

Cuadernos Sur

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

del Sur

Año 18 • No. 34 • ENERO - JUNIO 2013 • OAXACA, MÉXICO



INAH

www.inah.gob.mx

UABJO

www.uabjo.edu.mx

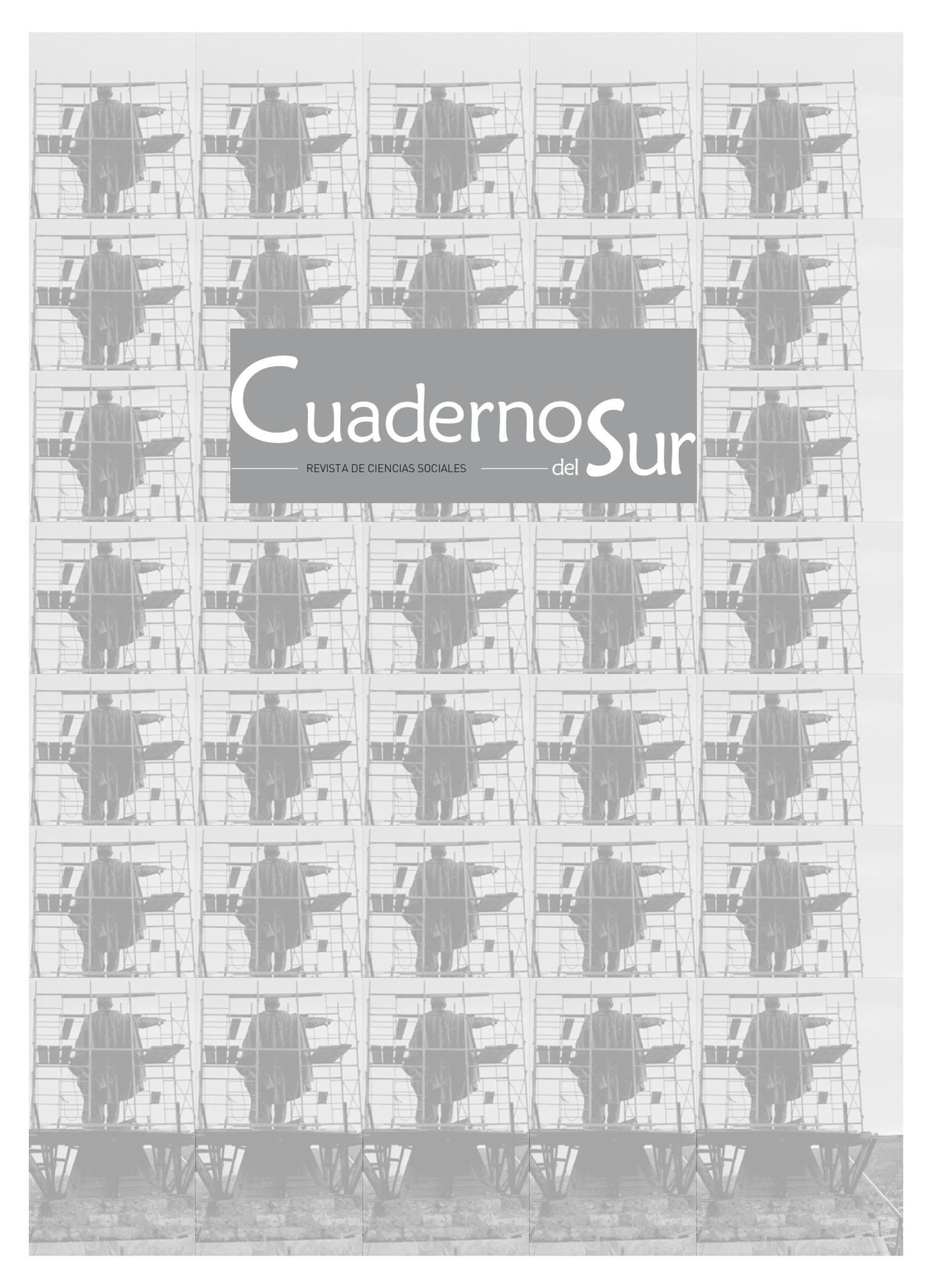
www.iisuabjo.edu.mx

CIESAS

www.ciesas.edu.mx

www.ciesaspacifico.edu.mx





Cuadernos Sur

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

del

Sur

CONSEJO DIRECTIVO

Sergio Bautista Orzuna (INAH - Oaxaca)
 Arturo Ruiz López (IISUABJO)
 Margarita Dalton (CIESAS - Pacífico Sur)

DIRECTOR

Salvador Sigüenza (CIESAS - Pacífico Sur)

CONSEJO EDITORIAL

Isidoro Yescas (IISUABJO)
 Eduardo Bautista (IISUABJO)
 Olga Montes (IISUABJO)
 Miguel A. Bartolomé (INAH - Oaxaca)
 Marcus Winter (INAH - Oaxaca)
 Sergio López Alonso (INAH - Oaxaca)
 Salvador Aquino (CIESAS - Pacífico Sur)
 Rodrigo de la Torre (CIESAS - Pacífico Sur)

EDITOR

Abraham Nahón

ASISTENTE

Paola Monserrat Pérez

DISEÑO

Judith Romero

IMPRESIÓN

Carteles Editores

FOTOS DE INTERIORES

Jorge Acevedo Mendoza

[Excepto en testimonio: Compartencia audiovisual].



Foto de portada

Jorge Acevedo. S/T, Ciudad de Oaxaca, 2008.

.....

CUADERNO DEL SUR, REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES, AÑO 18, NUM. 34, ENERO-JUNIO 2013, ES UNA PUBLICACIÓN SEMESTRAL EDITADA POR EL CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL (CIESAS) CON EL APOYO DEL INAH Y LA UABJO. DOMICILIO: JUÁREZ 87, COL. TLALPAN, MÉXICO, DF, C. P. 14000. TEL 54873600. CORREO ELECTRÓNICO: CUADELSUR@GMAIL.COM. EDITOR RESPONSABLE. ABRAHAM NAHÓN. RESERVA DE DERECHOS AL USO EXCLUSIVO NO.04-2012-032710085200-102., ISSN: 2007-5715. AMBOS OTORGADOS POR EL INSTITUTO NACIONAL DEL DERECHO DE AUTOR, LICITUD DE TÍTULO Y CONTENIDO: NO. EN TRÁMITE, AMBOS OTORGADOS POR LA COMISIÓN CALIFICADORA DE PUBLICACIONES Y REVISTAS ILUSTRADAS DE LA SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN. PERMISO SEPOMEX NO. EN TRÁMITE. IMPRESA POR CARTELES EDITORES, COLÓN NO. 605, COLONIA CENTRO, C.P. 68000, OAXACA, OAXACA. ESTE NÚMERO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL 30 DE JUNIO DE 2013 CON UN TIRAJE DE 1000 EJEMPLARES. EL CONTENIDO DE LOS ARTÍCULOS ES DE LA EXCLUSIVA RESPONSABILIDAD DE LOS AUTORES. SE PERMITE LA REPRODUCCIÓN PARCIAL DE LOS MATERIALES PUBLICADOS SIEMPRE Y CUANDO SE HAGA CON FINES NO COMERCIALES Y SE CITE LA FUENTE.

.....

PRESENTACIÓN	4
ARTÍCULOS	
La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos Alejandra Aquino Moreschi	7
Comunalidad y responsabilidad autogestiva Benjamín Maldonado Alvarado	21
La formación de educadores comunales Julieta Briseño Roa	29
La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral Arturo Guerrero Osorio	39
Comunalidad: semilla teórica en crecimiento Elena Nava Morales	57
La diversidad lingüística y la comunalidad Yásnaya Elena Aguilar Gil	71
TESTIMONIO	
Origen y ejercicio de la comunalidad Jaime Martínez Luna	83
Nuestra comunalidad: reflexiones desde Yalalag Plutarco Aquino Zacarías	91
La participación de las mujeres en la construcción de la comunalidad Juana Vásquez Vásquez	99
Compartencia audiovisual Luna Marán	103
FOTOGRAFÍA	
La fotografía como acontecimiento. Jorge Acevedo y su oficio fraguado de tiempo y luz Abraham Nahón	107
RESEÑA	
Imágenes de una identidad. El juego oaxaqueño entre la geografía y la historia en el siglo XX Claudio Sánchez Islas	111

En 2011 *Cuadernos del Sur* publicó “Comunalidad y Estado de Derecho”, artículo en el que Víctor de la Cruz realizó una serie de reflexiones históricas, filosóficas y antropológicas acerca del concepto de comunalidad y sus elementos, lo que generó una polémica que derivó en la concreción de este número. Con la finalidad de enriquecer el debate sobre el tema, misión sustancial de esta publicación, en esta ocasión se presentan una serie de artículos y testimonios que comparten conceptos, significados y experiencias acerca del mismo.

En primer lugar, Alejandra Aquino –quien aplicadamente se ocupó de compilar los artículos– presenta “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”, en el que refiere el potencial teórico y emancipatorio de la comunalidad, la importancia de generar conocimiento propio y sistematizarlo, los retos que enfrenta la construcción de modelos teóricos, así como el papel que el conocimiento local generado en comunidad puede tener entre la población migrante y los jóvenes. Por su parte, en “Comunalidad y responsabilidad autogestiva”, Benjamín Maldonado señala que se trata de una ideología política que genera identidad en torno a la comunidad. En dicho artículo, al igual que otros más de este número, se menciona el papel de los antropólogos Floriberto Díaz y Jaime Martínez –respectivamente mixe y zapoteco de la Sierra Norte– en la construcción de la idea de

comunalidad como un referente esencial de la vida en comunidad; Maldonado reitera que no se trata de una ideología esencialista, sino de un principio rector de vida.

Julieta Briseño refiere, desde una perspectiva pedagógica, el modelo utilizado en la Licenciatura en Educación Media Superior Comunitaria que se imparte en Santa María Alotepec mixe, en tanto propuesta para la formación de educadores indígenas y comunitarios. Realiza un planteamiento sobre la diferencia entre la educación intercultural y la comunitaria, esta última la caracteriza como un híbrido que resulta del interculturalismo y el comunalismo, en el que la lengua indígena desempeña un papel central. Finalmente menciona la experiencia de la formación de educadores comunitarios a partir de un proyecto financiado por una institución del Gobierno del Estado de Oaxaca (Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca [CSEEIO]), apoyado por el Ayuntamiento de Alotepec, respaldado por académicos que han impartido talleres y conferencias y, sobre todo, con un mapa curricular orientado a la formación multidisciplinaria de estudiantes originarios de las ocho regiones de Oaxaca.

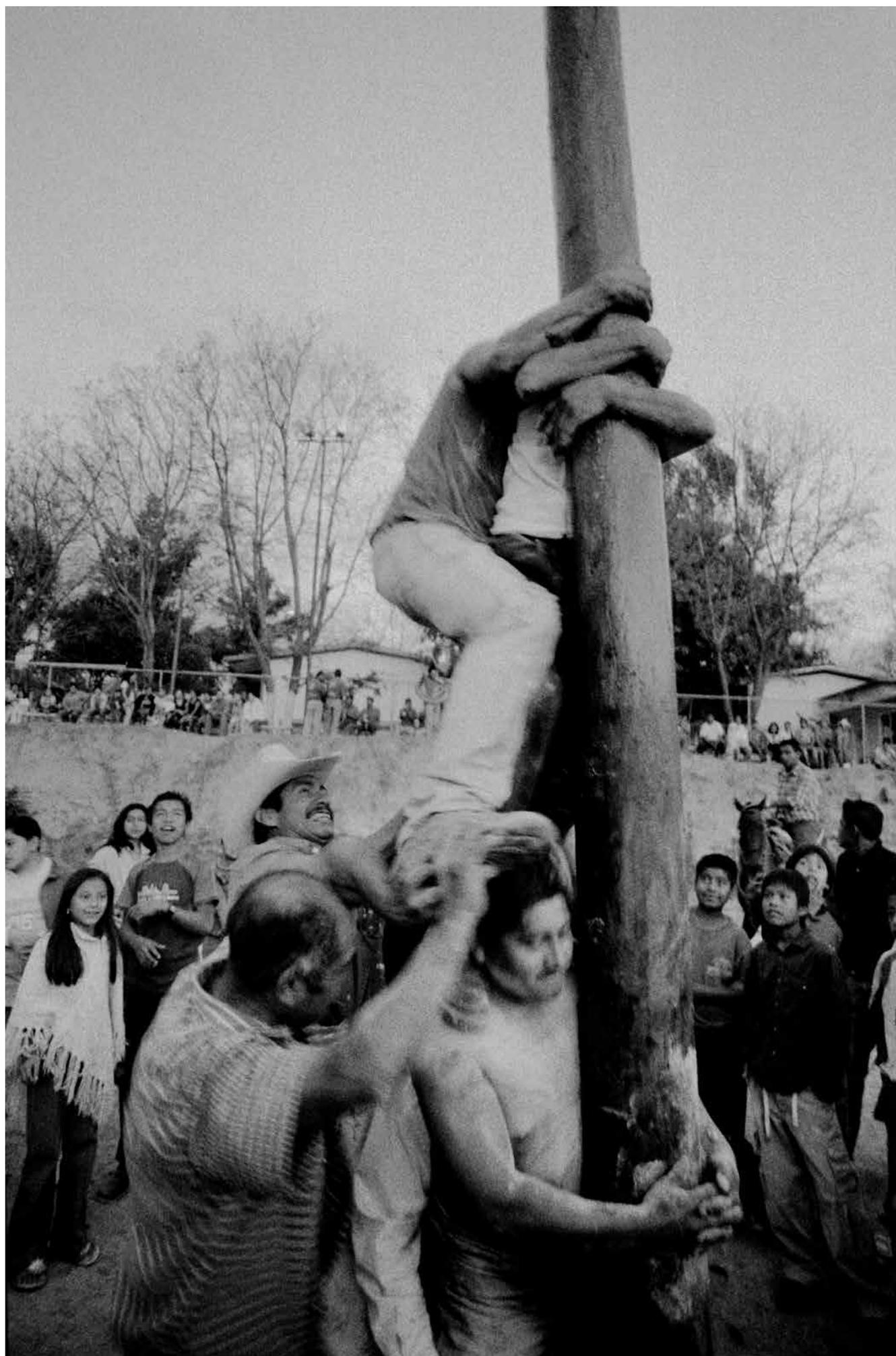
Utilizando una alegoría, Arturo Guerrero interviene con el trabajo “La Comunalidad como herramienta” y precisamente brinda aparejos para comprender, en parte, el proceso de construcción

de esta categoría como una episteme en tanto creencia que se justifica como cierta. Recuenta el surgimiento del concepto y su uso, a partir de la vida en comunidad, y reitera miradas internas y externas sobre la misma. Asimismo, a partir de experiencias de vida, señala lo que otros autores han apuntado como piedras angulares de “eso que llaman comunalidad”: el territorio, la autoridad, el trabajo y la fiesta. Finalmente, presenta una serie de elementos de manera dicotómica que parecen mostrar cierta precariedad del concepto en un contexto inestable de nacionalismo y globalización: reciprocidad y respeto; individualismo y pleito; hospitalidad y egoísmo; complementariedad e integralidad; lo propio, lo criollo y el malinchismo; seguramente esta visión enriquecerá el debate sobre el tema. Elena Nava también contribuye a realizar una reflexión teórica al considerarlo un concepto en construcción, en “Comunalidad: semilla teórica en crecimiento” aborda el tema desde los textos de Floriberto Díaz, luego lo contextualiza en el panorama de la antropología mexicana y concluye con algunas reflexiones en las que plantea el reto de su inserción en un marco académico y político más amplio. Por otra parte, desde una perspectiva de las lenguas indígenas Yásnaya Elena Aguilar señala, en “La diversidad lingüística y la comunalidad”, que una comunidad establece entidades lingüísticas específicas que demuestran la diversidad de lenguajes en el país;

por ello explora el papel de la lengua dentro de los rasgos determinantes de la comunalidad.

