimiento como *p'urhépecha*, o aquel que aunque se autoadscribe como tal, ya no cumple con los compromisos, obligaciones, conducta y forma de vida *p'urhépecha*. Sobre los términos antes citados es necesaria una investigación que aborde en particular la etimología, el origen y uso histórico-social de los mismos.⁴⁷⁹

Respecto de esta ausencia de voluntad para el diálogo intercultural y la tensión discriminatoria, consideramos que hay alienaciones unilaterales. Por ejemplo, en las discusiones jurídicas sobre la definición de la titularidad de los derechos de los pueblos

⁴⁷⁹ Sobre los términos citados, es necesario una investigación particular que aborde la etimología, el origen y uso histórico social de los mismos.

indígenas, la carga de prueba sobre la “conciencia de identidad indígena” recae en las personas y colectividades que se adscriben como parte del pueblo indígena, y posiblemente así es necesario por la posición de reivindicación que asumen ante la exclusión; pero ¿por qué únicamente ellos? ¿Por qué no se exhorta también a la sociedad mexicana mayoritaria para que reivindique su conciencia de identidad pluricultural? La palabra y pensamiento indígena también nos pregunta *¿cha néski ka ambeskia* - quiénes son y que piensan ustedes? Es decir, cuál es la conciencia de identidad cultural que reivindicamos como mexicanos, si tenemos una conciencia pluricultural o no, o si en cada colectividad somos y actuamos según nuestras propias conveniencias.

Escuchemos un ejemplo de lo que se dice sobre la identidad y alteridad desde el pensamiento crítico y pluralista, la filosofía de la cultura y la realidad local (Michoacán), cuando Jaime Vieyra aborda el tema del olvido de la civilización mesoamericana y el padecimiento de una amnesia de los mexicanos; afirma que el déficit no está en la memoria sino en la voluntad, aquí lo que señala:

Estamos, pues ante un doble “olvido” por parte de diversos teóricos de la cultura mexicana: el desconocimiento de la herencia civilizatoria de las culturas prehispánicas y la omisión de la existencia contemporánea de los pueblos indígenas de México; el olvido de los antiguos mexicanos y el olvido de los indios de hoy. ¿Por qué esta extraña amnesia respecto de algo tan básico? Quizá no se trata de no recordar o no ver la presencia de lo indígena en nuestro país, sino de no querer ver, no querer recordar algo que sabemos inquietante o doloroso. En ese caso el déficit no es de la memoria sino de la voluntad. [...] Sobre el mundo indígena los mexicanos tenemos ya actitudes fijadas pero no conocimiento, menos aún reconocimiento de su alteridad. Se mistifica el pasado remoto indígena, cuyas gloriosas ruinas nos salen al paso por todas partes, pero no se aprecia la altura, el vigor y la profundidad de sus mitos culturales; se desprecia o infravalora a los indios contemporáneos, ocultos en las montañas o bregando en las ciudades, pero no se escucha esa voz que cuestiona la atroz inconsciencia de nuestro modo de vida.⁴⁸⁰

Corresponde, entonces, reflexionar las cuestiones señaladas por Vieyra acerca del desconocimiento sobre la cultura y el pensamiento de los pueblos indígenas, así como el no

⁴⁸⁰ Jaime Vieyra, *México: utopía, legado y conflicto*; Op., Cit., pp. 163-164.

reconocimiento de los mismos como alteridad. Ésa es la realidad, las causas son diversas, puesto que la modernidad en América fue formada por una guerra llamada “justa”. Se dice que las primeras experiencias de interculturalidad se dieron en el “encuentro de dos mundos”, que, aunque sí es posible, fue un encuentro mediado por la violencia, la fuerza, el deseo de enriquecimiento, de dominación y, en consecuencia, el afán de exterminio de todo elemento cultural entre los naturales. Vicios que aún se arrastran hasta la actualidad porque prevalece la intención de eliminar el mundo indígena de la historia universal y local, con el propósito de igualar y asimilar a los descendientes indígenas a la forma de vida y cultura occidentales, así como interiorizarles una imagen peyorativa de su propia naturaleza y ser indígena, para efectos de rechazo de lo propio. Éstas y otras condiciones son, posiblemente, los motivos que respaldan la falta de voluntad para conocer y reconocer la alteridad indígena, que acompaña semejante amnesia. Sin embargo, consideramos que el déficit está enraizado todavía en un lugar más profundo, fincado en aspectos subjetivos del ser mexicano que se pueden externar o reflejar en el hecho de pensar y actuar bajo el principio de conciencia de identidad.

Existen al respecto diversos y excelentes estudios en torno a la búsqueda de lo propio para la descripción de quiénes somos como mexicanos o cuál es nuestra identidad. La mayoría de las conclusiones de esos análisis enfatizan las dificultades para una determinación precisa dada la heterogeneidad cultural, otras se apegan al proceso histórico de construcción del país dentro de los debates de la tradición y la modernidad, otras ubican el tema en la encrucijada entre el universalismo y el relativismo, unas más culminan con ideas abstractas, y existen las que convierten compleja a la realidad desde la teoría. Por supuesto, todos esos esfuerzos identifican elementos, condiciones, circunstancias y requisitos que concurren en algo muy problemático: la realidad multicultural.

Anotamos aquí una reflexión, posiblemente como simple *doxa*, pero que viene desde la experiencia vivida y la particular visión de una nación indígena. Tomemos un granito de nuestra historia y repensemos, por ejemplo, el siguiente acontecimiento. En la tercera parte, punto XXIII de la *Relación de Michoacán*,⁴⁸¹ bajo el título “Como alzaron otro rey y vinieron tres españoles a Mechuacan y como los recibieron”⁴⁸² está registrada la manera pacífica en

⁴⁸¹ Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Op., Cit.

⁴⁸² José Tudela (ed.), *Relacion de las ceremonias y ritos y poblacion y gobierno de los indios de la Provincia de Michoacan*, op. cit., p. 660.

que pretendían entablar el contacto los antiguos *p'urhépecha* con los recién llegados españoles:

Y los españoles, antes que se fuesen, llevaron dos indias consigo que le pidieron al Cazonci, de sus parientas, y por el camino juntabanse con ellas y llamaban los indios que iban con ellos a los españoles, tarascue, que quiere decir en su lengua "yernos". Y de allí ellos después empezaronles a poner este nombre a los indios y en lugar de llamarles tarascue, llamaronlos "tarascos", el cual nombre tienen agora y las mujeres "tarascas".⁴⁸³

Lo que queremos enfatizar aquí no es la alodenominación que los colonizadores dieron a los antiguos señores de *Mechuacan*, que por cierto también son nutridas las discusiones sobre la denominación tarascos o *p'urhépecha*,⁴⁸⁴ sino la identificación de los sujetos de este pasaje histórico: por un lado los españoles y por el otro las mujeres *p'urhépecha*. Pero existe un tercero, el que nacería como producto de ese hecho solicitado y consentido, registrado con la expresión "y por el camino juntabanse con ellas". ¿Acaso no está claro que los mexicanos somos o nacimos de esa circunstancia histórica? Nuestro mestizaje representa el tercer sujeto, resultado de la unión de dos o más culturas. Por qué habríamos de asumir, pues, la negación de lo mismo o lo propio que somos; sin embargo, así lo hacemos, nos clasificamos, nos rechazamos, nos ignoramos, nos excluimos y discriminamos. He aquí el déficit en nuestra conciencia de identidad, de la pertenencia y adscripción, que superado, posiblemente, pudiera determinar de mejor manera nuestro pensamiento y nuestra acción.

En lo particular, independientemente de otras acepciones, consideramos que no hay problema de la traducción e interpretación que se hace de la palabra *tarascue* como yernos, vinculada en el pasaje, pues hoy permanece vigente la expresión *tarhatiecha* o *tarhasiecha* para referirse a los yernos y nueras, así como *tarhamperi* y *tarhamperiecha* al o los suegros. No representa nada malo que los señores *mechoaque* llamaran *tarascue* a los españoles que tomaron a sus hijas, al contrario, posiblemente significaba un exhorto a adquirir conciencia de

⁴⁸³ Pedro Márquez Joaquín (coord.), *Tarascos o P'urhépecha? Voces sobre antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, Op., Cit.

que se estaban emparentando; existía a pesar de las circunstancias de la invasión, la voluntad de vincularse pacíficamente para proyectar una nueva familia y comunidad. Los antiguos *p'urhépecha*, desde aquel tiempo, tuvieron seriedad para el establecimiento de una unión y vislumbraban el nacimiento de un nuevo sujeto y de una nueva nación (*jimbangí surukua - nuevo linaje y tradición*). Para los naturales era evidente e inevitable la fusión de los pueblos, por lo que mostraron sabiduría para asumir el reconocimiento y la alteridad; Sin embargo, los entonces colonizadores no tuvieron la sensibilidad ni la capacidad de comprenderlo, quizá por otros afanes e intereses que les dominaba por encima de su humanidad.

Aquellos antiguos *mechuaque* tuvieron que enfrentar la invasión española, acatando los mandatos, las leyes y autoridades de la Corona española; dominación operada por una parte, con los administradores de la fe, un sector relativamente benigno según sus tendencias internas, y, por la otra, por los administradores de la violencia y los intereses perversos, un sector maligno. Es muy diferente recordar y reconocer las acciones, obras y el interés por saber de la lengua, los usos, las costumbres, la religión y el gobierno del imperio *p'urhépecha*, de los franciscanos fray Martín de Jesús o de la Coruña y sus colaboradores, como primer guardián del convento de Tzintzuntzan; de Vasco de Quiroga (primer obispo de Michoacán), de fray Jerónimo de Alcalá (traductor de la *Relación de Michoacán*),⁴⁸⁵ de fray Maturino Gilberti (el primer gran etnólogo y etnolingüista de la cultura *p'urhépecha*, autor de diversas obras),⁴⁸⁶ del agustino fray Juan de Medina Plaza (autor de *Diálogo sobre la naturaleza en lengua p'urhépecha*),⁴⁸⁷ entre otros frailes de esta índole. Por el contrario, no resulta grato, mucho menos útil, recordar las acciones realizadas por los capitanes Cristóbal de Olid, como primer agresor de los *Mechuaques* y saqueador de metales, y Nuño de Guzmán, el ejecutor del último *cazonci - irecha Tangaxoan II* o *Tsintsi - acha*, saqueador y confrontador de los pueblos indígenas de la región de occidente. Ambos son auténticos ejemplos de la deslealtad y disidencia contra lo que pudo haber sido un proyecto pacífico y humanista de colonización.