En los testimonios se incluyen varios textos. En “Origen y ejercicio de la comunalidad”, Jaime Martínez Luna afirma que la “comunalidad descansó siempre en el trabajo y no en el discurso” y realiza una breve reflexión histórica para abordar los principios que a su juicio la conforman: el trabajo, el respeto y la reciprocidad. Asimismo, contextualiza y puntualiza que en el entorno del levantamiento del EZLN en 1994, en Oaxaca hubo un proceso legal de reconocimiento de los usos y costumbres o sistemas normativos internos, los cuales se sustentan en el principio de comunalidad; lo que local y estatalmente tuvo repercusiones políticas y electorales. También se presentan textos de Plutarco Aquino Zacarías, zapoteco de la Sierra Norte e impulsor de la experiencia de autonomía de Yalalag; de Juana Vásquez, originaria de Yalalag, quien aborda la participación de la mujer en la vida comunal; así como el de Luna Marán sobre un proyecto audiovisual con población hablante de zapoteco, mixe y español. La revista concluye con dos artículos, uno de ellos expone la labor fotográfica de Jorge Acevedo, cuyas imágenes acompañan este número; el otro, de Claudio Sánchez, es una reseña de la serie *Imágenes de una identidad*, recientemente publicada por el CIESAS con recursos del Consejo Oaxaqueño de Ciencia y Tecnología.

SALVADOR SIGÜENZA OROZCO
DIRECTOR



La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos

ALEJANDRA AQUINO MORESCHI

Doctora en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Actualmente es investigadora del CIESAS-Pacífico Sur. Sus temas de interés son las migraciones internacionales, especialmente de los jóvenes, también se interesa por los movimientos indígenas y las luchas por la autonomía. Ha escrito artículos en revistas como: *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, *Frontera Norte*, *Migraciones Internacionales*, *Cuicuilco*, *Norteamérica*, *Migración y Desarrollo*, *Liminar*, *Revue Autrepant*, *Cahier de la ALHIM*, entre otros.

A partir de la segunda mitad del siglo XX emergieron en África, Asia y América Latina pensadores críticos de muy distintos pueblos, muchas veces lejanos geográficamente, pero que tuvieron en común el pertenecer a sociedades que vivieron la experiencia del colonialismo europeo. Estos teóricos han cuestionado, desde distintos flancos, las relaciones sociales, económicas, políticas y subjetivas que se han dado entre las sociedades colonizadas y las colonizadoras. Ellos también mostraron cómo, una vez que las sociedades colonizadas se independizaron, siguieron prevaleciendo en su seno relaciones, prácticas y subjetividades profundamente coloniales. Entre ellos destacan Aime Césaire (1955), Franz Fanon (1952, 1961 y 1964), Fausto Reinaga (1974 y 1978), Silvia Rivera Cusicanqui (1984 y 2010) y el Taller de Historia Oral Andina, entre otros.

Las críticas que estos pensadores emprendieron contra el colonialismo no sólo se dieron en el terreno de la economía política, sino también en el de la epistemología; lo que resulta substancial, ya que como han señalado diferentes autores (Mignolo, 2002; Quijano, 2000; Walsh, 2007) el dominio de Europa y su proyecto de modernidad no sólo se basó en la *colonialidad* del poder, entendida como el principio y la lógica política de la clasificación y de la exclusión de cier-

tos grupos, se basó también en la *colonialidad* del saber, es decir, el principio de desprestigiar, inferiorizar y silenciar formas de conocimiento de los sujetos en situación de subalteridad (Mignolo, 2002).

Boaventura de Sousa (2009) señala que desde la conquista y el comienzo del colonialismo moderno hay una forma de injusticia que funda y contamina todas las demás: la *injusticia cognitiva*;¹ es decir, aquellos procesos de opresión y explotación que al excluir a ciertos grupos, también suprimieron, invisibilizaron o exterminaron los conocimientos producidos y usados por ellos. Esta *injusticia cognitiva* se funda en la idea de que existe un conocimiento superior que al mismo tiempo que se afirma, niega todos los demás: la ciencia moderna. Como apunta Boaventura (2009) no se trata de rechazar a la ciencia sino de criticar que se haya impuesto a costa de menospreciar, descalificar e, incluso, exterminar las otras formas de conocimiento –lo que el autor denomina un *epistemicidio*.

En México, uno de los esfuerzos más importantes para valorar y visibilizar los conocimientos de los grupos no hegemónicos y silenciados, tuvo lugar en las comunidades de la

< Jorge Acevedo. *Palo encebado*, San Sebastián Etla, Oaxaca, 2008.

1 Otras formas de injusticia según el autor son la socioeconómica, la sexual, la racial, la histórica y la generacional.

Sierra Norte de Oaxaca. Aquí nació el pensamiento de la comunalidad, producto de procesos de lucha y reflexión colectiva en los que participaron muchísimas personas desde finales de la década de los setenta, y cuyos principales teóricos son Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz.

El pensamiento de la comunalidad se inscribe en lo que Boaventura (2009) llama las Epistemologías del Sur ya que, al mismo tiempo que nos ofrece instrumentos analíticos y conceptuales para comprender la situación de opresión de los pueblos y para cuestionar los discursos hegemónicos sobre las denominadas “culturas indígenas”, el “desarrollo”, la ciudadanía, el Estado, etc., nos aporta pistas para pensar hacia dónde avanzar en la construcción de relaciones no coloniales y alternativas al capitalismo neoliberal. De ahí la importancia de valorar esta propuesta teórica y continuar la reflexión desde nuestros contextos y realidades.

Este artículo tiene por objetivo central analizar el pensamiento de la comunalidad enfatizando su potencial epistemológico y emancipatorio, es decir, me propongo recuperar lo que me parecen algunos de los aportes teóricos más importantes de este pensamiento y no pretendo analizar empíricamente cómo funciona el modelo.² En la segunda parte del artículo, además, plantearé algunos de los retos que enfrenta la comunalidad en el contexto actual.³

1) EL POTENCIAL TEÓRICO Y EMANCIPATORIO DE LA COMUNALIDAD

Para comprender el potencial teórico del pensamiento de la comunalidad tenemos que empezar por contextualizar históricamente dónde y cómo surge, ya que no se gesta en los espacios hegemónicos de producción de conocimiento, sino en el contexto comu-

2 Para eso requeriría de una investigación empírica en un contexto específico, de lo contrario, correría el riesgo de caer en la crítica fácil, generalizadora y mal documentada a partir de estereotipos y prejuicios personales.

3 El enfoque de este ensayo se enmarca en lo que Boaventura (2010) ha llamado las Epistemologías del Sur, es decir, nuevos procesos de producción y valorización de conocimientos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo y el colonialismo.

nitario y en las luchas cotidianas que los pueblos de la sierra de Oaxaca emprendieron desde finales de la década de 1970 en contra del despojo de sus recursos naturales, por la defensa de su autodeterminación comunitaria y por mejorar sus condiciones de vida. En una perspectiva amplia, estas luchas forman parte de los esfuerzos de los pueblos de toda América Latina en contra del colonialismo interno, es decir, se trata de luchas que desde lo local han intentado transformar las relaciones de dominación entre el Estado y los pueblos originarios.

El pensamiento de la comunalidad se gestó en el reencuentro entre las comunidades de la Sierra Juárez y una generación de hombres y mujeres *ayuujk* y *ben gwlhax*⁴ que, luego de haber emigrado a la ciudad para estudiar o trabajar, regresaron a sus pueblos y se comprometieron e incorporaron a los distintos procesos de lucha que estaban en marcha: Floriberto Díaz en Tlahuitoltepec; Jaime Martínez Luna en Guelatao y el distrito de Ixtlán; Joel Aquino y Juana Vázquez en la comunidad de Yalalag, por sólo mencionar a algunos.

Esta generación juega un papel clave en la configuración política regional ya que, además de impulsar los primeros procesos de autonomía comunitaria y las primeras organizaciones regionales que explícitamente afirmaron las identidades étnicas,⁵ fueron quienes reflexionaron sistemáticamente sobre la situación de sus pueblos y dieron nacimiento al pensamiento de la comunalidad (véase Aquino, 2010). Quienes acuñaron este concepto y produjeron una obra vasta al respecto fueron Jaime Martínez Luna (2010) y Floriberto Díaz (Robles y Cardoso, 2007), por ello me centraré en los aportes teóricos de estos autores, aunque trataré de recuperar el pensamiento de otras personas que no han escrito pero que han reflexionado y han sido parte de estos procesos.

Si bien los aportes teóricos de estos pensadores son numerosos y ya han sido mostrados de forma clara y consistente por otros autores (Maldonado, 2003 y 2011; Rendón, 2003), destacaré únicamente tres contribuciones que me parecen claves: visibilizar

4 *Ayuujk* (mixes) y *ben gwlhax* (zapotecos).

5 Me refiero al Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes (Codremi), la Organización de Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (Odenasij) y la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas de la Sierra (Aazachi).

el legado colonial en las relaciones entre los pueblos originarios, el Estado y la sociedad nacional actual; la producción de categorías contra hegemónicas para reflexionar sobre los pueblos originarios y, finalmente, el no haber renunciado a producir conocimiento para la emancipación.

1.1 Hacer visible el legado colonial

A diferencia de lo que ha hecho el Estado mexicano, al intentar ocultar la continuidad de ciertas prácticas y relaciones coloniales con los pueblos originarios, los teóricos de la comunalidad han señalado y cuestionado los legados del colonialismo en la sociedad actual y, en particular, en la relación entre el Estado y sus pueblos. Jaime Martínez Luna en toda su obra hace referencia al hecho colonial, ha sido enfático al señalar que “El papel del Estado en los países de América sigue siendo el mismo desde la llegada de los españoles: guardián de los intereses cupulares, protector de los sueños de grandeza del hombre sobre la naturaleza” y no ha cesado en denunciar que, desde entonces, “la ubicación de los pueblos indígenas en esta sociedad siempre resulta la más desfavorable” (Martínez, 2003). Además, ha dedicado varios de sus escritos a reflexionar sobre el racismo y la discriminación ya que una de las formas en que se expresa más brutalmente la continuidad colonial es precisamente en el racismo hacia la población denominada como indígena y en la persistencia de una clasificación racial de nuestra sociedad en la que el “blanco” sigue ubicado en lo alto de la jerarquía. Sólo que ahora se trata de un racismo encubierto bajo un sesgo culturalista o bajo supuestas políticas de “reconocimiento”.

Enfatizar el legado colonial no significa olvidarnos o desestimar las formas de opresión y expropiación propias de la época neoliberal. Sin embargo, para poder comprenderlas y para avanzar en nuestra descolonización subjetiva es indispensable tener una conciencia crítica del hecho colonial y de sus expresiones pasadas y presentes.

En uno de sus textos, Jaime Martínez dice que “la comunalidad, que es nuestra manera de pensar, se origina en la historia de despojo, en la obligada relación que hemos mantenido con los territorios que nos dejó la conquista y la exagerada explotación de la tierra. Es decir, la comunalidad es *también* fruto de la

historia colonial” (Martínez, 2003). Esta afirmación me parece central para avanzar en dos sentidos. En primer lugar, es una invitación a superar la obsesión de buscar en el pasado prehispánico la “autenticidad cultural” o la “legitimidad” de las prácticas organizativas o culturales de los pueblos llamados indígenas, obsesión que encontramos tanto en el Estado –en la política indigenista y multicultural– como en algunos movimientos.⁶

El que las prácticas organizativas de las comunidades clasificadas como indígenas y sus formas de vida tengan, o no, una continuidad con el pasado prehispánico no es lo central, lo que verdaderamente importa es que estas prácticas son las que ellos han decidido utilizar porque han mostrado ser eficaces para su vida y eso debe de bastar para ser objeto de respeto y reconocimiento. Esto, por supuesto, no significa olvidarnos de la memoria histórica de larga duración, más bien es un esfuerzo enfocado a que cobremos conciencia de que incluso en las épocas de mayor dominación los pueblos originarios han sido sujetos históricos, es decir, han sido co-productores de cada época y no simples productos.

Esto nos lleva a otra cuestión importante, la idea de que los pueblos clasificados como indígenas siempre han pertenecido al mundo contemporáneo, por más que el Estado se haya empeñado en ubicarlos en el pasado, en la tradición, en el atraso. Como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui (2010), los pueblos indígenas “fuimos y somos seres contemporáneos, coetáneos” y “hemos impulsado nuestra propia apuesta por la modernidad”, quienes son arcaicas son las élites nacionales que siguen aferradas a su ideología colonialista y hacen todo lo posible por no perder sus privilegios de antaño (Rivera, 2010). La comunalidad es un ejemplo de una propuesta de vida que hoy más que nunca puede darnos pistas sobre alternativas futuras al proyecto capitalista neoliberal; de ahí que no debe verse como un conocimiento y una práctica del pasado, sino del presente y del futuro.

1.2 Producir categorías propias

Uno de los grandes aportes de los teóricos de la comunalidad es haber producido categorías más

6 Por ejemplo el movimiento llamado de la mexicanidad o neo-azteca (véase De la Peña, 2001).

apropiadas para pensar nuestra realidad y haber mostrado los límites de las categorías hegemónicas para pensar a los pueblos originarios. Como señala Boaventura (2009) hay una tendencia a pensar a partir de conceptos dominantes, conceptos que muchas veces nos impiden crear conceptos nuevos y, por lo tanto, imaginar otros mundos. Un ejemplo de esto, continúa el autor, se observa en el concepto de “desarrollo”, que fue inventado para que la mayor parte de los pueblos del mundo fueran considerados pueblos “subdesarrollados” o del “tercer mundo”, no sólo por su economía, sino también por sus instituciones, sus leyes, sus costumbres y sus filosofías de vida.

Otro concepto dominante que hemos adoptado acríticamente e, incluso, nos lo hemos intentado apropiarse, es el de “indígenas”, el cual se usa hasta la fecha para clasificar a un sector de la población de las sociedades latinoamericanas. El que hayamos adoptado esta categoría acríticamente constituye hasta la fecha un lastre, pues nos impide ver la diversidad cultural que se esconde bajo este concepto, es decir, no nos ayuda a salir de la ficción de la existencia de la “cultura indígena”, la “mujer indígena”, el “joven indígena”, que es posible definir, aprehender y comprender como un todo homogéneo. Además, reduce la identidad de las personas definidas como “indígenas” a una identidad étnica y a una relación de dominación históricamente construida, lo cual empobrece su comprensión, ya que todos somos múltiples identidades que emergen según el contexto y el momento. No hay razón para que a las personas consideradas “indígenas” se les exija que enfatizen o pongan en escena todo el tiempo su identidad étnica,⁷ cuando todos tenemos derecho a decidir en qué momento enfatizamos una identidad en detrimento de otra.

Durante toda la época indigenista del siglo XX han habido múltiples esfuerzos por definir lo “indio” o “indígena”, ya fuera para “asimilarlo”, “integrarlo”, “protegerlo”, “salvarlo”, “reconocerlo” o simplemente “caracterizarlo”. Incluso en pleno siglo XXI algunos científicos se han dado a la tarea de descubrir el “genoma indígena”, lo que nos habla de lo vigente que sigue la idea de raza en nuestra sociedad y de la ob-

sesión de la ciencia por la clasificación social. Las definiciones más comunes de la época indigenista destacaron como criterios definitorios de lo indio el que hablaran una “lengua indígena” y conservaran en su “naturaleza”, pensamiento y forma de vida, rasgos culturales de sus antecesores precolombinos (Gamio, 1957: 337); otros autores enfatizaron como criterio central el “que tuvieran poca fusión étnica y cultural con gentes tardíamente venidas de afuera”, o sea, los españoles (León Portilla, 1966: 342); finalmente también se les definió simplemente por contraste con la cultura dominante, es decir, “como pueblos con características culturales y espirituales distintas a la occidental o europea” (Comas, 1953: 135-136). Guillermo Bonfil Battalla (1972) mostró acertadamente las inconsistencias de todas estas definiciones y señaló que la categoría de indio o indígena no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, dado el gran espectro de variación y contraste, la categoría únicamente permite señalar una particular relación social: la relación colonial y la condición de colonizado.

Jaime Martínez y Floriberto Díaz fueron de los primeros pensadores en elaborar una crítica aguda a las interpretaciones antropológicas o indigenistas de estos pueblos centradas en la definición de rasgos como la lengua, el vestido, la música, la danza, la comida, las prácticas rituales, etc., pues consideraron que al definir a estos pueblos a partir de “rasgos” inconexos, el Estado usurpa su identidad, la pulveriza y la convierte en folklore; además, como explica Jaime Martínez (2003) “se puede ser monolingüe en español y seguir siendo indígena”.

Por otra parte, sin negar la relación colonial que denota el concepto, lograron ir más allá de la definición de Bonfil (1972) y darle un contenido que no limite a sus pueblos a la condición de colonizado. En otras palabras, ellos fueron capaces de crear nuevos conceptos para pensarse a sí mismos y a sus pueblos y, aun sin conocerse, ambos llegaron a la conclusión de que el concepto que les permite pensarse de forma más adecuada es el de comunalidad. Aquí es interesante señalar que ninguno de ellos nunca pretendió que este concepto fuera el mejor para pensar a todos los pueblos llamados indígenas, al reconocer la diversidad de las culturas encerradas bajo este concepto centraron su reflexión en sus propios pueblos.

Para Floriberto Díaz (2001), la comunalidad “es el elemento que define la inmanencia de la comu-

7 Un ejemplo de esto puede suceder cuando se dan becas etiquetadas para “estudiantes indígenas” o para tener acceso a los proyectos o programas de “afirmación positiva”.



Jorge Acevedo. *Picada*, Juchitán, Oaxaca, 1998.

nidad” o, dicho en otras palabras, el principio que explica a su sociedad. A diferencia de muchos antropólogos que habían definido lo indio en oposición a lo occidental, Floriberto sostiene que las sociedades indígenas no deben entenderse como algo opuesto, sino *diferente* a la sociedad occidental. Con esta observación cuestiona la dicotomía original que encierra la categoría de indio desde que fue inventada por los españoles, una dicotomía en la que sólo han cabido dos polos antagónicos y excluyentes: el conquistador frente al conquistado, el dominador frente al dominado, el católico frente al hereje, el civilizado frente al salvaje (Bonfil, 1972).

Jaime Martínez Luna (2003), por su parte, desarrolló un cuerpo teórico vasto para pensar a sus pueblos, para él la comunalidad representa “el pensamiento y la acción de la vida comunitaria”, la define también como “una ideología emanada de acciones que portan los pueblos indios (...) que nos ha permitido enfrentar y resolver infinitos retos y problemas a lo largo de la historia”. Posteriormente, Adelfo Regino (2000), otro teórico de la comunalidad, propone en-

tenderla como “la actitud humana hacia lo común”, y como “la raíz, el pensamiento, la acción y el horizonte de los pueblos indígenas”, definición que sintetiza el sentido profundo de este concepto.

Si bien algunas veces a los teóricos de la comunalidad se les ha acusado de esencialistas, esta crítica no se sostiene teóricamente ya que las definiciones que proponen van en otro sentido. Para definir a sus pueblos ellos subrayan el proceso organizativo y la capacidad de establecer un tipo de relación social con la comunidad, en vez de marcar el origen, la biología, una identidad o una esencia. Incluso Jaime señala explícitamente que la comunalidad puede ser vivida y experimentada por cualquier persona que se comprometa con la vida comunitaria y contribuya a darle vida a instituciones como la Asamblea, el Tequio y el Sistema de Cargos. También señala que la comunalidad no es exclusiva de las comunidades rurales, puede mantenerse viva en las grandes ciudades y una prueba de eso es lo que han hecho muchos migrantes serranos que desde las ciudades siguen profundamente comprometidos con sus pueblos.

1.3 Conocimiento para la emancipación

La fuerza del pensamiento de la comunalidad tiene que ver también con que es un pensamiento vivo, que nace y se expresa en una práctica cotidiana de las comunidades *ben gwlhax* y *ayuujk* de la Sierra. Tiene que ver igualmente con el hecho de que sus teóricos no renunciaron a producir conocimientos encaminados a la transformación social y a la emancipación. La comunalidad es un pensamiento y una práctica emancipadora, pero entendida como Raúl Zibechi (2006: 142) piensa la emancipación, es decir, como “un proceso incompleto, que nunca llega a destino porque no es un objetivo sino una forma de vivir”. Esta manera de entender la comunalidad nos ayuda a no perder de vista la coexistencia simultánea de la comunalidad como horizonte y utopía, y como una forma de vida que se recrea y cobra sentido en el día a día de la vida comunitaria.⁸

Esta forma de vivir nos aporta varias pistas sobre hacia dónde pueden ir algunas alternativas de emancipación ante las lógicas del capitalismo neoliberal. Por ejemplo, ante la apuesta del Estado por un multiculturalismo “ornamental y simbólico” encubridor de nuevas formas de colonización (Rivera, 2010),⁹ ellos le apuestan a la autodeterminación comunitaria; frente al modelo estatal de democracia partidista que se ha caracterizado por el fraude, la corrupción, la compra de votos, el cobro de onerosos salarios, ellos le apuestan a un modelo de gobierno basado

8 La comunalidad se expresa de forma diferente en cada contexto comunitario, sus particularidades dependen de factores históricos, sociales, políticos y culturales específicos a cada contexto. De ahí que, en la vida real, la comunalidad se manifieste de múltiples maneras, a veces más cerca y a veces más lejos del modelo ideal. Lo que es normal, de hecho sucede lo mismo con otras propuestas normativas, por ejemplo, con la democracia, ésta no se expresa de la misma forma en cada contexto y con bastante frecuencia no funciona como supondría el modelo ideal, y no por eso se le descalifica. Por qué entonces el caballito de batalla de los críticos de la comunalidad es descalificar toda la propuesta a partir de algunos casos concretos (muchas veces tomados de la prensa).

9 Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 60) ha hecho críticas muy agudas y acertadas al multiculturalismo oficial, pues para ella “ha sido el mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización. Las elites adoptan una estrategia de travestismo y articulan nuevos esquemas de cooptación y neutralización. Se reproduce así una “inclusión condicionada”, una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad”.

en la idea de “servicio” y compromiso con la comunidad; frente a un mercado de trabajo precarizado en el que la mayor parte de los jóvenes de las comunidades sólo podrán incorporarse en lo más bajo, ellos proponen la búsqueda de la autosuficiencia alimentaria; frente al consumismo exacerbado al que invita el mercado, ellos le apuestan a valorar lo propio y pensar en estilos de vida más respetuosos del medio ambiente; finalmente, frente al individualismo imperante le han apostado al trabajo comunitario como base del bien común.

Si bien por motivos de espacio no desarrollaré a profundidad estas apuestas, quiero mencionar algunas cuestiones puntuales. Por ejemplo, que los conceptos de autonomía y libre determinación han sido ejes importantes del pensamiento de la comunalidad. La autodeterminación comunitaria es definida por Joel Aquino, otro pensador de la comunalidad, como “El respeto irrestricto a nuestra capacidad para decidir nuestras formas de vida y nuestro futuro”, particularmente en lo que concierne a las formas de gobierno e impartición de justicia, el manejo de sus territorios y recursos naturales, el control del desarrollo de sus regiones y el control de los programas educativos. Autonomía y autodeterminación son entonces indispensable para su sobrevivencia como pueblos (Martínez, 2003) y para que la comunalidad pueda expresarse de la mejor manera. Como explica Joel Aquino:

En un principio, la autonomía no era un fin en sí mismo, era un medio para mejorar sustancialmente las condiciones de vida de nuestros pueblos y acabar con la marginación y la miseria que han marcado nuestra existencia (...) Sin embargo, con el tiempo entendimos que la autonomía no sólo era un instrumento de lucha, sino todo un proyecto de vida, una forma de ser (...) y una forma de construir un nuevo pacto entre el Estado y los pueblos indios, que ahora sí nos garantice el acceso pleno a nuestros derechos colectivos e individuales (Yalalag, entrevista, 2001).

Otra cuestión que hay que señalar es que los teóricos y practicantes de la comunalidad han sido muy críticos de los modelos de vida urbanos de clase media basados en el consumo. En su proyecto de vida ellos no tuvieron como prioridad “hacer dinero”, sus objetivos fueron más bien lograr la autonomía, la autosuficiencia alimentaria y la satisfacción de sus nece-

sidades básicas con lo que hay en sus territorios. Para ellos lo importante era depender lo menos posible del mercado laboral y de consumo. Esto no significa, dicen ellos, que rechacen la ciencia o la tecnología; de hecho, ellos han sabido aprovechar para sus luchas los medios de comunicación como la radio, el video y el Internet, aunque lo han tenido que hacer a contracorriente del Estado. Sin embargo, el modo de vida que buscan nada tiene que ver con el modelo del ciudadano clase media de una ciudad, pues lo consideran ofensivo e insostenible ecológicamente. Como explica Jaime Martínez en entrevista:

En nuestro proyecto, la definición económica debe partir de los satisfactores que provienen de la sobrevivencia, no del consumo. Es decir, queremos mostrar cómo puedes ser más feliz en tu comunidad sin la dependencia, sin el afán del *sky*, de una televisión “grandotota”, de ropa a la moda. El problema es que el mercado va presionando a las nuevas generaciones a buscar satisfactores no necesarios, pero que se hacen necesarios en virtud de esas mismas relaciones con el mercado. Entonces, hay que tomar conciencia de ese fenómeno y reflexionar qué es lo que buscamos nosotros como condiciones de vida, hay que ser selectivos. A nosotros no nos interesa vivir como un ciudadano que compra, compra y compra, queremos otra cosa (...). Y no estoy hablando de “conformismo”, porque “conformismo” también es una palabra que inventó el mercado (Guelatao, entrevista, 2006).

Desde hace ya varias décadas los comunales seranos impulsaron un proceso de valoración de sus culturas, las cuales, por muchos años han sido consideradas por el pensamiento dominante, sinónimo de “atraso”, “pobreza” y “marginalidad”. Por medio de estos proceso de reflexión, buscaban que los jóvenes cobraran conciencia de su capital cultural y de la riqueza de la vida comunitaria y los recursos naturales existentes en sus territorios. Además, trataron de mostrar con su propio ejemplo que sí es posible satisfacer la mayor parte de las necesidades básicas a partir de los recursos que ofrece la comunidad, con respeto del medio ambiente y con autonomía de un mercado laboral al que la mayoría de los jóvenes seranos sólo podrían integrarse en lo más bajo. También, trataron de mostrar cómo el consumo de cierto tipo de artículos provoca nuevas modalidades de dependencia y subordinación del mercado de consumo

y de trabajo, y termina por arrastrar a las personas a una situación económica desesperada. El ejemplo por excelencia de esta situación es el de la adquisición de una camioneta, símbolo indiscutible del éxito migratorio y de un alto estatus social, pero que la mayor parte de las veces resulta de poca utilidad y precariza el nivel de vida de todo el núcleo familiar, ya que gran parte de los recursos, de por sí escasos, se tienen que invertir en el mantenimiento de sus vehículos. Como explica en entrevista Aldo González, otro teórico de la comunalidad:

Yo creo que no se alcanza a percibir la riqueza que existe en nuestras comunidades, porque han sido menospreciadas por mucho tiempo; yo creo que el hecho de tener una vida, aunque sea muy sencilla porque no tienes ropa y carros y no sé cuántos objetos electrónicos en tu casa, eso no significa que seas pobre. Hay una frase de los viejos que dicen, “no es más rico el que más tiene sino el que menos necesita”, y bueno, yo creo que los jóvenes no han tomado en cuenta esos consejos y los parámetros de la cultura occidental pues siempre te van a decir que eres pobre, que eres marginal, que tu cultura no sirve. Pero fíjate, ¿quién se está acabando el planeta?, son ellos con su modo de vida, nosotros tenemos un modo de vida más respetuoso y ese sí que es una riqueza (Guelatao, entrevista, 2006).

2) LOS RETOS DE LA COMUNALIDAD

Estamos frente al reto de continuar la reflexión que iniciaron los teóricos de la comunalidad o, al menos, intentar plantear nuevas preguntas acordes a las realidades que estamos viviendo. Las comunidades donde nació el pensamiento de la comunalidad se han transformado profundamente en los últimos años y lo mismo ha sucedido con el contexto global y nacional. Las políticas neoliberales aplicadas al campo, las migraciones internacionales, la entrada generalizada de los medios de comunicación masiva, la llegada del internet, el narcotráfico, han impactado profundamente la vida comunitaria y las subjetividades de las personas, especialmente de los jóvenes. A continuación presento algunos de los debates que tenemos pendientes.¹⁰

¹⁰ Algunos de estos debates fueron abordados con mayor profundidad en Aquino (2012a y 2012b).

2.1 El género y la ¿complementariedad?

A partir de la década de los noventa las expectativas de muchos jóvenes con respecto a los modelos dominantes de familia y de pareja empezaron a transformarse (Aquino, 2012a). Las nuevas generaciones se volvieron críticas de algunas de las prácticas que han regido las relaciones de género en sus pueblos. Sin embargo, como sostiene Jules Falquet (2007: 170) son raros los movimientos sociales que reflexionan explícitamente sobre el tipo de modelos familiares sobre los que apoyan su lucha y estructuran su proyecto de sociedad. Con respecto a lo que ha pasado entre los pueblos de la Sierra Juárez no podemos generalizar, ya que estas discusiones no se han dado de la misma forma en cada comunidad. De lo que sí podemos estar seguros es que siempre ha habido mujeres que en la medida de sus posibilidades han luchado contra el machismo y el patriarcado. En las comunidades políticamente más activas existen además importantes esfuerzos colectivos impulsados por las mujeres para tener mayor espacio de participación política, para tener acceso a la educación y para combatir la violen-

cia en su contra. Sin embargo, todavía hace falta una reflexión más profunda con respecto a las relaciones cotidianas entre hombres y mujeres y los modelos familiares sobre los que se aspiran construir el futuro y sus autonomías.

Dentro del pensamiento sobre la comunalidad uno de los conceptos importantes ha sido el de la complementariedad, como explica Adelfo Regino (2000) “comunalidad y complementariedad, vienen a ser dos categorías básicas para entender la raíz, el pensamiento y la acción de los pueblos indígenas”. Este se ha usado tanto para expresar la “percepción de un universo integral en el que se relacionan mutuamente la tierra que da vida al pueblo (ser humano común) mediante el trabajo familiar y colectivo” (Regino, 2000), como para pensar las relaciones de género, sólo que en la región pocos —o nadie— ha escrito sistemáticamente al respecto. La complementariedad como concepto ha sido entonces muy poco debatido en todos lados (Perrin y Perruchon, 1997), sin embargo, es frecuente que se mencione en debates públicos entre actores interesados en la situación de la mujer en las comunidades consideradas “indígenas”.