⁴⁸⁵ Véase J. Benedict Warren, "Fray Jerónimo de Alcalá, autor de la Relación de Michoacán", en *Relación de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 2000, Op., Cit., pp. 37-56

⁴⁸⁶ Proyecto conjunto para la edición del corpus de fray Maturino Gilberti (siglo xvi), llamado "Proyecto Gilberti", a cargo de J. Benedict Warren (ed. gen.) y Agustín Jacinto Zavala (coord.), El Colegio de Michoacán.

⁴⁸⁷ Juan de Medina Plaza, *Diálogo sobre la naturaleza*, trad. de Pedro Márquez Joaquín, Zamora, Fideicomiso Teixidor/El Colegio de Michoacán, 1998.

Parte del clero, aún en su papel de justificador ideológico de la colonización, intentó promover la alteridad desde aquella época del siglo XVI, al establecer puntos de contacto y diálogo para la construcción plural de pensamientos y la búsqueda de alteridad. Si dichas iniciativas de conocimiento intercultural no se hubieran prohibido⁴⁸⁸ y los centros de estudio desde aquel tiempo no hubieran cerrado sus puertas para la participación de los conocimientos indígenas, hoy seríamos otro México, la pluriculturalidad sería una realidad y no estaríamos en esta combatida necesidad de retornar hacia los diálogos inconclusos.

3.6. *Tséndantsperakua* - engaño, imitación y antagonismo.

Tséndantsperakua es la noción y práctica a través del cual se exhorta a la reflexión y superación de las relaciones de engaño, imitación y antagonismo que se presenta en la convivencia social y política, entre la sociedad mayoritaria y los integrantes de la cultura *p'urhépecha*. Relativo al término *tséndantsperakua* y atendiendo a los diccionarios del siglo XVI, encontramos del *p'urhépecha* al castellano y viceversa:

Thzendani – procurar a hacer algo; thzethzendani – decir o hacer algo por orden; thzethzemuni – hablar dudosamente; Engaño – cahraperata. Vel. Cuarehperata;⁴⁸⁹ Engañarlos trayéndolos en palabras – Thzethzetaritspeni, mao maotarritspeni, vahna vuhnataritspeni; Engañar a sí mismo – Cahraquareni, cuarequareni; Engañar la gente – Cahraheni, cuareheni; Imitar, y hacer lo propio que otros hacen – Ahchuratsepmani, ahchungatatspeman, ahchuxatatspeman; Imitar, tomar ejemplo – Erangaqua pitspeni, mintapitsipeni; Imitar, arrendar a, remedar – Thzendatspeni, thzemurutspeni.⁴⁹⁰

De estas ideas y traducciones literales, se postulan y vinculan como vigentes los términos *tséndantsperakua* y *k'arhájpekua*. El primero abraza tanto la idea de engaño como la de imitación desde una acción externada y heterogénea. Mientras que el segundo proyecta una dimensión ética más autónoma e interna sobre la idea de engaño. La expresión

⁴⁸⁸ Controversias generadas entre Vasco de Quiroga y fray Maturino Gilberti. Véase Moisés Franco Mendoza, *Maturino Gilberti, Traductor. Dialogos de la doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2000.

⁴⁸⁹ VLM-FMG. Pp. 163 y 401.

⁴⁹⁰ DG. Tomo I. Pp.305 y 428.

tséndantsperakua viene del verbo *tsendani*, relacionado con los registros de “Thzendani - prouar a hacer algo; thzethzendani - decir o hacer algo por orden; thzethzemuni – hablar dudosamente” e “Ymitar, arrendar a, rremedar – Thzendatspeni”. De esta manera, por ejemplo la expresión *tsentsenta arhijpeni* indica engañar con palabras (a, al o a los); por lo que *tséndantsperakua* sería lo equivalente a la idea y acción externada de engañar, imitando, repitiendo en palabra o con hechos, decir o hacer igual, acorde a lo que dice y hace el otro.

Por lo tanto, al interior de la cultura *p’urhépecha* el sustantivo *tséndantsperakua* nos da la idea de aquel acto o el ejercicio de la imitación que se hace o repite acorde a la instrucción del otro, que puede ser por asunto de experimento, por una orden impuesta (ley), y que a su vez se asume por duda o desconocimiento, así como puede externarse como vacilada porque se antepone un conocimiento previo. Ante la invasión española y con el tiempo, esta práctica ha adquirido un sentido serio y profundo para la resolución de una conducta y proceder ante el problema eminente de la colonización y dominación cultural. Porque la idea de *tséndantsperakua* nos proporciona una vía de análisis importante para diversos temas espinosos y delicados de planos superiores. Por ejemplo, para responder las siguientes interrogantes: ¿realmente el *p’urhépecha* creará y entenderá la religión católica u otras religiones que no le son propias? ¿Asimilará y entenderá las leyes y las estructuras de gobierno del Estado, bajos los cuales está sujeto? ¿Hasta dónde y en qué medida o alcance lo hace en su conciencia? O ¿será que su obediencia ha sido una mera imitación en el transcurso del tiempo y lo sigue haciendo?

Mientras se diga o se piense que hay participación, inclusión, integración, desarrollo e interculturalidad con los pueblos indígenas, habrá que preguntarse bien sobre esos aspectos para no incurrir en el engaño mutuo. *Tséntsenda arhijperakua ka útsperakua - el engaño en palabra y acción* nos exhorta a reflexionar, si estamos todos, tanto *p’urhépechas* como mestizos, conscientes de eso; o sólo volteamos hacia otra parte con la intención de no mirarnos porque la historia nos acusa y reclama la razón de ésta emulación.

En párrafos anteriores mencionamos la necesidad de caracterizar la identidad del mexicano desde el pensamiento y la práctica. Pero, como astilla puntiaguda de un tronco común, está la interrogante que todos nos hacemos: ¿qué acontece y qué posturas se asumen en los linderos entre la sociedad mayoritaria autodefinida como no-indígena y las sociedades minoritarias que se autodeterminan como indígenas? La respuesta que

podríamos dar en este momento, desde la experiencia *p'urhépecha*, es que en ese límite yace la práctica de la *tséndantsperakua* - *el engaño, imitación y antagonismo* que no es un principio, sino un vicio convertido en una construcción subjetiva, legítima y necesaria del proceder indígena ante la dominación. En otras culturas indígenas se debe llamar y describir de alguna otra forma, mientras que en el caso *p'urhépecha* la *tséndantsperakua* es aquella conducta lamentablemente fingida de hacer como que se obedece, como que se cree, como que se acata, se repite y hace lo que el *trurhisi* - *mestizo o extranjero* mandata como normas, doctrinas e instituciones porque no hay convencimiento pleno, existe duda e intuición de que muchas cosas no son así, y aún se hace por la necesidad de pervivencia.

¿Se puede calificar como vicio? Algo que tiene su fuente no propiamente en la cultura *p'urhépecha*, sino en el devenir histórico social conflictivo como herencia lamentable de la actitud desarrollada por los europeos desde la invasión y la Colonia (las acciones de Cortés y el Virreinato), de los criollos ilustrados en la época de la Independencia (la falacia de Constitución de 1824), de los liberales en la etapa de la Reforma (Juárez y Ocampo, Lerdo), de la burguesía de la Revolución (Madero y Carranza) y de los actuales partidos políticos y gobiernos neoliberales deslegitimados en plena crisis del Estado. Como se observa, la acción de engaño, imitación y antagonismo ha sido impregnada por las sociedades dominantes en cada una de las épocas. Las culturas dominantes tienen mayor responsabilidad en estas acciones, como se evidencia en la historia de México, al engañar a los pueblos indígenas en la deslealtad a sus propias metrópolis de poder, al afiliarse a unos y otros poderes según sus intereses (a Europa o a Norteamérica), al imitar la instauración de un Estado “moderno”, con principios e ideas “modernas” tomadas de las doctrinas peninsulares, anglosajonas y germánicas; con religiones ajenas, con una ética, una política y un derecho de fundamentaciones ajenas y desfasadas, nada que resulte de una construcción propia de los pueblos originarios, sino sólo y simples imitaciones e ilusiones de democracia, de desarrollismo, de competitividad de mercado y de derechos humanos.

Sin colocarnos, ni tampoco demandando a nadie para absolver posiciones en el juzgado de la historia, hay que aclarar que la *tséndantsperakua* no debe entenderse como una acción de mala fe del *p'urhépecha* o del mestizo, puesto que no estamos ante algo sencillo porque es una construcción del propio choque de las culturas; es producto de ambos y por eso, al mismo tiempo, es una trampa para los dos (dominante y dominado) que puede

analizarse bajo la lupa y estrategia de la asimilación o el asimilacionismo recíproco, cuyo engaño radica en creer saber quiénes somos los unos y los otros, en el afán de asumir una singularidad, originalidad o autenticidad. Es decir, una identidad cultural sobre otra.