Jorge Acevedo. *El beso*, Oaxaca, 2004.



En el ideal, la complementariedad significa simetría, igualdad y armonía entre hombres y mujeres, el problema es que no se dice nada sobre el contenido concreto en que esta se expresaría. Como sostiene Julieta Paredes (2008), no se menciona que la complementariedad también puede darse dentro de dinámicas de opresión y desigualdad, ni que este discurso puede ser utilizado para naturalizar una división de trabajo injusta entre hombres y mujeres, en la que una de las partes del “complemento” se encarga de las tareas de menor valor, más pesadas, con menor remuneración y reconocimiento. No basta entonces hablar de complementariedad en abstracto, ni reducirla a la complementariedad en las actividades productivas, es necesario darle contenido concreto al cómo debe ser esta complementariedad para que sea horizontal y satisfactoria para todos.

Una idea dominante cuando se habla de complementariedad es que es algo propio o característico exclusivamente de las “comunidades indígenas” y se argumenta que antes de la conquista y la colonización no había machismo ni opresión hacia las mujeres sino complementariedad. Con respecto al primer punto, no hay que olvidar que el discurso de la complementariedad de los sexos está presente en muchas sociedades incluida la “occidental”; por ejemplo, en religiones como el catolicismo se presupone que entre hombres y mujeres existe una complementariedad física, moral y espiritual orientada al matrimonio y al desarrollo de la vida familiar, el problema es que bajo este tipo de argumentos se encubre y justifica el machismo, la naturalización de trabajos “femeninos” y “masculinos” y la opresión de la mujer.

Ahora bien, con respecto a que si antes de la conquista las relaciones entre hombres y mujeres era de complementariedad o no, nos pueden ayudar mucho las reflexiones de la feminista *aymara* sobre el “entronque patriarcal”. Ella sostiene que para el desarrollo de un feminismo comunitario es indispensable reconocer que las relaciones injustas entre hombres y mujeres también se dieron antes de la colonia, y muestra que lo que sucede con la colonización es que se da un “entronque patriarcal” entre el patriarcado precolonial y el occidental que resulta fatal para las mujeres.

Otra idea frecuente sobre la complementariedad que es necesario poner en cuestión, es que debe darse entre un hombre y una mujer, entre una pareja sexual orientada a formar una familia, en exclusión de

otros tipos de configuración familiar. Si analizamos lo que realmente pasa en muchas comunidades –y también en las ciudades–, veremos que existe una gran cantidad de mujeres que crían a sus hijos y sacan adelante a sus familias con la ayuda de otras mujeres con las que comparten el núcleo familiar y de facto están en complementariedad: abuela-madre, hermana-hermana, amiga-amiga. Entre ellas se las arreglan para ganarse la vida, para realizar las tareas domésticas y para cumplir sus obligaciones con la comunidad. Sin embargo, en la mayor parte de los casos no gozan del mismo reconocimiento social de una familia tradicional, y muchas veces serán estigmatizadas y criticadas por haberse salido del modelo dominante –lo mismo sucede con las mujeres urbanas que se salen del modelo.

La complementariedad no debe pensarse sólo para el modelo tradicional de pareja entre un hombre y una mujer, esta también puede darse fuera de una relación de pareja, o bien, en una relación de pareja homosexual, esto ya dependerá de las necesidades y situación de cada persona o núcleo familiar. Cerrarlo a la relación hombre-mujer sería quedarnos en el esquema de familia patriarcal heterosexual machista en exclusión de otras alternativas. Esto nos llevaría a lo que las feministas comunitarias *aymaras* llaman “reconceptualizar el par complementario”, es decir, “despojarlo de su machismo, de su racismo y su clasismo (...) recuperar el par complementario horizontal, sin jerarquías, armónico y recíproco, par de presencia, existencia, representación y decisión” (Paredes, 2008).

Por último, mencionar que el modelo de familia patriarcal y las prácticas opresivas hacia la mujer, encubiertas por un discurso de la complementariedad poco reflexivo, no deben verse como una particularidad de los pueblos originarios. El machismo, la naturalización de las tareas consideradas femeninas y masculinas, una división de trabajo injusta y la violencia contra la mujer son prácticas generalizadas en todas las sociedades –rurales o urbanas– y en todas las clases sociales. Suponer que el sexismo sólo existe en el “otro”, y no en la propia sociedad sería, parafraseando a Tissot y Delphy (2009), dejarnos imponer una “geografía de la violencia sexista” que convierte al “otro” en una persona “naturalmente” programada al sexismo, al mismo tiempo que se niega o minimiza la presencia de un sistema patriarcal en el resto de la sociedad.

2.2 La migración al Norte¹¹

La migración a las ciudades ha sido una práctica que ha acompañado a los pueblos de la Sierra Juárez a lo largo de su historia. Sin embargo, cuando el fenómeno migratorio transnacional comenzó las comunidades no imaginaron que lo que parecía ser la solución de los problemas económicos de muchas familias, a la larga también tendría efectos no esperados sobre la vida comunitaria y les plantearía diferentes retos. Uno de ellos es cómo hacer frente a la pérdida masiva de la población joven y adulta, la cual normalmente debe asumir las principales responsabilidades políticas y económicas del pueblo. Al respecto Adelfo Regino, otro de los teóricos de la comunalidad, comenta en entrevista:

Una consecuencia de la migración es la desintegración comunitaria, eso es real, porque mira, cuando se van los ciudadanos, uno se pregunta: “¿Quiénes van a cumplir con los cargos en la comunidad? ¿quiénes van a ser topiles? ¿quiénes van a ser mayordomos, autoridades municipales? ¿quiénes van a sostener la vida política y social de la comunidad? y, bueno, pues eso genera un reto bastante fuerte para nuestras comunidades (Oaxaca, entrevista, 2006).

En algunas comunidades de la región la falta de comuneros está dificultando el funcionamiento de las principales instituciones políticas locales y base de la comunalidad –el Tequio, la Asamblea y el Servicio Municipal– y de las actividades económicas y culturales que por mucho tiempo desarrollaron estos pueblos –la agricultura, la formación de bandas de música, la elaboración de telares, etc.

La imposibilidad de seguir reproduciendo y recreando las instituciones políticas comunitarias no es un asunto menor. Esta situación plantea problemas concretos en la vida cotidiana de las personas ya que durante décadas estas instituciones políticas les han permitido a los pueblos de la Sierra Juárez autogobernarse y cubrir algunas de sus necesidades colectivas, como el abastecimiento de agua, el aseo de la comunidad, el mantenimiento de las calles y cami-

¹¹ Para un análisis detallado de las implicaciones de la migración de los jóvenes para las comunidades que han estado luchando por su autonomía comunitaria véase Aquino (2012c).

nos, la resolución de conflictos entre miembros de la comunidad, el ejercicio del poder local, etc. La falta de ciudadanos que cumplan los “cargos” socava una práctica de servicio tradicional muy efectiva y toda una concepción del ejercicio del autogobierno y del disfrute de derechos basados en la idea de “servicio” por el bien común. En palabras de Kearney y Besserer (2004: 487), se pone en juego la viabilidad de una antigua y probada forma de “gobernanza comunitaria esencialmente democrática”.

En las comunidades serranas la emigración no sólo está dificultando la reproducción de las instituciones comunitarias, también está debilitando la dinámica de reflexión interna que durante toda la década de 1980 y parte de la de 1990 permitió a estos pueblos producir el pensamiento de la comunalidad, así como nuevas subjetividades y conocimientos en torno a sus prácticas políticas, su identidad y el proyecto de vida. Como explica Jaime Martínez en entrevista: “La migración debilita la dinámica de reflexión interna, porque nuestros mejores recursos humanos emigran, entonces va quedando la población ‘sembrada’ de abuelos y niños y de un vacío fuerte de reflexión, más que de realización de los cargos” (Guelatao, entrevista, 2006). Desde esta perspectiva, aunque las comunidades logren resolver la falta de ciudadanos para el ejercicio de los cargos, queda pendiente el problema del debilitamiento de la reflexión colectiva de los pueblos, la cual implica darle vida cotidianamente a lo que Castoriadis (1999) ha llamado la “imaginación radical”, entendida como una poderosa fuerza creadora de lo real y de lo socio-histórico, misma que caracterizó a los teóricos de la comunalidad.

2.3 Las nuevas aspiraciones y proyectos de vida entre los jóvenes

Actualmente en las comunidades serranas hay jóvenes que tienen el sentimiento de que “en sus pueblos no hay futuro” por lo que tienen que ir a buscarlo a otro lado. Esto tiene su origen tanto en el desmantelamiento de la economía campesina por medio de tres décadas de políticas neoliberales aplicadas al campo mexicano, como en la emergencia de nuevas aspiraciones y necesidades subjetivas que algunos jóvenes sienten que ya no pueden satisfacer quedándose en sus comunidades. Hoy, algunos jóvenes



aspiran alcanzar una forma de vida diferente a la de sus padres, con esto me refiero centralmente a tres cuestiones: dejar de ser campesinos, tener mayor acceso a ciertos objetos y bienes de consumo y poder vivir otras experiencias fuera de sus pueblos.

Si bien durante casi todo el siglo XX muchas familias serranas se dedicaron a la agricultura y fueron capaces de producir sus alimentos, hoy es raro encontrar a jóvenes que se proyecten como campesinos, como explica Jesús Jaime, un joven de Yalalag:

En Yalalag ser autosuficiente en nuestros alimentos no es una cosa sencilla, es muy difícil decidirse a sembrar, porque cuando tú siembras, metes un capital, pero no sabes si lo vas recuperar, no sabes cómo va a estar el tiempo, si va a llover, si no va a llover. Entonces te preguntas: ¿Perderé mi capital o no lo perderé? Además, tú sabes de antemano que el maíz que vas a producir va a ser tres o cuatro veces más caro que el que viene de fuera, que viene de Estados Unidos. Por eso, son pocos los que van a tomar ese riesgo (Yalalag, entrevista, 2005).

¿Cómo optar por sembrar maíz y ser autosuficiente si el maíz subsidiado que entra de Estados Unidos

cuesta tres veces menos que el producido localmente? La convicción de algunos es tanta que todavía hay personas que le siguen apostado a la siembra del maíz, pues consideran que esta actividad es una parte central de su vida y su cultura y condición indispensable para poder cumplir con sus obligaciones comunitarias.

A través de los medios masivos de comunicación en todos los rincones del planeta se han difundido los estilos de vida urbanos de clase alta que se caracterizan por un alto nivel de consumo y por una movilidad espacial. Muchos jóvenes serranos también sueñan con alcanzar estos estilos de vida y en las actuales condiciones del campo mexicano, la única forma de adquirirlos es emigrando a Estados Unidos. Como ellos mismos explican, si se quedan en sus pueblos pueden “sobrevivir” pero difícilmente podrán tener el modo de vida que les gustaría o si lo logran les va a costar demasiado trabajo. La mayor parte de los jóvenes se encuentran desterrados del mercado de consumo, ellos son lo que Bauman (2000: 64) llama “consumidores en falta”, el problema es que, en una sociedad capitalista y globalizada, donde el consumo se ve como una forma de trabajo

y obligación (Appadurai, 2001: 23) y donde una parte importante del reconocimiento social se deriva de la capacidad personal para consumir, esto puede resultar insoportable.

Otra de las aspiraciones de muchos jóvenes es la movilidad física, es decir, salir de su comunidad para conocer nuevos lugares y nuevos horizontes. Como explica una joven zapoteca cuando le pregunté que por qué se fue a Estados Unidos: “Yo me fui por la simple *necesidad* de querer conocer allá”. Aunque entre la Sierra Juárez y la capital del estado haya pocos kilómetros de distancia, es frecuente que algunos jóvenes que se quedan en el pueblo experimenten una sensación de encierro y aburrimiento, lo que no pasaba hace tres décadas, aun si se encontraban mucho más alejados.

Como explica Ariel, un joven de 21 años:

Aquí en Yalalag debería haber un cine o algo así para entretenerse, no estar siempre encerrado. Porque aquí uno se siente encerrado. Debería haber otras diversiones, más que nada para que los jóvenes se despierten, porque muchos “chavos”, por lo mismo que no hay nada que hacer, agarran el vicio. Hace poco estaba platicando con un chavo y le digo: “¿Por qué te metes esas cosas?” Y me respondió: “¿Qué puedo hacer si no? ¿Qué más quieres que haga aquí? Estoy aburrido de estar encerrado” (Yalalag, entrevista, 2005).

La movilidad se ha convertido en uno de los valores más codiciados en el mundo y en el principal factor de estratificación social, es decir, la libertad de mo-

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Alejandra (2012a), “Los retos de la comunalidad ante la migración de los jóvenes serranos a Estados Unidos: nuevos modelos de vida, nuevas relaciones de género”. Yerko Castro (coord.), *La migración y sus efectos en la cultura*, México: CONACULTA, pp. 42-60.
- ____ (2012b), “Cuando los hijos se van al Norte... Diálogos generacionales en torno a la migración y a la política”. En M. Dolores Paris (coord.) *Migrantes, desplazados, braceros y deportados. Experiencias migratorias y prácticas políticas*, México: Colef (en prensa).
- ____ (2012c), *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecas y tojolabales en Estados Unidos*. México: CIESAS / UAM-X.
- ____ (2010), “La generación de la emergencia indígena y el comunalismo oaxaqueño. Genealogía de un proceso de descolonización”. *Cuadernos del Sur*, núm. 29, año 15, pp. 7-21.
- Bauman, Zigmunt (1999), *La globalización. Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2000), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Bonfil, Guillermo (1972), “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología*, vol. 9, pp. 105-124.
- Castoriadis, Cornelius (1999), *Figuras de lo pensable*. Valencia: Cátedra y Universitat de Valencia.
- Césaire, Aimé (1955), *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
- Comas, Juan (1953), “Razón de ser del movimiento indigenista”. *América Indígena*, núm. XIII, vol. 2.
- De la Peña Francisco (2002), *Los hijos del sexto sol: un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*. México: INAH.
- De Sousa, Boaventura (2009), *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO y Siglo XXI.
- Díaz, Floriberto (2001), “Comunidad y comunalidad”, *La Jornada Semanal* (La Jornada), núm. 314, 11 de marzo.
- Falquet, Jules (2007), *De grè ou de force. Les femmes dans la mondialisation*, La Dispute, Paris, 2007.
- Fanon, Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.
- ____ [1961] (2002), *Les Damnés de la Terre*. Paris: La Découverte poche.
- Fanon, Frantz (1964), *Pour la révolution africaine*. Paris: Librairie François Maspero.
- Gamio, Manuel (1957), “Países subdesarrollados”. *América Indígena*, núm. XVII, vol. 4.
- Harvey, David (1998), *La condición de la posmodernidad. Investigaciones sobre los orígenes del cambio cultural*, Argentina: Amorrortu Editores.
- Kearney, Michael y Besserer, Federico (2004), “Gobernanza municipal en Oaxaca en un contexto transnacional”, Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. México: Universidad de California Sta. Cruz, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, pp. 483-502.

vimiento se ha vuelto una mercancía escasa y distribuida de manera desigual en el mundo (Bauman 1999: 8). Así, mientras una élite tiene derecho a la movilidad y a una vida verdaderamente global, otros quedan detenidos en su “localidad”, un suceso que cuando es impuesto no resulta agradable, ni soportable (Bauman, 1999: 9).