En el discurso sobre el reconocimiento y la multiculturalidad se enfoca el interés de saber ¿quién está asimilado realmente a quien? ¿Quién puede decir cuál es la comunidad que posee realmente una identidad o autenticidad? El problema es que, en ocasiones, se asumen estos extremos y no se quiere resolver desde un plano de equilibrio e igualdad de condiciones, y por eso, a nuestro criterio, estos son los motivos principales por los cuales no hay relación, ni entendimiento, ni interés de conciliación y comunión porque el pensamiento de las sociedades dominantes no admite que sus culturas sean consideradas en igualdad de valor, para un equilibrio y armonía con los otros pueblos.

En las relaciones de dominación habrá que distinguir también los aspectos procedimentales de las sustantivas, es decir, constituyen una mera circunstancia las desventajas, falta de oportunidades y las desigualdades materiales y formales de los pueblos indígenas ante la sociedad mayoritaria. Sin embargo, en los aspectos sustantivos tienen la igual capacidad de intuir y fundamentar sobre los fines de la existencia y las realidades humanas. Aquí también está presente *tséndantsperakua* – *el engaño e imitación recíproca*, que abarca no sólo los aspectos procedimentales de obedecer ciertas reglas, autoridades o instituciones impuestas, sino el fingir creer, aceptar, entender y asumir los aspectos sustantivos ideológicos que una cultura determina para otra. Pareciera un juego, por ejemplo, cuando un sacerdote o pastor da la bendición en nombre de Jesucristo puede que el bendecido *p'urhépecha* esté pensando, agradeciendo e invocando a *kuerájperi*.⁴⁹¹

⁴⁹¹ *Kuerajperi*, fuerza creadora y principio de todo en la concepción actual. En la *Relación de Michoacán* se cita múltiples veces con detalles breves de descripción, y con la denominación de *Cuerauaperi*. En el relato de cómo se hace la fiesta de Sicuindiro y Caheri-uapánsquaro, dice: “Era tenida en mucho en toda esta provincia, y nombrada en todas sus fábulas y oraciones, y decían que era madre de todos los dioses de la tierra y que ella los envió a morar a las tierras, dándoles mieses y semillas que trujesen, como se ha contado en sus fábulas. Tenía sus cués (templos) en el pueblo de Araró y otros pueblos, y su ídolo principal en un cue, que está en el pueblo de Zinapéquaro, encima de un cerro, donde parece hoy en día derribado, y decía la gente que esta diosa enviaba las hambres a la tierra”. Leoncio Cabrero interpreta que *Cuerauaperi* es la “Diosa creadora, madre de todos los dioses, diosa de la lluvia y, por lo tanto, de la fertilidad. Ocupaba el lugar de honor entre los dioses de la tierra. Su nombre significaba „Ja que desata el vientre“. A ella se dirigían tanto para los nacimientos como para la muerte. La concepción tarasca de la muerte era como desatarse de este mundo”, véase Anónimo, “Crónicas de América”, *Relación de Michoacán*, Leoncio Cabrero (ed.), Madrid, Promo Libros (Edición especial Dastin Historia), 2003, p. 31.

En el plano jurídico, por ejemplo, es común que el poder Ejecutivo a través de las instituciones y políticas agrarias considere que ha reconocido y titulado los bienes comunales, por su parte, el comunero y el colectivo indígena mantiene su convicción de que, con documentos o sin ellos, la tierra le asiste no sólo por la posesión, sino por *kuerajperi*, es decir, por potestad natural e histórica.

Con la *tséndantsperakua* el pueblo *p'urhépecha* ha sabido sobrevivir, pero es una relación que no deja de ser lastimosa y causa incomodidad. Aún en la actualidad es común escuchar las manifestaciones de intolerancia por parte de legisladores, jueces, magistrados y gobernantes, cuando pretenden ofender señalando que a los “indios” no se les entiende porque se asumen como tales e invocan derechos indígenas cuando les conviene y cuando no es así invocan las leyes del Estado. Una acusación tendenciosa de culpar al “indio” de irracional o conflictivo, cuando la responsabilidad puede estar principalmente en manos del Estado y su Derecho, quien debe resolver y dictar ya una resolución bien motivada y fundada, pero como evaluación y reflexión de su propia conciencia, sobre el reconocimiento, derecho y respeto de la diferencia y la diversidad cultural. Un veredicto que dignifique el proceder de los mejores litigantes, que ante las jurisdicciones de todas las épocas han sabido sostener sus demandas entabladas en el tribunal de la historia: los pueblos indígenas.

Esta situación representa un reto de la sociedad multicultural que debe superarse de manera plural, porque la postura de la *tséndantsperakua*, si bien ha sido o es una estrategia positiva de sobrevivencia indígena, para la sociedad mayoritaria representa un vicio en sus fundamentos de la ética. No podemos continuar con el engaño recíproco; por ejemplo, en los elementos sustantivos acerca de la vida, cuando se dice que la sociedad posmoderna ya ha superado los problemas de los fanatismos o que los representantes de la religión católica piden perdón por las atrocidades históricas cometidas. Todo se escucha muy bien, pero entonces ¿quién y cuándo liberarán a las comunidades indígenas de las prácticas enajenantes que promueven los agentes ajenos? A quién se puede responsabilizar del exterminio de los elementos culturales indígenas, de los fanatismos y la enajenación que padecen las sociedades marginadas. Ese extremo es la *tsikuíndakurhikua* - *el autoengaño, la burla de sí y/o por sí mismo, a partir de la transculturación*⁴⁹² cuando se pierde todo principio

⁴⁹² Término rescatado en el *Diccionario grande...*, *op. cit.*, véase: *engaño*, p. 305.

o valor de identidad y dignidad, circunstancia vigente que ha causado mucho daño al propio pueblo *p'urhépecha*.

Tséndantsperakua como trampa permite el avance de las condiciones de enajenación, el dominio de las religiones en las comunidades indígenas, la desvalorización de la lengua *p'urhépecha*, el desarraigo cultural, las divisiones que promueven los partidos políticos, los conflictos sociales por cargos de representación popular, los conflictos por tierras y por recursos naturales, la delincuencia organizada, la extinción de los conocimientos tradicionales y los saberes indígenas. Son muchos los problemas que amenazan y ponen en agonía a la cultura *p'urhépecha*. He aquí, un exhorto en los debates sobre los retos de la sociedad multicultural para que los buenos principios de la interculturalidad y multiculturalidad, también consideren la importancia de preservar la diversidad cultural, que es la mayor riqueza de la humanidad.

Conclusiones

En este trabajo de investigación, no propiamente se sustenta una propuesta específica sobre el multiculturalismo, que esté configurado y arraigado desde nuestra realidad y contexto local intercultural, porque antes se requiere de elementos que permitan avanzar hacia dicho fin; y esto último es lo que perseguimos, al postular y desarrollar un tema tan particular como *jurhimbekua jingoni jurámukua – gobernanza con armonía comunitaria*. Por eso, en este campo de intercambio de ideas y argumentos, nuestro amparo es la filosofía pluralista del autor Luis Villoro, cuyo enfoque se recoge en los argumentos sobre filosofía la filosofía política y jurídica, así como en filosofía de la cultura, guidas desde las reflexiones del multiculturalismo. Líneas del pensamiento, que nos motivan imaginar que en el mundo de los conocimientos sobre los fenómenos sociales existen alternativas, ya que éstas doctrinas permiten asumir una posición crítica sobre las prescripciones ideológicas tanto particularistas, etnocéntricas, como universalistas pretendidamente abstractas y neutrales. En este sentido crítico, se sintetiza un postulado fundamental, que señala Mario Teodoro Ramírez:

Accedemos a lo universal desde y sólo desde nuestra capacidad de existir en la particularidad – vital, cultural, histórica -que nos ha correspondido; accedemos también a nuestra particularidad desde nuestra irrenunciable y universal – dialógica, crítica, hermenéutica – capacidad de comprender e interrogar nuestra singularidad irremontable.⁴⁹³

Dicha sentencia es acertada, pues en las reflexiones filosóficas no puede existir una ruptura o desvinculación entre lo universal y lo particular, como tampoco entre la modernidad y la tradición. Ello implica considerar que dentro de esa línea que une a ambos vértices de lo universal con lo particular y viceversa, yace una pluralidad de pensamientos, que en consecuencia exige una postura filosófica flexible para considerar dentro de lo particular los pensamientos subalternos que han sido excluidos en el diálogo filosófico. Dicho objetivo no es nada fácil porque la inclusión de los otros pensamientos no es un asunto pragmático o instrumental de una simple integración y consideración de algunos elementos objetivos de la

⁴⁹³ Mario Teodoro Ramírez Cobián, *La razón del otro*. Obra citada. p. 37.

diferencia cultural de las sociedades indígenas, ya que es una cuestión de diálogo, intercambio y armonización de cosmogonías y cosmovisiones a partir de los cuales se fundamentan ciertas formas de pensamiento, vida y tradición.

Es aquí donde se hacen indispensables las propuestas filosóficas que se proponen comprender auténtica y radicalmente el ser del otro, actuar desde, con y junto a él, como aspiración acertada en estos tiempos en que sólo prevalecen las desigualdades, la exclusión, la antidemocracia e injusticia. Ante estas circunstancias, apelamos la buena voluntad que pueda tener la propia filosofía hegemónica, ante el exhorto crítico por una filosofía plural de la “otredad”, que es defendido por el autor Luis Villoro, quien sostiene:

Sólo un pensamiento racional reformulado puede permitirnos cuestionar críticamente el falso reconocimiento del otro, de su negación y destrucción, la razón, como medio para cuestionar las formas inadecuadas de relación (o de ausencia de relación) con el otro. Que contribuya a su superación, esto es, a la construcción de nuevas formas de interrelación humana; desde un nuevo entendimiento, de una nueva política de la comunidad con mediación y diálogo (entre lo mismo y lo otro, entre la experiencia y el pensamiento, entre lo actual y lo posible, a fin de que nuestra comprensión y nuestra acción sean viables y adquieran por esta relación sentido y verdad).⁴⁹⁴

Una disposición así representa la esperanza para el reconocimiento de la diversidad cultural, para la coexistencia plural de pensamientos y el respeto de la igual dignidad de todas las personas y comunidades excluidas en la “sociedad moderna”. De esta manera, el autor en referencia señala que la función de la razón es, en principio, negativa (indirecta). Ella cuestiona las formas inadecuadas de relación (o de ausencia de relación) con el otro y no se conforma con apuntar hacia lo que serían las formas adecuadas y auténticas de esa relación; pues busca, además, mediante el ejercicio de una razón crítico-vital prácticamente orientada, explicar y denunciar las formas inválidas de la relación con el otro y contribuir a su superación, esto es, a la construcción de nuevas formas de interrelación humana.

Luis Villoro reflexiona, que la razón es lo que nos permite pasar del reconocimiento del otro a la constitución, con él, de una nueva relación, de un nuevo entendimiento, de una nueva comunidad. Es lo que nos permite pasar de una ética de la alteridad, del amor al otro,

⁴⁹⁴ *Ibíd.* P. 42.

a una política de la comunidad, de la praxis liberada. Pues la razón es la única que puede llevar a cabo la mediación, el diálogo, entre lo mismo y lo otro, entre la experiencia y el pensamiento, entre lo actual y lo posible, a fin de que nuestra comprensión y nuestra acción sean viables y adquieran por esta relación sentido y verdad.

Vislumbrando esta posibilidad, de la voluntad de una reformulación crítica de la razón sensible al otro y sensible a la razón del otro, es que nos hemos propuesto postular elementos y premisas necesarias que apoyen este planteamiento de la filosofía de la “otredad”, bajo las siguientes propuestas: en el capítulo primero nos ocupamos a cuestionar, reflexionar y proponer la necesidad de enfrentar las verdades de las historias diferentes de los pueblos y culturas, de la necesidad de entablar una real relación, de renegociar los intereses o por lo menos las aspiraciones actuales, mediadas por un diálogo y explicación franca sobre los proyectos de sociedad y las perspectivas sobre el devenir de la humanidad, por los cuales brutalmente sucumbieron y siguen deponiéndose dioses y pueblos enteros en la historia de América. Considerando que es asunto de medida, realizar una autocrítica sobre las justificaciones para la dominación. ¿A quién le corresponde eso?

Resulta revolucionaria la idea de que sea el propio pensamiento moderno el que realice dicha autoreflexión para rectificar y permitir, sin renunciar a sus logros, el retorno a la consideración de lo olvidado y lo negado por él. Restableciendo con el ejercicio de una razón crítica prudente, curada de egolatría, los valores arcanos de la tradición, de la relación con la naturaleza, de la cultura y del sentido ético y comunitario de la vida humana. Para ello, las partes convergentes tienen mucha tarea. Pues ante la aspiración por una nueva relación y la superación de las distopías y las desigualdades, éstas no se lograrán de manera mecánica e inmediata, pues no se trata de un asunto procedimental como ya lo hemos señalado. De esta manera, para caminar con certezas hacia dicho objetivo, se hace necesario, por lo menos, en el campo de la filosofía jurídica y política que nos ocupa, transitar en cuatro fases de reflexión, autocrítica e innovación de los pensamientos: la reflexión filosófica y/o cosmogónica interna de las partes, desde sus experiencias vividas y su tradición cultural; la reconstrucción e innovación de los conocimientos y valores, que son los puntos de partida de cada pueblo-nación, desde lo propio. Así como el intercambio de los principios, valores y conocimientos convergentes hacia la razón sensible, el diálogo y la negociación hacia los objetivos de la nueva comunidad multicultural.

Pensando en esta propuesta, es como hemos desarrollado nuestro trabajo de investigación. Respecto a la primera fase: la reflexión filosófica y/o cosmogónica interna de las partes, desde sus experiencias vividas y su tradición cultural. Proponemos que al pensamiento occidental le corresponde reflexionar sobre sus valores en que se sustentan las formas de vida moderna. Específicamente en el tema de la filosofía política, revisando si los fundamentos del Estado moderno y, en sí, la operatividad de esa forma de organización política responden a los buenos principios de la democracia, justicia y pluralidad. De igual manera, en la filosofía jurídica, cuestionándose si los fundamentos del Derecho hegemónico estatalista son vigentes y operativos ante las reivindicaciones de derechos específicos y compartidos en la heterogeneidad cultural, y si responden a las nuevas exigencias de la sociedad multicultural.

Es aquí, donde son aplicables todos los enfoques importantes sobre la doctrina del multiculturalismo y de la filosofía de la cultura, también aquellas corrientes de la filosofía jurídica como los derechos humanos (principalmente las posturas que se encaminan hacia la pluriculturalidad) y el pluralismo jurídico. Sería aún más interesante, si se adopta nuestra propuesta de que esta reflexión sobre lo político y jurídico, que sea incluyente y haga participar a las otras formas de pensamiento normativos y políticos culturalmente diferentes, como son las concepciones y prácticas de los pueblos originarios de México y de toda América.

Pero en dichas reflexiones será necesario una autocrítica y recapitación de las partes, sobre las condiciones difíciles de relación o ausencia de relación que han imperado en el curso de la historia, entre el Estado, la sociedad mayoritaria y los pueblos originarios. Es decir, se requiere de la necesaria superación de las relaciones de engaño, imitación y antagonismo. Es por ello que en la parte final de nuestro trabajo, nos empeñamos desarrollar el sustantivo *tséndantsperakua* que, en lengua *p'urhépecha*, nos brinda la idea de *aquel acto o ejercicio de engaño mutuo*. Y bajo dicho concepto nos interrogamos ¿realmente el *p'urhépecha* cree y comprende la religión católica y otras que no le son propias? ¿Asimilará y entenderá las leyes y las estructuras de gobierno del Estado, bajos los cuales está sujeto? ¿Hasta qué medida o alcance lo hace en su conciencia y conveniencia? O ¿será que su obediencia ha sido una mera imitación y actitud de engaño al otro en el transcurso del tiempo?

Como se observa, la acción de engaño e imitación se convierte en antagonismo y viene impregnado principalmente desde las sociedades dominantes de cada época. Las culturas dominantes tienen mayor responsabilidad, se demuestra desde la historia de México, cómo no sólo han engañado a los pueblos originarios, sino que han sido desleales también a sus propios proyectos de nación. Subordinándose a las metrópolis de poder europeos o norteamericanos según intereses y han imitado la instauración de un Estado-moderno con principios e ideas modernas de las doctrinas peninsulares, anglosajonas y germánicas con religiones ajenas, ética, política y derecho de fundamentaciones no propias de nuestra realidad y pensamiento multicultural. Por ello es vigente y novedoso el planteamiento de una filosofía para la descolonización y para la búsqueda de lo propio, para superar esas imitaciones y engaños.

De esta manera, con el objetivo de aportar lo propio en la reflexiones, es que nos hemos permitido postular el tema *jurhimbekua jingoni jurámukua – gobernanza con armonía comunitaria*. Por un lado, como ejercicio de autoreflexión de la propia cosmogonía *p'urhépecha*, a fin de valorar la vigencia o no de su estructura de pensamiento político-normativo; y, por el otro, con el objetivo de mostrar ante la filosofía jurídica y política dominante, la pervivencia de las concepciones y prácticas culturales diferentes en los temas de organización, gobernación y normatividad, a partir de los cuales se pueden intercambiar ideas sobre la democracia (liberal, republicana y comunitaria indígena), sobre las formas de gobierno (estatal e indígenas), sobre el Derecho (estatal y la normatividad indígena de tradición oral y vivencial *jurámukata*), sobre los principios universales como el derecho a la libre determinación y a la autonomía (soberanía estatal y autogobierno indígena) y sobre los valores de los Derechos Humanos (sus límites frente a los valores de concepción cultura indígena).

Estos son los temas principales que nos ocupan dentro de este trabajo y, como lo plasmamos en la introducción, asumiendo una posición intercultural y con cierta humildad al reconocer que el pensamiento indígena tiene una enorme desventaja, toda vez que no tiene la misma sistematización académica y rigurosa como el occidental porque es de una cultura bajo dominación de una minoría que con dificultades mantiene sus conocimientos en la tradición oral y vivencial.

Es por eso que entre el capítulo primero y segundo se postulan las visiones culturales diferentes sobre el pensamiento normativo y político para el diálogo intercultural. En el primero, aparecen los elementos filosóficos del pensamiento occidental y en el segundo, los elementos cosmogónicos de la cultura *p'urhépecha*. Para ello, en el capítulo segundo, se desarrolla el análisis y reflexión sobre los contenidos de los valores indígenas, a través del planteamiento de la hipótesis sobre el esquema del pensamiento político-normativo de la nación *p'urhépecha*, con la cual se demuestra que la normatividad social y política de la cultura *p'urhépecha* encuentra sus fundamentos en las cuatro esferas que conforman dicho esquema de pensamiento *p'urhépecha*: 1) *surukua*, la esfera ideológica de la tradición, 2) *wandáskukua*, la esfera cognitiva, 3) *iréchekua*, la esfera político-social, y 4) *jurámukata*, la esfera normativa.

Con el desarrollo de dicho planteamiento, se da cuenta que el concepto *jurhimbekua* es el principio rector de carácter ideológico que, desde el orden cognitivo, determina y guía el orden socio-político, específicamente en el ámbito de la organización, forma de gobierno y normatividad de la nación *p'urhépecha*; ámbito que se estudia detalladamente bajo el concepto *jurámukua – gobernanza*.