Sin duda, la transformación de las aspiraciones subjetivas de muchos jóvenes y la migración masiva a Estados Unidos constituye un desafío central para las comunidades y la comunalidad, particularmente para aquellas que tienen como proyecto colectivo el ejercicio de su derecho a la libre determinación y la autonomía, ya que es un proyecto basado en el compromiso y la participación de todos los miembros de la comunidad y sólo tiene sentido en la medida en

que haya gente dispuesta a asumir su libre determinación. Es un desafío también para los jóvenes, quienes al emigrar se incorporan por primera vez en su vida a circuitos globales de trabajo bajo un régimen capitalista de “acumulación flexible” (Harvey, 1998) y se enfrentan a formas de explotación, precariedad y racismo que les eran desconocidas. La migración a Estados Unidos los expone a lo que Richard Sennet (2006) llama “la cultura del nuevo capitalismo”, un sistema marcado por la irrupción de lo precario, lo impreciso, lo informal, por condiciones sociales inestables y fragmentarias, relaciones a corto término, gran movilidad y pérdida de toda seguridad; donde las instituciones estatales ya no le ofrecen a casi nadie un marco a largo plazo y los individuos se ven obligados a improvisar solos su propio relato de vida. CS

León-Portilla, Miguel (1966), “El indio en América”, *América Indígena*, núm. XXVI, vol. 4.

Maldonado, Benjamín (2011), *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*. Oaxaca: CSEIIO, Universidad de Leiden.

____ (2003), “La comunalidad como una perspectiva antropológica india”. En Juan José Rendón (2003), *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios*. México: Conaculta, pp. 13-26.

Martínez Luna, Jaime (2010), *Eso que llaman comunalidad*. México: CONACULTA, Secretaría de Cultura de Oaxaca, Campo.

____ (2003), *Comunalidad y desarrollo*, México: CONACULTA, Campo.

Paredes, Julieta (2008), *Hilando fino. Feminismo comunitario*, La Paz: Asociación y Centro de Defensa de la Cultura (CEDEC).

Perrin, Michel y Perruchon, Marie (coord.) (1997), *Complementariedad ente hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito: Abya-Yala.

Quijano, Anibal (2000), “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-Systems Research*, vol. VI, núm. 2, pp. 342-386.

Regino, Adelfo (2000), “La comunalidad, raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas”, *México Indígena*, Vol. 1, No. 2, Instituto Nacional Indigenista, pp. 7-14.

Reinaga, Fausto (1974), *Poder indio y occidente*. La Paz: PIB.

____ (1978), *La razón y el indio*. La Paz: PIB.

Rivera, Silvia (1984), *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa*. La Paz: Hisbol.

Robles Sofía y Cardoso Rafael (comps.) (2007), *Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mēk'ajtën*. México: UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural.

Rivera, Silvia (2010), *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

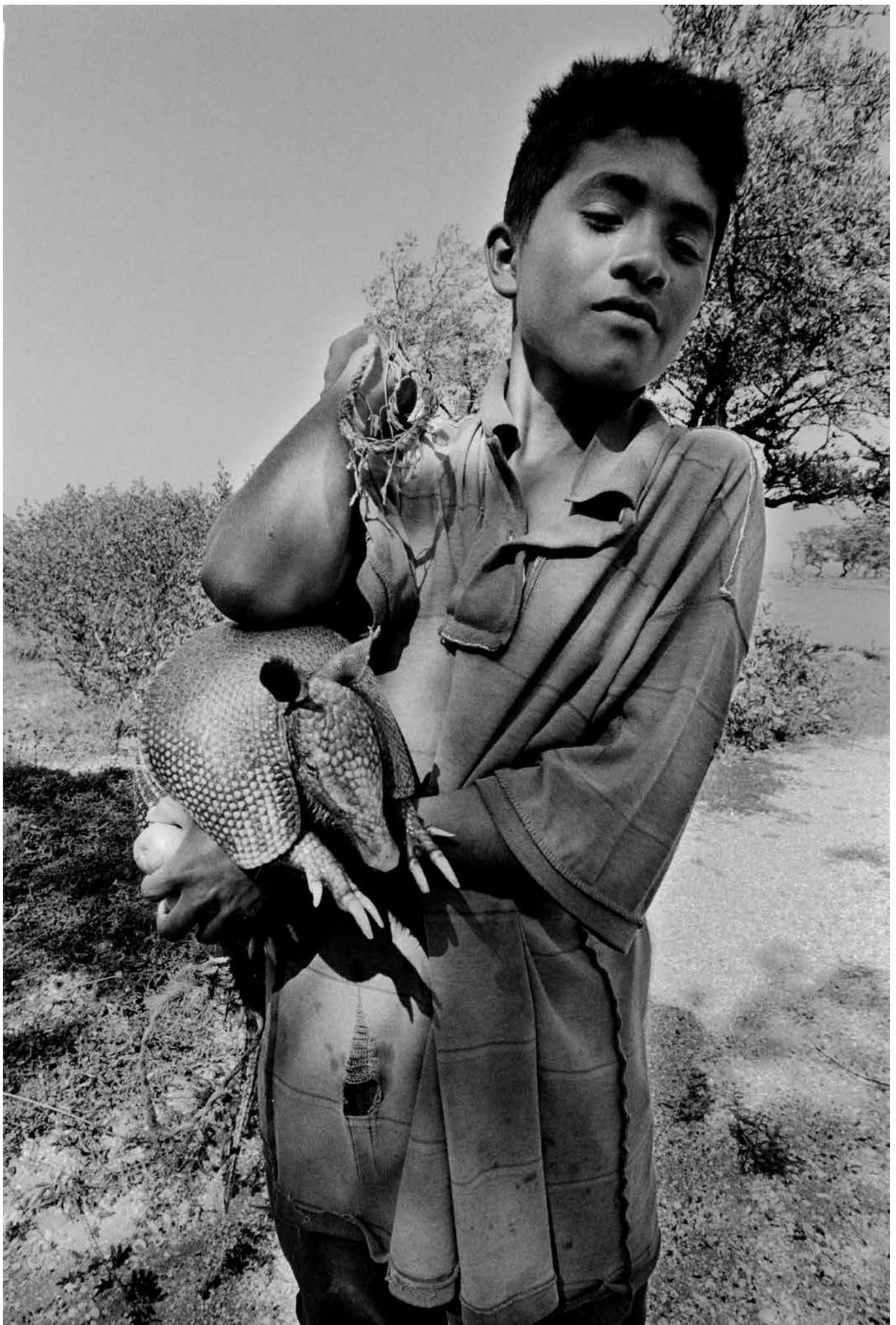
Rendón (2003), *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios*. México: Conaculta.

Sennet, Richard (2006), *La culture du nouveau capitalisme*. France: Albin Michel.

Tissot y Delphy (2010), “Géographie du sexisme. Discours autorisés sur la violence faite aux femmes au pays de Johnny Hallyday”, *Le mots sont importants*, 24 de marzo.

Walter D. Mignolo (2002), “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silva Rivera Cusicanqui”. En Daniel Mato (Comp.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas: CLACSO y CEAP, FACES, Universidad de Venezuela pp. 201-212.

Walsh, Catherine (2007), “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. En: *Nómadas*, núm. 23, pp. 102-113.



Comunalidad y responsabilidad autogestiva

BENJAMÍN MALDONADO ALVARADO

Doctor en Estudios Amerindios por la Universidad de Leiden, Holanda. Actualmente es director de estudios superiores del Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, asesor de la Coordinación Estatal de Escuelas de Educación Secundaria Comunitaria Indígena del IEEPO y colaborador de la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca. Ha publicado diversos libros y artículos sobre temas como la educación indígena, la comunalidad, el magonismo y la autonomía.
benjaoax@yahoo.com.mx

Para Alejandra Aquino,
en reciprocidad¹

A tres décadas de su formulación inicial, la comunalidad como ideología política que pretende articular la descripción etnográfica, sigue desarrollándose y se multiplica por diversos caminos. Ha logrado convertirse en una ideología que genera identidad. Y esta identidad no está en torno al Estado-nación sino de la comunidad, ese territorio etnopolítico en el que se mantiene actuante la cosmovisión de cada pueblo originario, dando vida y sentido a la vida comunal, en medio de conflictos a los que la organización comunal pretende comprender y resolver.

1 En el número 31 de *Cuadernos del Sur*, Víctor de la Cruz, compañero de trabajo de Alejandra en el CIESAS, publica un artículo criticando su filiación comunalista y de paso arremete contra “eso que llaman comunalidad” y contra sus argumentadores. Es difícil de entender los motivos de Víctor, pero tampoco es posible dejar pasar por alto sus imprecisiones y dolor. ¿Por qué ponerse a estas alturas la camiseta del Estado de derecho? ¿además sin haber sido convocado a jugar? ¿y por qué dedicarse a patear al otro equipo? El hecho de ingresar a la Academia Mexicana de la Lengua bajo el régimen del democrático y antitotalitario Felipe Calderón no parece ser motivo suficiente. Por otro lado, la comunalidad muestra que es más valiosa la reciprocidad que la solidaridad, sin criticarla ni descalificarla sólo por no querer comprenderla o compartirla.

La relación del Estado-nación mexicano (llamado Estado de derecho por sus porristas y demás adeptos) con las actuales minorías étnicas, que son los pueblos que habitaron originalmente el territorio nacional, es una relación colonial de dominación.² La vida comunal, caracterizada como comunalidad, que distingue a los pueblos originarios de otros sectores de la población, ha sido la base de la resistencia contra la agresión colonial española y mexicana, por lo que se trata de una experiencia histórica de gran valor etnopolítico.³

2 En 1965 Pablo González Casanova proponía el concepto de colonialismo interno para entender desde la sociología las razones del subdesarrollo mexicano. Encontraba que el tipo de relaciones existentes en una sociedad plural, resultante de la conformación del Estado-nación mexicano sobre un territorio poblado históricamente por múltiples pueblos originarios, había generado una relación desigual signada por el desarrollo del capitalismo después de la independencia. Para él “el problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada” (González Casanova, 1978: 104).

3 Los detractores de la comunalidad dejan de lado estos aspectos para centrarse en mostrar que se trata de una forma de idealización y



Jorge Acevedo. De la serie *Los melones*, Ixhuatán, Oaxaca, 1998.

Comunalidad es el modo de vida de los pueblos originarios en Oaxaca, compartido por los pueblos pertenecientes a la matriz civilizatoria mesoamericana. Este concepto no se refiere a un ámbito sino a una característica dentro de ese ámbito, es decir, no

cosificación de la vida de los indígenas, personas que viven alegre y estúpidamente en medio de la miseria y por ello son discriminadas. Tal vez el primer ataque virulento contra la comunalidad, aun antes de que se formulara la idea, fue de un pontífice nacional, Gonzalo Aguirre Beltrán, en su prólogo a la antología de Flores Magón publicada por la UNAM en 1970, descalificando a Ricardo Flores Magón porque confiaba en el modo de vida indígena para reconstruir la vida al día siguiente del triunfo de la revolución social. El mismo Aguirre Beltrán, en *América indígena* (1975), se lanzó furioso contra Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, cuando ellos acusaban el etnocidio cometido por el gobierno al construir la presa Cerro del Oro en Oaxaca, y los criticaba por creer en el “happy savage”; claro que el influyente académico y funcionario nunca reconoció su complicidad con el Estado de derecho en esa empresa etnocida. Más críticas a la comunalidad pueden encontrarse en obras de Roger Bartra, Claudio Lomnitz y Héctor Díaz-Polanco.

se refiere a la vida en el ámbito local, en la comunidad, sino a la forma como se vive y organiza la vida en las comunidades. El hecho de que esta comunalidad se exprese en el ámbito comunitario no significa que esté estrictamente reducida a él, pues la perspectiva de la autonomía de los pueblos indios basada en su reconstitución indica la necesidad de que la vida comunal se proyecte del territorio local al regional, del espacio comunitario al étnico.

La comunalidad está constituida por tres elementos: una estructura, una forma de organización social y una mentalidad. La estructura es la comunidad, la forma de organización es lo que inicialmente se ha llamado comunalidad (expresada en el poder, el trabajo, el territorio y la fiesta) y la mentalidad colectivista es el elemento a partir del cual las diferentes sociedades originarias han dado forma a su estructura y organización en los distintos momentos de su historia. Esa mentalidad comunal es confrontada ac-

tualmente por el individualismo. Entonces, entendemos al individualismo (que es la raíz ideológica del Estado-nación) como una mentalidad que también define estructuras sociales y formas de organización.

No hay forma de negar o desconocer que la vida comunal entre los pueblos originarios en Oaxaca es una realidad. Y no se trata de algo nuevo o recién creado. Es una forma de organización realmente existente, histórica, evidente, tanto en su carácter tangible como intangible.⁴ No porque yo lo diga sin fundamento, sino porque lo evidente no requiere demasiada comprobación: la mayoría de los oaxaqueños tienen todavía hoy relación social e identitaria con alguna comunidad, participan con gusto en su pesada y onerosa vida comunal y en su mentalidad siguen priorizando la razón comunal sobre la razón individual.⁵ Hasta los historiadores han podido reconocer la existencia de la vida comunal, aunque no encuentren mencionada la palabra comunalidad en documentos.

Pero mirar a la vida comunal parados en territorio del Estado de derecho y su cosmovisión sustentada en lo individual, hace verla como una atrocidad precisamente porque es su lado opuesto, como veremos al hablar sobre el carácter formativo de la comunalidad.⁶

4 Algo similar ocurre con el carácter tangible e intangible del agua, el aire o el sol. Allí están, cambiantes, agredidos, pero reconocibles como tales. Y al igual que estos elementos naturales cambian por la acción humana, un elemento social como la comunalidad cambia constantemente. Hoy el agua es turbia y escasa, el aire está contaminado y el sol enferma con sus rayos a mucha gente, pero siguen siendo lo que son y nadie se atrevería a afirmar que su estado actual es su estado natural.

5 Obviamente cuando se pertenece por nacimiento a una comunidad pero no se participa de la vida comunal (ya sea dentro o desde fuera de la comunidad), la comunalidad se vuelve una pesada y odiosa fuente de conflictos y disgustos para los que quieren sentirse parte de la comunidad pero sin servirla como ella exige.

6 Baste señalar que dos fuertes críticas a la vida comunal, bautizada por el Estado como usos y costumbres, son: una, que se convierte en un intolerante régimen que impide el surgimiento de la diversificación, destacando por su alto nivel de autoritarismo; otra, que se revierte contra los propios indígenas pues garantiza el caciquismo. Ambas críticas omiten que en el primer caso se trata de la defensa social de la unidad, construida por decisión colectiva y práctica histórica mediante la permanente donación gratuita de años de trabajo y altas cooperaciones en trabajo y dinero, es decir mediante la participación comunitaria en la construcción de un concepto radicalmente diferente de ciudadanía. En el segundo caso se está observando la excepción y no la regla, a menos que se piense que los indígenas son tan imbéciles como para luchar por la sogá, colocarla en su cuello y exigir el derecho de tensarla.