En la *jurámukua* (gobernanza que se despliega en los contextos local-comunitario, regional y nacional indígena) se entiende que las normas de interés público, que guían los beneficios y las aspiraciones colectivas, tanto de la vida interna de esta nación y su relación con el exterior, son dirigidas a través del principio rector *jurhimbekua* y sus valores. Dichos valores se identifican bajo la denominación *jurhimbekuecha - guías de la vida comunitaria*. En esta esfera práctica de la *jurámukua*, las *jurhimbekuecha* son aquellos valores de carácter político, como *sésikua jatsini* el valor de la legitimidad en la representación en la participación, en la designación y nombramientos; *jarhóajperakua* el valor de la solidaridad y reciprocidad en la determinación de las acciones en el reparto de los beneficios y en la organización y en los objetivos de trabajo en comunidad. *Janhánharperakua* el valor del reconocimiento y respeto, en el acatamiento y práctica de los acuerdos emanados de las asambleas y de las instituciones internas de ejercicio de la autoridad y gobierno; *marhóatspekua* el valor de la contribución (el servicio) como realización personal ciudadana y aportación a la comunidad; así como *irétiikua* es el valor de la responsabilidad por la pertenencia a la comunidad de cultura, por citar algunos ejemplos.

Jurhimbekuecha son los valores y criterios normativos que permiten orientar, rectificar y enderezar las prescripciones sujetas a los cambios y problemas sociales, conforme los intereses y beneficios de la tradición. Lo que conviene y no conviene a la comunidad está determinado con *jurhimbekua*. Así, la expresión *jurhimbekua jingoni jurámukua* nos indica la idea y exigencia de ejercicio y mantenimiento de una organización, gobernanza y normatividad con armonía (rectitud, perfección, honestidad, legitimidad, moralidad, sabiduría, reciprocidad, etc.). Una aspiración e ideal universalizable que parte desde la visión particular del pueblo *p'urhépecha*.

En la segunda fase de esta propuesta está la reconstrucción e innovación de los conocimientos y valores, que son los puntos de partida de cada nación (desde lo propio). Nos referimos a las concepciones sustantivas y subjetivas que yacen en la individualidad y colectividad de cada cultura. Los principios, fundamentos, cosmovisiones, realidades e intereses propios y pluriculturales. Una tarea de reflexionar y revalorar lo propio con una postura crítica, aspirando hacia la innovación para sí y para con el “otro”. Por lo menos, en los planos de la ética, filosofía política y jurídica (para la diversidad), temas que nos ocupan aquí. De esta manera, para el caso del pensamiento occidental, se trata de una innovación, reto que ya lleva cierta ventaja, hacia un rumbo interesante cuando observamos que las corrientes como filosofía de la cultura, multiculturalismo y el pensamiento jurídico de los Derechos Humanos proveen de forma analítica y metodológica sus bases filosóficas a seguir.

Por ejemplo, nos parece interesante la filosofía pluralista de Luis Villoro cuando propone realizar las reflexiones a partir de los cuatro estadios para comprender la otredad: el “interpersonal” que propone partir desde la experiencia personal de la intersubjetividad, el otro yo, el tú; el “intercultural”, el otro humano que pertenece a “otra cultura”, abrazando la alteridad en y con sentido estructural y socio-histórico. El “metafísico”, el otro absoluto, lo divino o lo sagrado; y el de la “praxis social”, los otros, la pluralidad, la comunidad humana. Donde se medía la pura relación de exterioridad y exclusión entre el yo y el otro, entre la conciencia y el mundo, entre lo humano y lo divino, en fin, entre modernidad y tradición. Una propuesta universal, aplicable a toda individualidad y colectividad de la cultura que sea en el mundo.

A diferencia de la filosofía occidental, para los pueblos indígenas corresponde el trabajo de reconstrucción de sus conocimientos y valores, y participar en dichas reflexiones

que se propone la filosofía pluralista. La pregunta es ¿estos también tendrán el mismo interés? Consideramos que sí, aunque ya lo hemos dicho, no están en las mismas condiciones, por eso hemos propuesto y desarrollado este trabajo para aportar una pequeña contribución hacia dicho fin. Por eso comenzamos interrogándonos ¿hacia dónde se encaminarán las reflexiones de los pueblos *P'urhépecha*, *Nahua*, *Hñahñú-Otomí*, *Jñatjo-Mazahua* y *Pirinda-Matlazinca*? Ante las circunstancias de segregación, marginación y exclusión histórica por la sociedad mayoritaria, su política, su Estado y su Derecho, así como ante las nuevas circunstancias sociales y económicas de la globalización.

Conscientes que por ahora no lograremos responder a tan profunda y extensa preocupación, y por lo menos al abordar algunos conocimientos de lo social, de la cultura *p'urhépecha*, hemos caído en cuenta que, para reflexionar sobre dichos estadios (el interpersonal, intercultural, metafísico y de la praxis social, que propone Luis Villoro) en las sociedades indígenas se tiene otro trabajo previo, que ha comenzado por la dificultad de enfrentar, liberarse y superar la autoimagen peyorativa que se le ha inculcado, impuesta e interiorizada por la razón colonialista.

Se trata de la liberación de esa condición acusatoria y del trato de no “sujetos racionales”, de poseer cosmogonía y no filosofía, de desarrollar conocimientos tradicionales pero no ciencia, de ser premodernos y no modernos, de asociarse y organizarse arbitrariamente y no con democracia, de ejercer usos y costumbres y no auténtico Derecho, de tener igual dignidad formal en la ética pero no en la realidad, etc. De esta manera, no es posible superar con facilidad, las posiciones ideológicas, las relaciones de subordinación y las reglas de control social impuestas de manera sistemática desde la colonización.

A fin de contribuir hacia dicho objetivo de superación proponemos que las comunidades descendientes de las culturas originarias deben comenzar con la obra de reconstrucción de sus valores y conocimientos, desde lo otro absoluto, lo divino o lo sagrado. Desde la sabiduría mítica y cosmogónica que fundamentaron sus civilizaciones en el pasado, y que, como reminiscencias han permitido la sobrevivencia y resistencia de dichos pueblos originarios; además, considerando los elementos externos provistos por el pensamiento, la vida y formas de convivencia de la sociedad occidental, muchos de los cuales han sido apropiados por dichas culturas indígenas en el devenir histórico de su sobrevivencia, como la religión católica principalmente, las formas de organización comunitaristas (desde las antiguas

repúblicas de indios), el litigio y empleo de las leyes estatales para la defensa de sus derechos territoriales, etc.

Los aspectos anteriores son algunos de los elementos que desarrollamos en este trabajo, al abordar el concepto *jurhimbekua* como principio rector de los valores cognitivos del pensamiento político-normativo *p'urhépecha*, el concepto *jurámukua* como el orden práctico de la gobernanza y el concepto *jurámukata* como el orden práctico de la normatividad de la cultura *p'urhépecha*, a fin de reconstruir bajo un ejercicio intelectual los aspectos prácticos y vivenciales que se ejercen en la vida cotidiana indígena. Partiendo de las aproximaciones sobre los valores ideológicos y prácticos, los elementos para la explicación de los “usos y costumbres”; así como las ideas y aspiraciones que se persigue con las nociones como *sési irekua* – *saber o buen vivir*, como propósito de *jurámukua*. Sólo algunos planteamientos iniciales que sirven para comenzar con la reconstrucción de los conocimientos indígenas, es decir, como punto de partida para la aportación de ideas sobre lo político y normativo desde lo propio.

La tercera fase de esta propuesta consiste en el intercambio de los principios, valores y conocimientos convergentes hacia la razón sensible. Logrados algunos avances en las dos primeras fases, vendría el intercambio. Para ello, se requieren los espacios de diálogo y el académico es uno de los fundamentales, ya que a través de la docencia e investigación se puede entablar el diálogo de saberes e intercambio de técnicas, artes y conocimientos hacia una construcción del conocimiento con juicios de valor plurales, asumiéndose la realidad multicultural y la importancia de los postulados del pluralismo epistemológico. Otros espacios son los políticos (legislativos, electorales, de consulta y participación) para la toma de decisiones en las definiciones legislativas, administrativas y de políticas públicas a implementarse para la atención del fenómeno de la diversidad cultural (educación, salud, tenencia de la tierra, medio ambiente, etc.). En este sentido, también encontramos los espacios jurisdiccionales (poder judicial federal, estatal y sus tribunales) para determinar los mecanismos de armonización y coexistencia de los sistemas normativos (estatal e indígenas), para analizar e intercambiar las concepciones sobre los principios y valores, tanto de los derechos humanos, como de las culturas indígenas, hacia la interpretación intercultural de los mismos en la procuración e impartición de justicia; y en muchos otros espacios para los temas culturales, económicos, ambientales y generacionales, etc.

De esta manera, ante la interrogante ¿qué elementos de carácter político y normativos debe compartir el pueblo *p'urhépecha*, como conocimientos y prácticas? Es entonces que nos propusimos analizar y mostrar, cuáles son los principios y valores de la “democracia comunitaria *p'urhépecha*”. En el capítulo tercero, dedicamos subtítulos especiales sobre la organización e instituciones de la gobernanza comunal, las estructuras comunitarias de gobierno, las instancias de participación como la asamblea comunitaria, el gobierno de los bienes agrarios, de lo civil, de los barrios, del ámbito religioso y los órganos de prevención y mediación de conflictos en la comunidad *p'urhépecha*.