LA IDEA

Hace 30 años apareció por primera vez fuera de Oaxaca el planteamiento de la comunalidad como orientación de la lucha de los pueblos indígenas. La caracterización de la vida indígena como comunal tenía por objetivo nombrar lo que era propiamente indígena, lo que los diferenciaba de los no indígenas y por tanto los identificaba. Con ello se ubicaba claramente tanto lo que era necesario defender para resistir con fuerza, sobre todo al comenzar el movimiento indígena en Oaxaca, y al mismo tiempo permitía tener conciencia de los recursos históricos con que contaban los indígenas para resistir y luchar por ser libres, autónomos, descolonizados.⁷ Es entonces, más allá de su construcción antropológica, una ideología política de autorreconocimiento con la que se identifican muchos indígenas. Es su horizonte de inteligibilidad, en los términos de Raimón Panikkar. Las primeras organizaciones etnopolíticas en Oaxaca, que dieron inicio al movimiento indígena en la entidad, se constituyeron a principios de la década de 1980.⁸ La región donde surgen estas organizaciones pioneras fue la Sierra Norte de Oaxaca, estaban formadas básicamente por zapotecos y mixes, también por chinantecos. Sus más destacados intelectuales son dos antropólogos: Floriberto Díaz Gómez, mixe de Tlahuitoltepec, y Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao, quienes fueron también unos de sus más activos y comprometidos impulsores. Y son precisamente ellos quienes formulan la perspectiva

7 El origen antropológico de la idea de comunalidad sólo es un impedimento fundamental en los puristas que tienen como principio la descalificación. Ese tipo de puristas argumenta que un pequeño burgués como Marx no podía entender la explotación proletaria o que un historiador mestizo contemporáneo como don Miguel León Portilla no tiene ninguna posibilidad ni derecho de comprender el modo de vida indígena prehispánico plasmado en códices. ¿O será más fácil que los mestizos podamos comprender mejor a los indígenas prehispánicos que a los contemporáneos? ¿También será más fácil comprometerse con ellos como arqueólogo o historiador que como antropólogo?

8 Años atrás, en 1974, se había fundado la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI), la cual, a pesar de estar conformada básicamente por indígenas, no tuvo una orientación etnopolítica. Incluso cuando, en un hecho fundamental para el país, la COCEI gana el municipio de Juchitán en alianza con la izquierda nacional, el discurso étnico y la orientación hacia el movimiento indígena no fue importante en el trabajo de esa organización, con la cual colaboraba Víctor de la Cruz.

de la comunalidad. Esta propuesta surge entonces al calor del trabajo organizativo que daría como resultado las primeras organizaciones propiamente etnopolíticas en la entidad.⁹

En el documento más importante suscrito por las tres organizaciones serranas fundadoras del movimiento indígena en Oaxaca en 1982,¹⁰ hay varios elementos que serían clave en las luchas indias posteriores (en: Mejía y Sarmiento, 1987:267-274):

La resistencia india: “Pero no se piense que los pueblos autóctonos hemos aceptado sumisamente esta historia que aquí hemos sintetizado, antes bien, la lucha de resistencia y de vencimiento de obstáculos ha sido constante: en algunos lugares nuestros pueblos han sido vencidos por la manipulación, por la absorción total del sistema del capital, por la corrupción.... nos han reducido más nuestras tierras, han usurpado más nuestros recursos naturales, han comercializado nuestros conocimientos y manifestaciones culturales, pero aún así no estamos ni nos sentimos derrotados en esta lucha que no es de coyuntura sino histórica” (Ibid: 269).

La comunalidad: “Por una educación en nuestras propias manos y con nuestras propias decisiones, en nuestras lenguas y de acuerdo a nuestros valores tradicionales, cimentados en la comunalidad, y ordenados de acuerdo a nuestros conceptos de espacio y tiempo y con asesores que nosotros mismos determinemos” (Ibid: 270).

La autonomía: “Demandamos respeto absoluto a nuestra autodeterminación comunitaria sobre nuestras tierras, sobre todos los recursos naturales y a las formas de organización que deseemos darnos.... Demandamos el respeto a nuestras expresiones de vida comunitaria, nuestra lengua, nuestra espiritualidad, nuestros calendarios, al intercambio de nuestros productos y manufacturas.... Demandamos respeto e impulso a nuestra forma de gobierno comunitario,

9 Muchas de las ideas aquí expuestas las he incluido en textos anteriores, como lo ha denunciado Víctor de la Cruz en su artículo, y las incluiré en posteriores. Repetirme es una condición inevitable, pues no tengo la capacidad de otros, supongo que del propio Víctor, para producir ideas relevantes todos los días, que marquen un hito en las ciencias sociales oaxaqueñas y que por tanto sean citadas ampliamente por muchos investigadores.

10 La Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (Odrenasij), el Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes (Codremi), el Comité Organizador y de Consulta para la Unión de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca (Codeco).

*porque es la única forma garantizada de evitar la centralización de poder político y económico. Nos oponemos a que en aras de un supuesto “desarrollo nacional” se arrasen nuestros recursos naturales o se conviertan nuestras tierras en zonas de experimentación y de abastecimiento de materias primas para empresas privadas, paraestatales o estatales” (Ibid: 273-274).*¹¹

A su vez, la lucha comunalista librada por los zapotecos de Yalálag contra décadas de caciquismo en esa zona de la Sierra Norte, llegaba también a principios de los 80s a uno de sus momentos cruciales cuando recuperó el pueblo el poder (Vásquez y Aquino, 1995). En esta lucha y otras dirigidas en la zona por la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas de la Sierra —organización derivada del Codeco—, participaba activamente Juan José Rendón, lingüista ligado a las principales luchas oaxaqueñas en los últimos 40 años de su vida y quien realizara aportes teóricos y metodológicos relevantes a la idea de la comunalidad y su difusión.¹²

En suma, la idea de la comunalidad como principio rector de la vida india surge y se desarrolla en medio de la discusión, la agitación y la movilización, pero no como una ideología de combate sino como una ideología de identidad, mostrando que la especificidad india es su ser comunal con raíces históricas y culturales propias y antiguas, a partir de las cuales se busca orientar la vida de los pueblos como pueblos.

Ciertamente se trata de una teoría en formación. Hace falta fortalecerla con los múltiples aportes de la academia y hace falta someterla al calor de datos provenientes de todos los pueblos indios de Oaxaca para comprobar su solidez y moldearla. Pero su propuesta es un esfuerzo serio de lectura de la realidad analizando lo cotidiano sobre una base firme: si la comunalidad fuera una característica esporádica, focalizada u opcional entre los indios, o estuviera pre-

11 Cuesta trabajo entender que un historiador como Víctor de la Cruz afirme que conoció los textos sobre la comunalidad sólo en reediciones recientes. Este documento fundacional fue publicado en un importante libro hace 25 años y su coautor, Sergio Sarmiento, fue director del CIESAS Oaxaca, justamente la institución en la que trabaja Víctor.

12 Es a Juan José Rendón, fallecido en 2005, a quien se refiere como lingüista “fuereño o foráneo” nuestro académico zapoteco de la lengua española, nativo, indígena, istmeño, juchiteco o “diadentro”.



sente sólo en algunos pueblos, no habría forma de proponerla como el eje de lo indio, y la realidad es que se trata de algo omnipresente, respetado, esgrimido como propio y por tanto vigente incluso fuera de la comunidad, aprendiendo a ser transterritorial para adaptar la vida de los indígenas en el mundo globalizado.

VIDA COMUNAL Y FORMACIÓN EN LA RESPONSABILIDAD

La comunalidad tiene, entre otras, una función que es básica para su reproducción: la función formativa. La vida comunal es una impresionante escuela desinstitucionalizada en la que se forma a los jóvenes y adultos en la responsabilidad. Todos los días, las diversas formas de la comunalidad exigen atención responsable, y la vigilancia social de la comunidad

obliga a cumplir, algo que generalmente se ha hecho con gusto. Los tequios, los cargos y la participación en la asamblea exigen responsabilidad, precisamente por ello la irresponsabilidad individual se castiga con severidad. La alta responsabilidad de todos para atender la vida comunitaria da a la gente la fuerza moral para exigir que la unidad no se rompa y que todos formen parte de la vida comunal.

Esta responsabilidad es en realidad doble: por un lado, la comunidad toma en sus manos la atención y solución de los problemas, para lo cual tiene los tequios y sobre todo el ejercicio del poder a través del sistema de cargos vigilado por la asamblea; no espera a que le lleguen soluciones desde afuera, sino que las atiende con base en su organización y en la participación de todos. Por el otro lado, la atención de estos asuntos va formando ciudadanos responsables, pues quien no cumple bien con la función para la cual fue nombrado merece el menosprecio de la comunidad,



es decir que quien es irresponsable se hace acreedor al peor castigo que se puede dar en una sociedad colectivista: el desprecio de todos y la segregación de posibles funciones de responsabilidad.

El Estado nacional (eso que llaman Estado de derecho) también tiene una función formativa fundamental para su preservación y para lograr el éxito en la mediación entre las clases sociales en lucha: formar en la irresponsabilidad. Justamente lo contrario de la vida comunal. Ser irresponsable es no hacer lo que tiene uno que hacer, dejar que otros tomen en sus manos lo que debería tener uno en las propias manos. Y claramente el Estado mexicano tiene organizadas sus estructuras (y con ellas forma a los ciudadanos) para desalentar la responsabilidad, para fomentar que dejen en manos del Estado lo que debería estar en manos de la sociedad.

En el caso del poder, la comunidad está organizada para hacerse cargo del poder a través de la participación de sus ciudadanos, quienes han cumplido esta obligación social históricamente tanto para organización de fiestas como para el ejercicio de otros cargos públicos; como mecanismo de control social

actúa la asamblea general, en la que participan representantes de todas las familias. La gente tiene en sus manos el ejercicio del poder comunitario permanentemente. En contraparte, el sistema político del Estado-nación democrático tiene como estructura excluyente a los partidos políticos y a través de urnas nunca nutridas la sociedad entrega la conducción de la sociedad a miembros de dichos partidos. Más allá de las lealtades de los candidatos elegidos, el sistema de partidos desmotiva la participación política si no es dentro de ellos. Así, las estructuras propias del Estado y de la comunidad desalientan o exigen la movilización para el ejercicio del poder. El sistema político mexicano ha logrado formar a una masa ciudadana desmovilizada, desmotivada, sabedora de que el destino de la sociedad no está en sus manos sino en las del partido en turno. Una masa acostumbrada a entregar la responsabilidad política en las urnas, a claudicar de ella, a saberse incluso cínicamente irresponsable del ejercicio del poder, que no está a su alcance. Esto es lo opuesto a lo que ocurre en la mayoría de las comunidades de origen mesoamericano.

Algo similar ocurre con la educación: la comunidad y las familias educan a los niños y jóvenes para que puedan ser responsables y vigilan que lo sean, que aprendan para que sean responsables con ellos mismos, con su familia y con la comunidad. Su método pedagógico posibilita que lo que se aprenda no se olvide. No hay niñas que reprueben en hacer tortillas ni en tener el cúmulo de conocimientos asociados a esa competencia fundamental. Por el contrario, el sistema educativo escolar es en gran medida un aparato de simulación de conocimiento: un maestro enseñando lo que se debe saber y un alumno preparando exámenes para mostrar que sabe algo que se le olvida rápidamente en los días siguientes.

La comunidad no tolera la irresponsabilidad, mientras que el Estado la festeja y la promueve. El concepto de ciudadanía comunal es diametralmente distinto al de ciudadanía nacional. Y se trata desde la comunalidad de algo que se construye con muchos años de trabajo, de gasto, de gusto de ser comunidad. El Estado de derecho mexicano no ha logrado generar un tipo de identidad entusiasta sostenida y el cuestionamiento de su operación y de su existencia cada vez es más puesto a debate.

Es en la comunalidad que los pueblos originarios han tenido la fuerza para resistir al empobrecimiento extremo causado por el despojo de tierras, la destrucción del medio ambiente y la reconversión productiva. Esa fuerza no brota con tanta fuerza ni de manera tan extendida de un momento a otro. Es una mentalidad añeja la que organiza las estructuras sobre las que se va montando el tipo de organización que cambia con las circunstancias, eso que se conoce como “cambiar para seguir siendo”. Esa es una decisión voluntaria en las comunidades que así lo han considerado.

Una fuerza de tal magnitud fundamenta prácticas socioeconómicas autogestivas. La participación colectiva es en cualquier lado la base de la autogestión. La comunalidad moviliza a sus miembros en torno al ejercicio responsable, autogestionario, del poder, de la economía, del cuidado del ambiente, de la salud, de la reproducción social, de la solución de conflictos, etcétera. Por eso mismo es la base para la reorganización de la nación con base en la autonomía.

La fuerza del Estado-nación mexicano (un totalitario, etnocida y colonialista Estado de derecho), ha logrado descomponer las bases de la vida comunal

en muchas comunidades, pero en otras no, o lo logró por algún tiempo. Obviamente las comunidades originarias no son un paraíso inmutable, como creen oír quienes encuentran esencialismo cosificador en la ideología comunal. Pero eso no descalifica la importancia de la comunalidad ni lo que se puede aprender de ella. Al momento de revisar las virtudes y defectos de la comunalidad indígena, hay que recordar que lograr una mentalidad colectivista compartida, que esa mentalidad organice la vida social y que la gente se apropie con ello de espacios territoriales concretos, ha sido la ilusión, el sueño y el anhelo que ha guiado la vida y obra de los revolucionarios coherentes en los tiempos modernos.¹³ CS

13 No quiero dejar de cuestionar la acusación gratuita de Víctor de la Cruz respecto a que los textos sobre la ideología comunal fueron publicados durante el régimen de Ulises Ruiz gracias al apoyo holandés del Dr. Jansen dirigiendo tesis de comunales agrupados en el CSEIIO. En este Colegio no está agrupado más que uno de los comunales y el Dr. Jansen (quien ha tenido serias disputas académicas con el padrino de Víctor, el Dr. León Portilla) dirigió tesis de cinco oaxaqueños, dos de ellos “compañeros” de trabajo de Víctor en el CIESAS Oaxaca. La publicación de obras sobre la comunalidad en los últimos años (incluso en tiempos de la dictadura ulisista) ha sido hecha por editoriales internacionales (como City Lights, fundada por poetas tal vez conocidos por Víctor), nacionales (como el INAH, la Dirección General de Culturas Populares y la UNAM) y estatales (como el Fondo Editorial del IEEPO y el Colegio de Investigadores en Educación de Oaxaca), y se han publicado artículos en revistas como *Cuadernos del Sur*, de la que Víctor fue subdirector. No hay compatibilidad de la ideología comunal con la del Estado-nación, ni se puede sugerir impunemente que es una ideología afin a la de Ulises Ruiz.

BIBLIOGRAFÍA

- González Casanova, Pablo (1978), *La democracia en México*, Ed. Era, Serie Popular, México.
- Mejía, María Consuelo y Sergio Sarmiento (1987), *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI, México.
- Vásquez, Juanita y Joel Aquino (1995), “Yalálag: la historia de una conciencia común”, en: *Ojarasca*, Núm. 42-43, marzo-abril, México.



Jorge Acevedo. *A la sombra*, Pasionaria, Pluma Hidalgo, Oaxaca, 2000.

La formación de educadores comunales

JULIETA BRISEÑO ROA

Maestra en Antropología Social por el CIESAS-DF. Actualmente trabaja como jefa del Departamento de Planes y Programas, de la Dirección de Estudios Superiores del CSEIIO, en el cual coordina académicamente la Licenciatura en Educación Media Superior Comunitaria en Santa María Alotepec, Mixe. Docente y tutora en el Instituto de Ciencias de la Educación de la UABJO. Ha participado en proyectos de construcción de modelos educativos pertinentes para migrantes. juliebri78@gmail.com

INTRODUCCIÓN

En México, en los últimos 80 años, la educación dirigida a la población indígena ha sufrido transformaciones en su nombre pero no en su intención. Desde la política indigenista de los años cuarenta hasta la política de reconocimiento de la diversidad cultural, la educación indígena ha tenido como objetivo la eliminación de la diversidad y por lo tanto la homogeneización lingüística y cultural (Jiménez Naranjo, 2009; Tovar, 2011).