Para justificar lo anterior, dentro del capítulo cuarto desarrollamos la tesis específica sobre *jurámukata – la normatividad de tradición oral y vivencial*, el cual se conforma por un conjunto de normas de carácter sustantivo llamados *jurámukatecha* (primer apartado) y por otro conjunto de normas de carácter procedimental llamadas *jurámutspekuecha* (segundo apartado). Por último, a manera de conclusiones y propuestas se expone la problematización de la pluralidad normativa en la multiculturalidad (tercer apartado). Es aquí donde se analiza la relación entre el Derecho estatal y la normatividad indígena. Confirmándose por nosotros con las observaciones particulares y aclaraciones pertinentes, lo que planteó Augusto Williemssen al definir la noción de “derecho indígena”:

El derecho indígena no es un derecho basado en la costumbre, tal y como se ha intentado demostrar. Tampoco es un derecho desarticulado compuesto de la práctica de algunas normas sobrevivientes, es decir, sin institucionalidad social. El derecho indígena es un sistema jurídico, un “derecho propio”, con sus principios morales y filosóficos, con instituciones, códigos, como cualquier otro sistema jurídico mundial, es otro sistema de derecho diferente al positivo que nos rige; existen tantos sistemas jurídicos, como sociedades culturalmente distintas en el mundo, y las ciencias jurídicas hasta ahora sólo reconocen cinco de ellos.⁴⁹⁵

Confirmación que hacemos, bajo las siguientes condiciones que también se cuestiona el autor Francisco López Bárcenas:

⁴⁹⁵ Augusto Williemssen Díaz. *Derechos Indígenas y Derechos Humanos. Informe sobre la situación de los Derechos Humanos por las Naciones Unidas, Nueva York, EEUU, 1987, archivo del IIDH. P. 123.*

... lo que hay que cuestionar, es si ese sistema de normas puede denominarse derecho de acuerdo con los conceptos y categorías analíticas de las teorías del derecho, en el estado que esta se encuentra ahora, o si necesita reformulaciones a partir de la realidad aportada por los pueblos indígenas, con lo cual se vería enriquecida, que es el sentido con que puede verse la multiculturalidad, desde una postura optimista. Otra cuestión a resolver son las características normativas de los sistemas normativos indígenas, y qué nos dicen las teorías del derecho sobre ellas, y una tercera, si es necesario hablar de derecho indígena para que las teorías del derecho acepten a los sistemas normativos indígenas como tal, o es preferible crear la propia teoría del derecho indígena. Responder a estas tres cuestiones implica abandonar la ceguera jurídica y abrir los ojos a otras realidades.⁴⁹⁶

A nuestro juicio *jurámukata p'urhépecha* es algo muy particular y diferente que la idea de Derecho estatal, pero como ambos persiguen los mismos fines prácticos, aunque con fundamentos culturales e ideológicos diferentes, es ahí donde *jurámukata* podría llamarse también "derecho", no con los mismos conceptos y categorías analíticas de las teorías del derecho porque *jurámukata* tiene los propios. Más bien, al llamarlo "derecho indígena" efectivamente sería para entablar el diálogo sobre el pluralismo normativo, en el que ambos sistemas (estatal e indígena) realicen sus reformulaciones a partir de la realidad y experiencia aportada por el otro, con lo cual se vería enriquecida una propuesta de pluralismo normativo, que es el sentido con que puede verse la multiculturalidad desde una postura optimista, como lo dice Francisco López Bárcenas.

Sobre la segunda cuestión, aquí postulamos las características normativas de *jurámukata* y tratamos de explicar sus fundamentos, su desarrollo ideológico y práctico, su creación y recreación, los objetivos que persigue, las áreas que regula, las instituciones que coadyuvan a su observancia, etc. Al respecto ¿qué nos dicen las teorías del derecho sobre ellas? Es asunto de diálogo e intercambio de ideas de ambos sistemas. He aquí una propuesta particular como inicio de este reto.

Respecto de la tercera cuestión, sobre si es necesario hablar de derecho indígena para que las teorías del derecho acepten a los sistemas normativos indígenas como tales o es preferible crear la propia teoría del derecho indígena. Consideramos que la denominación

⁴⁹⁶ Francisco López Bárcenas. "Ensayo sobre la ceguera jurídica. Las teorías jurídicas y el derecho entre los *ñuú savi*". En Correas, Oscar. Coordinador, *Pluralismo Jurídico. Otros horizontes*. Colección Derecho y Sociedad, Coedición CEIICH-UNAM/CONACYT/Ediciones Coyoacán, 2007. Pp. 220.

derecho indígena, en este caso a *jurámukata p'urhépecha*, no bastará para que la teoría del derecho estatal, acepte esta propuesta como tal; por lo tanto, también se hace necesario y preferible crear la propia teoría de *jurámukata* en particular, así como la propia teoría del pluralismo normativo en general para estar en condiciones de dialogar, intercambiar y fundamentar la visión indígena de la normatividad; sin dejar de plantear el reto hacia el diálogo intercultural para que se reconozca la existencia y convivencia de la pluralidad normativa, que es evidente y real en la sociedad multicultural mexicana y latinoamericana. Para ello, efectivamente como lo dice el autor en referencia, debemos abandonar la ceguera jurídica y abrir los ojos a otras realidades.

En la cuarta fase de la propuesta, sobre el diálogo y la negociación hacia los objetivos de la nueva comunidad multicultural, tomando en consideración todo lo anterior, el tema fundamental de dicho diálogo y negociación, es el derecho universal de la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas. Es por eso, en el capítulo tercero abordamos el concepto *jurámukua*, como modelo para la libre determinación y autonomía;⁴⁹⁷ y el concepto *jurámukurhikua* como principio de autogobierno. Con ejemplos reales de reivindicación, como el proyecto de autonomía de Cherán; en donde se explican los elementos vigentes de la normatividad interna, mecanismos, instancias y procedimientos de organización y participación política, los valores morales y políticos y la estructura del nuevo gobierno comunal-municipal “por usos y costumbres”.

También nos permitimos interpretar las nuevas disposiciones del artículo 3º de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo, el cual establece el derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, en un marco constitucional de autonomía, en los ámbitos comunal, regional y nacional indígenas. En dicho esfuerzo de interpretación jurídica y política, también presentamos nuestro análisis de las diversas tipologías de las minorías (pueblos, comunidades, etnias y otras formas de diversidad cultural) y la operatividad de sus derechos. Proponiendo cómo a partir del reconocimiento de los pueblos *P'urhépecha*, *Nahua*, *Hñahñú-Otomí*, *Jñatjo-Mazahua* y

⁴⁹⁷ El derecho a la libre determinación y a la autonomía, como la capacidad de los pueblos indígenas para determinar libremente su condición política, social, económica y cultural de acuerdo a sus intereses dentro del marco del derecho internacional y de los Estados. Véase, artículos 3º. y 4º. de la *Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Asamblea General y Consejo de Derechos Humanos de la ONU, 13 de septiembre de 2007.

Pirinda-Matlazinca de Michoacán, se pueden configurar las autonomías comunales y regionales.

Por ahora, la libre determinación en la vía de la autonomía (frente a la soberanía), es el que se ha estipulado como derecho colectivo en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, y para el caso local, en el artículo 3º de la Constitución del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo, a favor de los pueblos indígenas. Un planteamiento jurídico y político, que no está libre de dificultades para su instrumentación y operatividad práctica, por lo que, nuestra mirada no debe bajar, por un lado, en los seguimientos de la reforma del Estado, y por el otro, en la potencialidad de nuestras ideas, prácticas y realidades, que en muchos momentos comienzan a superar al Estado y su Derecho; por lo que, es necesario y urgente formular los planteamientos, que nos dirijan hacia los nuevos horizontes democráticos de los pueblos y desde la multiculturalidad.

De esta manera, concentrando las múltiples concepciones culturales sobre la organización política y la normatividad, podremos ir flexibilizando las bases de la filosofía jurídica y política hacia el pluralismo normativo, político y epistemológico. Con la presuposición *jurhimbekua jingoni jurámukua – gobernanza con armonía comunitaria*, esperamos haber fijado algunas premisas desde el contexto local en que se desarrolla, posiblemente para ir vislumbrando una fundamentación y ejercicio particular de la libre determinación a través de la autonomía, desde y a partir de los intereses, condiciones y circunstancias propias del pueblo *p'urhépecha*; y de esta forma evitemos insistir o desear aplicar fórmulas, modelos e ideas jurídicas y políticas posiblemente no compatibles o diferentes a las verdaderas aspiraciones de los pueblos originarios.

Bibliografía

- Aguilera De Prat, Cesáreo R. *Nacionalismo y Autonomías*. Editorial PPU, Barcelona 1993.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Formas de gobierno indígena*. Instituto Nacional Indigenista INI, México, 1981.
- Aja, Eliseo. *El Estado Autonómico: federalismo y hechos diferenciales*. Alianza Editorial, Madrid 1999.
- Álvaro Ochoa y Gerardo Sánchez Díaz (editores), *Relaciones y memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581*, Morelia, UMSNH, Ayuntamiento de Morelia, 1985.
- Ansuátegui Roig, Francisco J. *Una discusión sobre Derechos Colectivos*. Debates del Instituto Bartolomé de las Casas, no. 1. Universidad Carlos III de Madrid, ed. Dykinson, S.L. Madrid, 2001.
- Bilbeny, Norbert. *Por una causa común, ética para la diversidad*, 1ª. ed., Gedisa ed., Barcelona, España, octubre de 2002.
- Bobbio, Norberto. *Teoría General del Derecho*, Madrid, Debates, 1993.
- Borello, G. Raúl. *Introducción al Derecho y al Pluralismo Jurídico*. Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Rosario. Argentina 2002.
- Borello, Raúl G. *Introducción al Derecho y al Pluralismo Jurídico*. Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Rosario. Argentina. Año 2002.
- Boyd, Maurice. *Tarascan myths and legends: A rich and imaginative history of the tarascans*. Christian University Press, Texas, 1969.
- Breton Roland. *Les Ethnies, Presses Universitaires de Frances*, París, 1981
- Brigitte Boehm de Lameiras (coord.) *El municipio en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987.
- Cabedo Mallol, Vicente y otros. *Análisis de las Constituciones Políticas Latinoamericanas. Regulación Constitucional de Derecho Indígena en Iberoamérica*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. 2002.
- Cabrero Fernández, Leoncio. *Crónicas de América. Anónimo, Relación de Michoacán*. Dastin Historia. Madrid España 2003. Edición especial. Promo libros, S.A de C.V.

- Capotorti, Francesco. *Study on the Rights of Persons belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*. United Nations /Centre for Human Rights, New York. 1991.
- Carrillo Cázares, Alberto. *Partidos y padrones del Obispado de Michoacán 1680-1685*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
- Cassirer, Ernst, *Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires, 1951.
- Castells, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. II. México, siglo XXI, 1999.
- Cazes, Daniel, *El pueblo matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan y su lengua*. Acta antropológica, V. III, México, ENAH, No. 2, 1967.
- Chávez Cervantes, Felipe. *Diccionario de la Lengua Michhuaque*. Ediciones Palenque, Morevallado Editores. Morelia, Mich. 2009.
- Constant, Benjamín. *De la libertad chez les modernes*, Librairie Generale Francaise, París, 1980. Traducción castellana en edición de J.C. Rey, Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963, con el título *Liberalismo y Democracia*.
- *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Decreto de Reforma Publicada en el Diario Oficial de la Federación, 14 de agosto de 2001.
- *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo*. 2015.
- *Convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo de las Naciones Unidas*. Asamblea General de la ONU 1989.
- Correas, Oscar. Coordinador, *Pluralismo Jurídico. Otros horizontes*. Colección Derecho y Sociedad, Coedición CEIICH-UNAM/CONACYT/Ediciones Coyoacán, 2007, páginas 326.
- Correas, Oscar. *Pluralismo Jurídico, alternatividad y derecho indígena*. Fontamara, México DF. 2003.
- Cortés Máximo, Juan Carlos. *De repúblicas de indios a ayuntamientos constitucionales: pueblos sujetos y cabeceras de Michoacán, 1740-1831*. IIH-UMSNH, 2012.
- Covarrubias Dueñas, José de Jesús. *La autonomía municipal en México*, Ed. Porrúa, México 1998.

- Cristecu, A., *Le droit à l'autodetermination: développement historique et actuel sur la base des instruments des Nations Unies*. Nueva York, Naciones Unidas, 1981.
- *Crítica Jurídica, revista latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, nº 14, UNAM, México, 1994.
- Cuevas Gayosso, José Luis. *Costumbre Jurídica*, Facultad de Derecho de la Universidad Veracruzana, primera edición 2013. Páginas 161.
- Dancy, Jonhatan. *Introducción a la epistemología contemporánea*. Traducido por José Luis Prades Celma, ed. Tecnos, Madrid, 1993.
- De Alcalá, Jerónimo, *Relación de las Ceremonias y Ritos y Población y Gobierno de los Indios de la Provincia de Michoacán*. 1541. Transcripción del texto original. Moisés Franco Mendoza. Coordinador de edición y estudios. Colegio de Michoacán A.C. Gobierno del Estado de Michoacán. Año 2000.
- De la Cueva, Mario. *El constitucionalismo a mediados del siglo XIX*, Tomo II, México, UNAM, 1957.
- De Medina Plaza, Juan, Fray. *Diálogos sobre naturaleza*. Traducción: Márquez Joaquín, Pedro. Fideicomiso Teixidor, el Colegio de Michoacán A.C. 1998.
- De Quiroga, Vasco. *Información en Derecho*. Edición de Paz Serrano Gassent, Madrid 1992.
- *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. ONU, Asamblea General, 13 de septiembre de 2007.
- *Declaración de los Derechos de las Personas pertenecientes a Minorías Étnicas o Nacionales, Lingüísticas o Religiosas*. Asamblea General, ONU, 18 de diciembre de 1992.
- *Decreto de Reforma Constitucional de los Artículos 2º y otros, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Publicado en el Diario Oficial de la Federación, de fecha 14 de agosto de 2001.
- *Decreto de Reforma Constitucional en Materia Indígena*. Publicado en el Periódico Oficial del Estado de Michoacán de Ocampo, de fecha 16 de marzo de 2012.
- *Decreto de Reforma Constitucional en Materia Judicial*. Publicado en el Periódico Oficial del Estado, el día 23 de mayo del 2006.

- *Decreto de Reforma de la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Michoacán*, publicado en el Periódico Oficial, de fecha 15 de febrero de 2007.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México, Ed. Porrúa. 21ª Edición 1994.
- Díaz Polanco, Héctor. *Autonomía Regional: La libre determinación de los pueblos indios*. Siglo XXI-UNAM, 1991.
- *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*. Tomo I, Español -Tarasco, edición, introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren. Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, 1991.
- *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*. Tomo II, Tarasco-Español, edición, introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren. Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, 1991.
- Dussel, Enrique, *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Colección Academia, No. 1, Plural Editores-Facultad de Humanidades UMSA, La Paz, Bolivia, 1994.
- Dworkin, Ronald M., *Taking Rights Seriously* (Londres, 1977), traducción al castellano *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel. S.A. 1995.
- *Expediente SUP_JDC-9167/2011. Juicio para la protección de los Derechos Político-electtorales del Ciudadano*. Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. 2 de Noviembre de 2011.
- Fabián Ruiz, José. *Etnias michoacanas. Mazahua, Otomí, Pirinea, Nahuatl, Purépecha*. Morelia, Casa Natal de Morelos, 2002.
- Felipe Cruz, Celerino. *Desarrollo Jurídico y Sistema de Protección de los Derechos de las Minorías Nacional en Europa*. Universidad Carlos III de Madrid. Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas". Julio 2003.
- Felipe Cruz, Celerino. *Manual de la Estructura y Organización del Nuevo Gobierno de Cherán. Jurámukua kantsákateri erójtakuecha*. Diciembre de 2011. Documento inédito.
- Felipe Cruz, Celerino. *Situación jurídica de las comunidades indígenas en el régimen agrario mexicano*. Tesis de licenciatura, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UMSNH, año 2000.

- Franco Mendoza, Moisés. *Maturino Gilberti, traductor*. Diálogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan. Fray Maturino Gilberti., tesis doctoral, UNAM, 2008.
- Franco Mendoza, Moisés. *Siruki*. La tradición entre los *p'urhépecha*. En *Relaciones. Estudio de Historia y Sociedad*. No. 59, Revista Trimestral, Colegio de Michoacán. Verano de 1994.
- Freire, Paulo, *Pedagogía de la tolerancia*. FCE, CREFAL., 1ª. ed. 2007, organización y notas de Ana María Araujo Freire. Traducción Mario Morales Castro.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Tomo II, Salamanca, Sígueme, 1992.
- Gilberti, Maturino, *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, transcripción paleográfica de Agustín Jacinto Zavala. México, el Colegio de Michoacán – Fideicomiso Texidor, 1997.
- Gómez Bravo, Lucas, *Uandakua Uénakua P'urhepecha Jimbo - Intraducción al Idioma P'urhépecha*. Centro de Investigaciones de la Cultura *P'urhépecha*. UMSNH. 2001.
- Gómez, Magdalena, "La pluralidad jurídica: ¿principio o sistema?". Revista *Memorias de pluralismo jurídico*, UNAM, 2008.
- Gortaire Iturralde, Alfonso, *Santa Fe, presencia etnológica de un pueblo hospital*. Editorial Aby-Yala. Segunda Edición. Quito Ecuador 1999. Centro Cultural "Ueamu" A.C. Hospital Pueblo Santa Fe de la Laguna, Michoacán, México.
- Gross Espiell, H., *Le droit a l' autodetrmination: application des resolutions de l'Organisation des Nations Unies*. Nueva York, Naciones Unidas, 1979.
- Guadalupe Hernández Dimas y Fernando Nava. *Jánhaskapani juchari anapu jimpo – el caminar hacia el conocimiento de nuestra lengua p'urhépecha*. UIIM, Morelia, México, 2005.
- Hart, H.L.A. *El Concepto de Derecho*. Segunda edición, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1995.
- Held, David. *La Democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Hernández Núñez, Abigail. *La fuerza de la costumbre, sistema de cargos en la mixteca oaxaqueña*. Red_Es, Tejiendo la Utopía y COAPI A.C. Primera edición, México D.F. 2004. Páginas 117

- Hobbes, Tomas. *Leviatán*, edición preparada por Moya y Escohotado, 2ª ed., Editora Nacional, Madrid, 1980.
- Hoekema Andrés, “Hacia un pluralismo formal de tipo igualitario en América Indígena”. Revista de *Pluralismo Jurídico*, números 1-2, enero – junio, México 1998.
- Humboldt, Wilhem Von. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. (1836), Anthropos, Col. Autores, Textos y Temas Lingüísticos. Trad. Ana Agud. Madrid, 1990.
- Ilaquiche Licta, Raúl. *Pluralismo Jurídico y Administración de Justicia Indígena en Ecuador*. Ecuatorunari, INDESIC, Quito Ecuador 2004. Páginas 123
- Jacinto Zavala, Agustín. Editor. *La utopía de la lengua p'urhépecha*. El Colegio de Michoacán. Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor. Zamora Michoacán. 2010.
- Jacinto Zavala, Agustín. *Mitología y Modernización*. El COLMICH. Gobierno del Estado de Michoacán 1988.
- Kelsen, Hans. *Teoría General del Derecho y el Estado*. México, UNAM, Cuarta reimpresión, 1988.
- Kelsen, Hans. *Teoría Pura del Derecho*. México, Porrúa, Octava edición, 1995.
- Kymlicka, Will y Straehle, Christine, *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías. Un análisis crítico de la literatura reciente*. Traducción Karla Pérez Portilla y Neus Torbisco. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas. Serie de ensayos jurídicos, núm. 3. México 2001.
- Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Ed. Paidós, Barcelona, 1996.
- Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989.
- Lenkersdorf, Gudrun. *Repúblicas de Indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*. México D.F., Plaza y Valdés, 1ª edición junio de 2010.
- León Alvarado, Juan. *Suk'b'anik Administración de Justicia Maya. Tzujnel; Tob'nel, K'astajnel*. Defensoría Maya, Nawal Wuj S.A. Guatemala, Guatemala C.A., Abril 2001. Páginas 195.
- Lévi-strauss, Claude. *Antropología Estructural: Mito, Sociedad, Humanidades*. Editorial siglo XXI, 14ª edición, castellano, México 2006.

- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. FCE española, 1ª edición en español 1964, decimo tercera reimpresión 2003. Trad. de Francisco González Arámburo.
- *Ley Agraria*, vigente, publicada en el Diario Oficial de la Federación de fecha 26 de febrero de 1992 y 9 de julio de 1993.
- *Ley de Justicia Comunal del Estado de Michoacán* de Ocampo. Periódico Oficial del Estado de Michoacán, 8 de mayo de 2007.
- *Leyes de Indias, antología de la Recopilación de 1681*, selección, estudio introductorio y notas de Alberto Sarmiento Donate, México, SEP, 1988.
- López Austin, Alfredo, *Cosmovisión y Pensamiento Indígena*. UNAM-IIS, México, D.F., abril 2012.
- López Bárcenas Francisco y otros. *Con la vida en los linderos*. Violencia y conflictos agrarios en el Ñuú Savi. Serie de Derechos Indígenas 9. México, primera edición, mayo de 2005.
- López Bárcenas, Francisco. "El derecho indígena y la teoría del derecho". Revista *Memorias sobre pluralismo jurídico*, UNAM, 2008.
- Mariño Méndez, Fernando. *Naciones Unidas y el Derecho de Autodeterminación, balance y perspectivas*. F.M Mariño (ed) 1996.
- Márquez Joaquín, Pedro, Coordinador, *Tarascos o P'urhépecha. Antiguas y nuevas discusiones sobre el gentilicio de Michoacán*. UMSNH, COLMICH y otros. Morelia, Mich. 2007.
- Martínez Ayala, Jorge Amós. *Apuntes y datos curiosos para formar la historia de Santa María*. CONACULTA, 1ª edición, 2012, Morelia, Mich.
- Martínez Sifuentes Esteban. *La policía comunitaria un sistema de seguridad pública comunitaria indígena*. INI Colección de Derechos Indígenas; México, D.F. 2001. Páginas 85
- Montaigne, Michel de. *Ensayos*, libro 1. XXX (Los caníbales), traducción castellana de C. Román y Salmero: nueva edición revisada, corregida y prolongada por R. Saenz Hayes. Editorial Aguilar, Madrid, Buenos Aires, México, 1962
- Montesquieu. *L' Esprit des Lois, en Oeuvres Completes. El espíritu de las leyes*, edición castellana, Tecnos, Madrid, 1985. Du Seuil, París, 1964.

- Montiel y Duarte, Isidro. *Estudio sobre garantías individuales*, 2ª edición, facsimilar, México, Porrúa, 1972.
- Nieto García, Alejandro. *Crítica de la Razón Jurídica*. Editorial Trotta, S.A., Madrid, 2007.
- Noriega Cantú, Alfonso. *Los Derechos Humanos en México y problemas actuales que se plantean*. UNAM 1979.
- *Nueva Constitución Política de la República de Bolivia*. Asamblea Constituyente 2007. Compatibilizada en el Honorable Congreso Nacional 2008.
- Olivé, León. *Pluralismo epistemológico. Más sobre racionalidad, verdad y consenso*. Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII, 1996.
- *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. ONU 1966.
- Paredes Carlos y Terán Marta. *Autoridad y Gobierno Indígena en Michoacán*. Vol. I y II, COLMICH, CIESAS, UMSNH, 2003.
- Paredes Martínez y Jorge Amós Martínez Ayala (Coord.) *Alzaban banderas de papel. Los Pueblos Originarios y la Tierra Caliente de Michoacán*. CDI, México. 2012.
- Peces-Barba, Gregorio. *Curso de Derechos Fundamentales, Teoría General*. Madrid, Universidad Carlos III, Boletín Oficial del Estado, Colección Cursos 3, 1999.
- Peña Delgado, Estela, *La zona arqueológica de San Felipe de los Alzati, Michoacán*. Morelia, IMC, 1995.
- Pérez Ruy, Javier. *Curso de Derecho Constitucional*, Ed. Marcial Pons, 7ª. Edición, Madrid 2000.
- Pineda, Víctor Manuel y otros. *Filosofía de la Cultura*. 1ª. ed. 1995, UMSNH, Facultad de Filosofía, Morelia, Michoacán, México.
- Pirre-Caps S. *¿pert-on parle actuellement d'un droit eoropéen des minorités?* Ed. AFDI, 1994.
- Prieto S. Luis, "Tolerancia y Minorías, problemas jurídicos y políticos de las minorías en Europa", en *Igualdad y Minorías*. Colección Humanidades. Ediciones de la Universidad de Castilla -La Mancha. Cuenca 1996.
- Quezada, Noemí. *Los matlatzincas*. Época prehispánica y época colonial hasta 1650, México, UNAM, 1972.

- Ramírez Cobián, Mario T. (coord.) *Filosofía de la Cultura. Morelia*. UMSNH Facultad de Filosofía, 1ª ed., 1995.
- Ramírez Cobián, Mario T. (coord.) *La filosofía de la cultura en México*. Morelia, Plaza y Valdés, S.A. de C.V. y UMSNH, 1ª ed., 1997.
- Ramírez Cobián, Mario, T. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. UNAM, IIF, México. D.F. julio de 2010.
- Rawls, John. *Theory of Justice*, traducción al castellano *Teoría de la Justicia*, Madrid, FCE. 1978.
- Raz, Joseph. *The morality of freedom*, Clarendon Press, 1986.
- Romero, José Guadalupe, *Michoacán y Guanajuato en 1860*. Morelia, Fimax, 1972.
- Ruiz Rodríguez, Segundo, *La teoría del derecho a la autodeterminación de los pueblos*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Cuadernos y debates. Madrid 1998.
- Ruiz Vieytes, Eduardo. *La protección Jurídica de las Minorías en la Historia Europea*. Universidad de Deusto. Instituto de Derechos Humanos. Bilbao 1998.
- Sahugún Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, vol. III, México, Porrúa, 1956.
- Santiago Nino, Carlos. *La validez del derecho*. Colección mayor Filosofía y Derecho, Buenos Aires, Editorial Astrea, 1985.
- Sebastián Felipe, Pablo. *Cumanchen, Santa María de Comachuén, una mirada al pasado*. Morevallado, 1ª ed. 2010, CONACULTA y UMSNH.
- Sociedad Bíblica de México A.C. *Tata Diósiri Uandakua P'urhépecha Jimbo. El Nuevo Testamento en P'urhépecha*. SBM, México, edición 2011.
- Solórzano Alfaro, Norman José. *Algunos Retos para la Filosofía Jurídica en América Latina*. Revista Crítica Jurídica. No 22. Jul/Dez 2003. Buenos Aires Argentina.
- Stavenhagen, Rodolfo. *The Ethnic Question*, Tokyo, United Nation University Press, 1990.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, comentarios de Amy Gutmann, traducción de Mónica Utrilla de Néira, primera edición en español, 1993 (en inglés 1992, Universidad de Princeton), reimpresión 2001, México D.F., p. 293

- Tudela, José. *Relación de Michoacán (1541)*. Balsas Editores S.A. Morelia, Michoacán, 1977.
- Velázquez, Pablo. *Diccionario de la Lengua Phorhepecha*. México, FCE, 1978.
- Vieyra, Jaime. *México utopía, legado y conflicto*. Morelia, ed. Jitanjáfora, 2007. Red Utopía A.C., volumen I.
- Villanueva Arizaga, Rocio. *Estudios de las instituciones indígenas de la comunidad de Comachuén, propuestas para un desarrollo local con identidad*. Tesis de Maestría en Ciencias del Desarrollo Local. Facultad de Economía UMSNH. 2009.
- Villapando C., J. Manuel. *El sistema jurídico del segundo imperio*. México, Escuela Libre de Derecho, 1981.
- Villoro, Luis. *Crear, saber, conocer*, México, siglo XXI, 1982.
- Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Ed. Paidós, 1ª edición 1999.
- Villoro, Luis. *Tres retos de la sociedad por venir: Justicia, Democracia y Pluralidad*. Siglo XXI Editores, primera edición 2009. México DF.
- Voltaire. *Lettres Philosophiques – Cartas filosóficas sobre Inglaterra 1734*, Garnier Flammarion, París, 1964.
- Von Wiese, B. *La Cultura de la Ilustración*. Traducción y prólogo de E. Tierno Galván, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.
- Warman, Arturo. *El campo mexicano en el Siglo XX*. FCE. México, DF. 2001 y 2002.
- Warren, J. Benedict. *Fray Jerónimo de Alcalá, Author of The Relación de Michoacán*. En “*The Americas*”, vol. XXVII, January, 1971 Washington, D.C.
- Williemsen Díaz, Augusto. *Derechos Indígenas y Derechos Humanos*. Informe sobre la situación de los Derechos Humanos por las Naciones Unidas, Nueva York, EEUU, 1987, archivo del IIDH.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel Z., *Desfaçiendo Entuertos*, Ceas, Lima, 1995.
- Zamora Águila, Fernando. *Filosofía de la Imagen. Lengua, Imagen y Representación*. ENAP y UNAM, México, 1ª ed. 2007, reimpresión 2008.