En la actualidad, a dicha educación se le nombra intercultural bilingüe (EIB) que responde supuestamente a la especificidad lingüística y cultural de los pueblos indígenas con la finalidad de lograr cambios en las relaciones entre la sociedad mayoritaria y la indígena. Sin embargo, ésta es dirigida a quienes siempre han asumido y respetado su diferencia y no para aquella parte de la sociedad que construye relaciones hegemónicas basadas en la discriminación de todo aquello que sea diferente.

En Oaxaca, gracias al movimiento indígena y a la necesidad de construir un modelo educativo acorde a las necesidades de los pueblos indígenas, ha surgido una propuesta educativa que pretende transformar la educación indígena en una educación pertinente al contexto comunitario de los pueblos indígenas mesoame-

ricanos (Meyer, 2010). El objetivo de este artículo es presentar este modelo pedagógico y, en específico, analizar las características principales de la Licenciatura en Educación Media Superior Comunitaria (situada en Santa María Alotepec, Mixe, Oaxaca), como propuesta pedagógica para la formación de educadores indígenas y comunitarios.

EDUCACIÓN COMUNITARIA

En 1992, el Artículo 2º constitucional se reformó aceptando que México es un país pluricultural; en 1993 se incorpora a la Ley General de Educación, la educación bilingüe e intercultural para las poblaciones indígenas, obligando así al Estado a dar una orientación intercultural a las políticas educativas.

Este enfoque educativo intercultural concibe la existencia de más de dos culturas en interacción, generando intercambios simbólicos y que éstas no tienen que ser forzosamente excluyentes (Jiménez Naranjo, 2009). Por lo tanto, la escuela es el principal responsable de promover los valores de igualdad, respeto, tolerancia, reciprocidad y solidaridad entre culturas (Renhaag, 2011; Cunningham, 2001). En este sentido, Silvia Schmelkes

plantea que la multiplicación de los espacios de coexistencia como el acotamiento de las distancias entre los diferentes, exige educar para respetar y convivir (2004: 11).

El debate alrededor de la educación intercultural bilingüe (EIB) ha sido ampliamente estudiado en los últimos años (Dietz 2012, 2011; Bertely et al., 2008; González Apodaca, 2009; Gasché, 2008; Cunningham, 2008) y no es intención de este texto profundizar en él, empero es importante mencionar que no hay una única forma pedagógica ni política en la que dicho enfoque se “aplica”. Cunningham (2001: 16), al analizar las diferentes propuestas en Latinoamérica de EIB, propone cuatro expresiones o formas:

- Paternalista o asimilacionista: reconoce a nivel formal la diversidad cultural pero esta se concibe como una barrera para el desarrollo efectivo de programas educativos.
- Culturalista: da importancia a los aspectos lingüísticos y culturales, pero el currículo y la cultura que prevalece es la nacional, se traducen los materiales didácticos sin mediación pedagógica ni cultural.
- De convivencia: hay un interés por conocer al “distinto”; se promueve la difusión de conocimientos sobre las diversas culturas, desarrolla acciones de sensibilización entre los no indígenas.
- De empoderamiento o autonómico: se privilegia el rescate y revaloración de las culturas, “el afianciamiento de la identidad colectiva y la participación plena en las decisiones para la definición, implementación y seguimiento del sistema educativo” (2001: 17).

Por un lado, esta descripción nos ayuda a comprender cómo funciona pedagógica y políticamente la EIB en México y, por otro, evidencia la necesidad de construir una educación intercultural que promueva la visibilización de la desigualdad, partiendo de que las diferencias culturales son parte de un entramado complejo de relaciones asimétricas y de poder (económicas, políticas, sociales y de conocimiento) en las cuales los pueblos indígenas son vistos como un obstáculo para el desarrollo de la nación.¹

1 Esta relación desigual entre la sociedad nacional y las sociedades indígenas en América Latina y en México es entendida



Sin embargo, en el estado de Oaxaca ha existido un movimiento por redefinir la educación intercultural oficial en búsqueda de un modelo pedagógico más acorde a la situación real de los pueblos y comunidades. En este contexto se ha ido construyendo una propuesta de educación comunitaria basada en la forma de vida de las comunidades originarias, cuyo objetivo es “brindar una educación de calidad y que fortalezca la vida comunitaria... y pretende formar a los niños y jóvenes para que asuman responsablemente el destino de sus comunidades y pueblos” (Maldonado, 2011: 167).

Este entendimiento, llamado comunalidad, surgió en la década de los ochenta de dos intelectuales indígenas de la sierra norte, Floriberto Díaz (mixe) y Jaime Martínez Luna (zapoteco), para dar un explicación de la realidad de las comunidades indígenas “... la comunalidad define otros conceptos fundamentales para entender una realidad indígena” (Díaz,

como la continuación de la estructura colonial, llamado colonialismo, poscolonialismo o colonialismo interno (véase Dietz, 2012; González Casanova, 2006; Maldonado, 2011).



1997: 40) (véase el artículo de Alejandra Aquino en este número).

Por lo tanto, la educación comunitaria surge de esta forma de entender la vida comunal y pretende no solamente fortalecer los elementos fundamentales sino comprender y analizar dichas formas en contextos de imposición cultural, económica y política en la que se encuentran actualmente las comunidades indígenas. Para ello, la educación comunitaria transforma la educación indígena en una educación pertinente al contexto comunitario de los pueblos indígenas mesoamericanos y se deslinda de la educación que el Estado imparte hacia dichas poblaciones. Su objetivo es brindar una educación de calidad y que fortalezca la vida comunitaria (Maldonado, 2011: 167). Actualmente existen diferentes experiencias que así lo demuestran: los Nidos de Lengua, las Secundarias Comunitarias y los Bachilleratos Integrales Comunitarios², las cuales han sido impulsadas por

educadores indígenas tanto dentro del sistema educativo como fuera de él.

Para tener mayor claridad sobre la diferencia entre educación intercultural y comunitaria podemos retomar la tipología que plantea Dietz (2011), en la cual crea una matriz de análisis de cuatro conceptos: comunalidad, interculturalidad, comunalismo e interculturalismo.³ El caso de la educación comunitaria puede situarse en la tipología en la cual se cruzan el interculturalismo (una propuesta político-pedagógica que enfatiza y celebra estas interacciones, intercambios e hibridaciones como deseables) con comunalismo (un modelo que procura fortalecer y privilegiar los recursos endógenos tanto organizativos como simbólicos, tanto políticos como pedagógicos ante la imposición de modelos exógenos y colonizadores) (Dietz, 2011: 144); lo que genera un “modelo educativo que es explícitamente dialógico, que opta por combinar recursos intraculturales e

² Véase Maldonado (2011) para conocer ampliamente cada una de éstas.

³ Para mayor profundidad véase Dietz (2011).

interculturales; con ello, se procura negociar contenidos y métodos de enseñanza-aprendizaje tanto endógenos como exógenos” (Dietz, 2011: 146).

Para lograr esta relación dialógica, la educación comunitaria tiene como eje pedagógico la investigación,⁴ en la cual los estudiantes profundizan y dan sentido a lo aprendido, dejando de parcializar el conocimiento y entendiendo la realidad como un todo, además de desarrollar autonomía en su proceso formativo. Esto significa usar y valorar el conocimiento local, para así preservar y recuperar lo que está en peligro de perderse y fortalecer lo que está vivo. Con esto, la educación comunitaria logra articular el conocimiento exógeno con el endógeno, lo local con lo universal y se rompe con un contexto colonizador de enseñanza donde tener un saber significa la cancelación de otro.⁵ No se trata de dar clases de conocimientos locales porque el aula no es el espacio donde se construyen ni donde se reproducen, se trata de recogerlos y, dado que forman parte del mundo de experiencia de los estudiantes, enriquecerlos con los saberes occidentales, que así pueden adquirir sentido (DES, 2012). En esta perspectiva, Gasché propone que la educación intercultural indígena debe explicitar el conocimiento implícito en las actividades indígenas y articular el conocimiento indígena con el no indígena alrededor de los fenómenos estudiados (2008: s/p).

En contraposición con la EIB, la educación comunitaria plantea que la lengua indígena debe usarse y, por lo tanto, fortalecerse en la cotidianidad áulica, esto significa que la lengua indígena no debe ser una asignatura más del currículum⁶ sino un elemento que cruce transversalmente el proceso educativo. Esto significa que en las comunidades donde el es-

pañol ha ido ganando terreno (en gran parte debido a la educación bilingüe), los procesos de enseñanza-aprendizaje deben realizarse en la lengua materna no solamente para fortalecer su uso, sino también el entendimiento integral que se da con ella.

FORMACIÓN DE EDUCADORES COMUNITARIOS

Los esfuerzos por desarrollar proyectos de educación comunitaria en Oaxaca se han enfrentado al problema de no tener docentes formados en este modelo, por ello se requiere de docentes con las herramientas metodológicas, teóricas, pedagógicas y lingüísticas suficientes para enfrentar un modelo educativo que transforma las relaciones entre docentes, estudiantes, comunidad y conocimiento.

Ante esto, en agosto de 2011 se puso en marcha la Licenciatura en Educación Media Superior Comunitaria (LEMSC), en la comunidad de Santa María Alotepec, Mixe, ubicada en la sierra norte del estado de Oaxaca.⁷ El proyecto es impulsado por el Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca (CSEIIO) y el H. Ayuntamiento de dicha comunidad; busca ser una opción pertinente, acorde con el modelo de educación comunitaria que se construye mediante experiencias en distintos niveles educativos en Oaxaca.

El objetivo de la licenciatura es ofrecer una opción de educación superior para estudiantes indígenas, basado en un modelo pertinente en contextos comunitarios, formando profesionales de la educación que trabajen en los Bachilleratos Integrales Comunitarios e incidan fuertemente en la mejora de la educación media superior dirigida a estudiantes indígenas. Para ello son formados en las áreas de ciencias sociales y humanidades y con la capacidad de usar y revitalizar las lenguas indígenas en contextos educativos.⁸

4 Dependiendo del nivel educativo, la investigación tiene diferentes objetivos, véase Maldonado (2011).

5 Una experiencia interesante en la que se ha llevado esta articulación es la realizada por PRATEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas) en Perú, y el planteamiento de Jorge Gasché sobre la concepción sintáctica de la cultura (2010).

6 En el mapa curricular que plantea la Reforma Integral de Educación Básica (RIEB) se observa que para la EIB “lengua materna” es una asignatura y con el paso de los años escolares, de preescolar a secundaria, la cantidad de horas que se le asignan van disminuyendo, tomando su lugar otras como español. Así, a simple vista se puede notar que el planteamiento de la EIB en México tiene un fin claro de eliminación de las diferencias comenzado con las lingüísticas.

7 Véase González Apodaca (2008) para conocer los procesos de construcción de propuestas educativas en la región mixe.

8 Los profesores-investigadores de tiempo completo que forman la planta docente, en su mayoría son profesionales que trabajaron en los Bachilleratos Integrales Comunitarios y una egresada de un BIC con una licenciatura en pedagogía en Cuba. Además, en cada semestre se cuenta con profesores que imparten una asignatura, así como académicos interesados en colaborar con el proyec-



El modelo educativo de la LEMSC se basa en las características de la educación comunitaria (la investigación como método pedagógico, el uso y valoración de los conocimientos locales, la filosofía comunal como base, el uso de la lengua indígena en el aula y la participación de la comunidad en el proceso formativo). Sin embargo, su funcionamiento pedagógico se ejerce a través de varios ejes rectores; el primero es el enfoque global en lo local, esto significa formar profesionales de la educación que sean capaces de analizar los problemas locales (fenómenos políticos, económicos, sociales, culturales, lingüísticos, entre otros) a la luz de lo que sucede globalmente, es decir, ser capaces de estar en el mundo global con base en la identidad local. Aprender el conocimiento local en su contexto y función social posibilita romper la dinámica “folclorizante” de la cultural y esto se hace a través de la herramienta descrita anteriormente: la investigación. Solo que en el caso de la licenciatura, los estudiantes se forman como investigadores pues

su función primordial será la de ser asesores-investigadores. Para ello se ejercitan en la investigación y aprenden formas de utilizarla, para que puedan asesorar a sus eventuales estudiantes en la construcción de conocimientos a partir de la investigación. En su sentido pedagógico, la investigación y la construcción de conocimientos son la forma de promover y construir el aprendizaje autónomo, que es una de las competencias fundamentales a desarrollar (DES, 2012: 34).

A su vez, al articular el conocimiento local con el global, se educa para la descolonización (Dietz, 2012; Zibechi, 2011), es decir, educar para romper con el proceso en el que el conocimiento (y toda la vida comunal) de los pueblos indígenas es cancelado e invalidado por el conocimiento externo (occidental y supuestamente universal), lo cual se debe a un ejercicio sistemático de dominio cultural en el que la promoción de las nociones de progreso, modernidad o desarrollo incrustadas en el ideal moderno, obliga al olvido y rechazo de las prácticas que hacen la vida milenaria de un pueblo (Rengifo, 2001: 4). Por ello, educar para descolonizar significa, por un lado, ge-

to que han impartido talleres y conferencias como: Elsie Rockwell, Bruno Baronnet, Arturo Guerrero, Margarita Dalton, entre otros.



nerar una praxis de resistencia en los estudiantes y contra la homogeneización cultural; por otro, formar educadores que visibilicen la relación colonial existente y reproducida en la escuela, para así ser sujetos capaces de fortalecer la vida comunitaria y sus saberes; es decir, “meter” a la escuela todo aquello que por décadas ha sido segregado.

Otro eje rector es la formación en la responsabilidad. Maldonado plantea que las comunidades indígenas educan a sus pobladores en la responsabilidad de responder a los cargos, trabajos comunitarios y a la participación en la asamblea, “la vida comunal es una escuela desinstitucionalizada en la que se forma a los jóvenes y adultos en la responsabilidad” (véase



Maldonado, en este número). Traspasando esto a la vida escolar “institucionalizada”, la licenciatura forma estudiantes que sean responsables de su propio conocimiento, logrando así romper con la inercia del sistema educativo en el que la formación se basa en premio-castigo, en el interés de recibir y no de generar ni de construir.

En palabras de Ranci re, es necesario contar con docentes emancipadores capaces de inducir e incitar a sus alumnos a usar su propia inteligencia, o sea de aprender (Zibechi, 2011); por eso, al formar estudiantes responsables se est n formando profesionistas críticos, emancipadores y reflexivos de su propia práctica como educadores, así como capaces de cuestionar una educación bancaria. Además, formando en el “ser comunitario” responsable de la vida comunal de su pueblo, asumiendo las responsabilidades que le sean asignadas y siendo parte de la reciprocidad que lo caracteriza.

Si la educación comunitaria tiene como objetivo reconstruir el vínculo entre la escuela y la comunidad, en la formación de educadores comunitarios es fundamental generar herramientas para este objetivo. Esto se hace por medio de la construcción de proyectos educativos de intervención y aplicación comunitaria que se desarrollan en diferentes asignaturas y que a su vez logran articular conocimientos de diferentes áreas de formación.⁹ Como parte de la comunidad, la licenciatura tiene la responsabilidad de mostrar los resultados del proceso educativo, así que cada fin de semestre se realiza una Jornada Académica Comunitaria, en la que los estudiantes presentan en la explanada municipal lo trabajado a lo largo del semestre en forma de exposiciones, pláticas, debates, entre otras actividades. Además, dentro del funcionamiento cotidiano se establece el vínculo a través del tequio que se realiza con la comunidad.

Para entender los dos últimos ejes de la licenciatura es importante conocer una de las características esenciales de la LEMSC: el espacio multicultural y plurilingüe que se ha construido. La experiencia

⁹ El mapa curricular de la LEMSC consta de setenta materias a cursar en ocho semestres, cada uno de los siete primeros con diez materias y un seminario de titulación en el octavo. El contenido programático está organizado en tres ejes, primero verticalmente cada semestre tiene una serie de asignaturas referentes a una disciplina o parte de ella. De forma vertical las asignaturas est n integradas en áreas de formación, de tal forma que cada semestre los estudiantes trabajan contenidos de diversas disciplinas con el objetivo de lograr una integración multidisciplinaria. Las áreas de formación son nueve y son las siguientes: Interculturalidad y educación comunitaria, Organización y evaluación escolar, Investigación y métodos, Cultura del sujeto en formación, Corrientes y modelos pedagógicos, Técnicas para facilitar el aprendizaje, Expresión multiling stica, Educación deportiva y artística, y Formación autónoma.

educativa en Alotepec no está dirigida a atender estudiantes únicamente de la región mixe, sino al contrario, recibir estudiantes de todas las regiones del estado y en un futuro jóvenes indígenas de otros estados. Actualmente hay 130 estudiantes cursando 1er y 3er semestres, que provienen de comunidades de todas las regiones de Oaxaca: Sierra Sur, Costa, Valles Centrales, Sierra Norte, Papaloapan, Mixteca, Istmo y Cañada, lo que significa que cotidianamente están conviviendo diferentes lenguas (mixteco, mazateco, zapoteco, chinanteco, chatino, mixe, zoque y sus variantes) y culturas en el espacio de la licenciatura.

Los estudiantes viven en la comunidad de Alotepec y únicamente regresan a sus comunidades en periodos vacacionales o en las “estancias de investigación comunitaria”¹⁰. Esto permite realizar actividades para la formación integral de los estudiantes y generar un intercambio lingüístico y cultural excepcional.

Por lo tanto, el otro eje rector en el que descansa la licenciatura es fomentar el poliglotismo por medio del coaprendizaje y, por lo tanto, tener diversos procesos formativos (aprendizaje facilitado por asesores académicos, autoaprendizaje colectivo y coaprendizaje). El aprendizaje facilitado por asesores académicos es el trabajo del docente en cada materia, fortalecido por conferencias de especialistas y por las consultas del alumno a internet y a la biblioteca. El autoaprendizaje colectivo se refiere a una práctica central, en la cual los aspectos teóricos y prácticos que los alumnos consideren clave para su formación sean analizados, debatidos y profundizados por ellos (DES, 2012).¹¹

El coaprendizaje se refiere a una forma de autoaprendizaje pero que es más personalizado que colectivo. En este caso concreto se refiere al fomento del proceso de enseñanza-aprendizaje de una segunda

lengua originaria. La propuesta consiste en que durante las tardes, ratos libres o en los momentos que se consideren apropiados, los estudiantes se organicen libremente para aprender una lengua indígena que no sea la propia. Para ello, cada uno decide qué lengua quiere aprender y busca algún o algunos alumnos hablantes de dicha lengua para que le ayuden a aprenderla mediante conversación y posible lectura o escritura (DES, 2012: 43).

De esta forma se promueve la competencia plurilingüe en los estudiantes, es decir, su capacidad para interactuar en diferentes lenguas según sea el contexto en el que se encuentra. Zuheros (2007: 4) propone que dicha competencia hace referencia no sólo a la presencia simultánea de dos o más lenguas en su competencia comunicativa, sino también a la interrelación que se establece entre ellas, por tanto, se considera que más que una superposición de competencias, lo que el individuo posee es una competencia compleja, fruto de las experiencias lingüísticas personales y de su capacidad para seguir aprendiendo a partir de lo que ya conoce.

En la LEMSC se considera especialmente importante la forma en la que los estudiantes aprenden, porque será un recurso natural cuando se encuentren frente a grupo. Por tanto, se busca que los egresados en su práctica como educadores comunitarios fomenten prácticas de aprendizaje guiado, autoaprendizaje y coaprendizaje entre sus estudiantes, y que fomenten en ellos la mirada e identidad desde las tres perspectivas propuestas: multicultural, étnica y de género (DES, 2012).

LOS RETOS DE LA FORMACIÓN

A través de estos ejes: la formación en la responsabilidad, la articulación de lo global con lo local, la vinculación entre la escuela y la comunidad, el fomento al poliglotismo y la diversidad en los procesos formativos, la LEMSC funciona cotidianamente para formar educadores comunales que estén aptos para encabezar los cambios educativos que las comunidades indígenas requieren. Por lo tanto, busca superar las propuestas educativas que el Estado brinda para la población indígena, y generar prácticas de resistencia tanto dentro de las escuelas como en sus propias comunidades.

10 A lo largo de cada ciclo escolar se programan periodos en los que los estudiantes deberán realizar trabajos de investigación. Esto tiene por objetivo conjuntar la formación en investigación para que los estudiantes participen en sus fiestas comunitarias de forma “académica” para comprender y analizar los aspectos que en ella existen, así como la visión de los protagonistas de ellas. Además, posibilita contar con recesos escolares lo suficientemente largos como para que puedan viajar a su comunidad u organizarse para ir a otra comunidad a realizar este trabajo.

11 Para esto existe un espacio curricular llamado Taller de Discusión, está organizado para que todos los grupos coincidan en el horario y se pueda discutir por generación, por grupo, por género o por región del estado.

Los retos que la licenciatura tiene como propuesta educativa pertinente a la realidad de los pueblos indígenas, son muchos, pues los docentes de estos próximos educadores comunales han sido educados en el sistema educativo nacional y, por lo tanto, deben comenzar por su propia descolonización ante el saber y ante los estudiantes. Además, el fomento al poliglottismo debe ser constante y sistemático, lo cual necesita gente capacitada en el área lingüística

y, sobre todo, utilizar creativamente esta diversidad existente.

La innovación educativa que se vive dentro de la vida cotidiana de la licenciatura verá su máximo esplendor cuando los estudiantes egresen y pongan en práctica dicha educación comunitaria, y cuando las comunidades y sus jóvenes logren resistir el impacto de las políticas educativas neoliberales y sobre todo las políticas etnocidas del Estado. 

BIBLIOGRAFÍA

- Bertely, María, Jorge Gasché y Rossana Podestá (2008), *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*, Abya Yala, Quito.
- Cunningham, Mirna (2008), *Educación Indígena, Intercultural y Desarrollo Autónomo*, CADPI, Nicaragua.
- Cunningham, Mirna (2001), “Educación Intercultural Bilingüe en los contextos multiculturales”, Ponencia en Primera Feria Hemisférica de Educación Indígena, Guatemala.
- DES (2012), *Plan de Estudios de la Licenciatura en Educación Media Superior Comunitaria*, documento interno, CSEIIO, Oaxaca.
- Díaz, Floriberto (2007), “Comunidad y comunalidad”, en Robles, S., Cardoso, R. (comp.) *Floriberto Díaz, escrito*, UNAM, México.
- Dietz, Gunther (2012), *Multiculturalismo, Interculturalidad y Diversidad en Educación*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Dietz, Gunther y Mateos, Selene (2011), *Interculturalidad y Educación Intercultural en México*, CGEIB, México.
- Gasché, Jorge (2008), “La motivación Política de la Educación Intercultural Indígena y sus exigencias pedagógicas”. En línea: <http://www.ibcperu.org/doc/isis/13049.pdf>
- Gasché, Jorge (2010), “De hablar de la educación intercultural a hacerla”, *Mundo Amazonico*, no. 1, pp. 111-134.
- González Apodaca, Erika (2009), “Acerca del multiculturalismo, la educación intercultural y los derechos indígenas en las Américas”, *CPU-e, Revista de Investigación Educativa*, 9.
- González Apodaca, Erika (2008), *Los profesionistas indios en la educación intercultural: etnicidad, intermediación y escuela en el territorio mixte*, UAM-I & Juan Pablos Editor, México.
- Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía Multicultural*, Paidós, Buenos Aires, Argentina.
- Jiménez Naranjo, Yolanda (2009), *Cultura Comunitaria y Escuela Intercultural*, CGEIB, México.
- Maldonado, Benjamín (2011), *Comunidad, Comunalidad y Colonialismo en Oaxaca*, CSEIIO, Oaxaca, México.
- Maldonado, Benjamín (2002), *Los Indios en las Aulas: dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, Centro INAH, Oaxaca, México.
- PRATEC (2004), *Una Escuela Amable con el Saber Local*, PRATEC, Perú, Lima.
- Rehaag, Ingram (2010), La perspectiva Intercultural en la educación, *El Cotidiano*, vol. 25 (160), pp. 75-83.
- Rengifo, Grimaldo (2001), “¿Por qué la escuela no es amable con el saber de los niños campesinos?”, Rengifo, G. (comp.), *La Enseñanza es estar contento*, PRATEC, Lima, Perú.
- Rengifo, Grimaldo (2004), “Modernización educativa, y los retos de la mediación cultural en los Andes de Perú”, PRATEC, *Una Escuela Amable con el Saber Local*, PRATEC, Perú, Lima.
- Schmelkes, Silvia (2004), “La educación intercultural: un campo en proceso de consolidación”, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 9, no.20.
- Zibechi, Raúl (2011), “La compleja descolonización de la escuela”, Meyer, L. y Maldonado, M. (coord.), *Comunalidad, Educación y Resistencia indígena en la Era Global*, CMPIO-CSEIIO-SAI, Oaxaca, México.
- Zuheros, Laura (2007), “El desarrollo de la competencia plurilingüe en el aula”, *Memoria de Máster en Enseñanza del Español como Lengua Extranjera*, Instituto Cervantes – UIMP, en: <http://www.educacion.gov.es/redele/Biblioteca-Virtual/2010.html>



Jorge Acevedo. *Diálogo*, 1988.

La Comunalidad como herramienta: una metáfora espiral

ARTURO GUERRERO OSORIO

Estudiante de doctorado en Desarrollo Rural en la UAM-X. Ha participado los últimos 17 años con un colectivo informal de intelectuales y activistas oaxaqueños en la reflexión desde el concepto “comunalidad”; también en el acompañamiento de diversos procesos de comunicación comunitaria en Oaxaca, Veracruz, Chiapas y Tabasco. Ha sido docente en la UPN-Unidad 201, el ICE de la UABJO, y en un par de instituciones privadas. Actualmente coordina el Diplomado de Radio de la Unitierra de Oaxaca. yelato@gmail.com

1. LA MIRADA

1.1. Nombres

La palabra Comunalidad, en el entorno de hoy, puede nombrar cierta variable estadística, un principio de la comunidad europea o una legión sideral en combate multimedia, si hemos de creer en *google*. La situaré, inicialmente, en su sentido como realidad jurídica en México, a partir de su incorporación en la *Ley General de Educación del Estado de Oaxaca* (1995), donde por escrito se le reconoció jurisdicción a un preexistente *acuerdo vernáculo* y por ende oral, definiendo a la comunalidad como: “forma de vida y razón de ser” de los pueblos oaxaqueños que el Estado debía respetar y preservar. Con esto fue reconocido y legitimado el modo comunal de vida y se sentó jurisprudencia sobre la realidad de una dinámica peculiar -distinta a la sociedad económica regida por el derecho positivo- usando un término surgido en la reflexión al interior de las comunidades en torno a su propia experiencia. Ya no una categoría externa, como “cultura”, “identidad étnica”, “usos y costumbres”, “grupo etnolingüístico”, “república de indios”, “sociedades tradicionales, campesinas” o “indígenas”, sino un nombre propio que organiza desde adentro la mirada y las preguntas en torno a la tercera

persona del plural. La comunalidad es un nombre del Nosotros.

Como sucede con el término “Historia”, en la “comunalidad” podemos señalar dos acepciones complementarias: Historia refiere tanto al proceso vital de los pueblos en el tiempo, como a la ciencia que estudia ese proceso. Esta distinción a veces de tan evidente se olvida. Aquí distinguimos el mundo de la comunalidad y la enunciación de dicho mundo desde adentro. Con comunalidad, en tanto mundo, nos referimos simplemente a la vida cotidiana en la Sierra Juárez, en otras regiones de Oaxaca y, tal vez, en otras regiones del país, como se afirmó en el Congreso Nacional Indígena del 2001 en Nurío. Es la experiencia sedimentada y diaria de mujeres y hombres concretos, de carne y hueso, con nombre y apellido; es el conocimiento y la acción colectiva de los pueblos que nacen de la resistencia. Es vida y muerte cotidiana que no requiere ser nombrada para ser y estar. Al mundo comunal basta con vivirlo.

Una respuesta desde la resistencia de este mundo vernáculo a la imposición de la era del desarrollo, en la segunda mitad del siglo XX, fue darle un nombre, enunciar esa vida cotidiana

na, como quien descubre que tiene una nueva herramienta para labrar su esperanza. En este sentido, la comunalidad sería también un modo de mirar y participar con el trabajo de la palabra en el mundo comunal y en otros mundos, a condición de que dicha palabra no se separe del trabajo no verbal y concreto. Unas gafas con las que se pretende reconocer, vigorizar y aprender de lo comunal. Un recurso heurístico. Una herramienta de respeto que hacia el “adentro” comunal pueda ser adecuada para reconocer lo propio, revalorar lo que somos y reinventarnos como un nuevo Nosotros; y que hacia “afuera” ayude a facilitar el encuentro con las y los Otros. Es decir, un puente colgante que une, más allá de la hermenéutica, a dos o más horizontes radicalmente distintos; un puente por el que se va y viene, donde no es la comprensión del Otro lo que se persigue, sino el reconocimiento del Nosotros, y el reconocimiento de la Otra, del Otro, que es el reconocimiento que Nosotros hacemos de los Otros y los Otros hacen de Nosotros. Y esto es ya reconocimiento mutuo. En la comunalidad medios y fines no están separados, van de la mano. Hablamos de un oximorón para el pluralismo. Más que un discurso, enunciar la comunalidad sería expresar una esperanza fundada en la contradicción. Sería ubicarse con un dispositivo esquizofrénico en las fronteras de la oralidad y las mentalidades alfabética y cibernética, silbando.

El mundo que ahora llamamos comunalidad comenzó a gestarse alfabéticamente en las cartas que Cristóbal Colón escribió luego de avistar lo que para él ya era Oriente. Es decir, lo comunal inició con un impulso exterior, como una descripción fantástica que determinó una posición de sometimiento para los pueblos de origen mesoamericano. La Conquista del Nuevo Mundo fue una imposición sangrienta que provocó pueblos en resistencia, colaboración y negociación, derivando nuevas y paradójicas formas y modos de vida sobre las cenizas.

En un sentido radicalmente distinto al genovés, a finales de los años 70 del siglo XX, dos pensadores serranos propusieron en forma separada el concepto de comunalidad para nombrar la vida que sus paisanas y paisanos viven todos los días: Floriberto Díaz, mixe de Santa María Tlahuitoltepec, quien falleció el mismo año que se publicó la mencionada Ley de Educación (Robles y Cardoso, 2007); y Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao de Juárez (1995; 2010;

2013); ambos escolarizados en antropología, quienes en la acción adecuaron el lenguaje de las ciencias sociales y las humanidades con el conocimiento y la experiencia de sus pueblos, para enunciar con nuevos ojos lo propio. Con la acuñación del término comunalidad, Floriberto y Jaime nos proponen una ruptura a lo serrano con el persistente orden colonial, un giro epistémico y político inédito en los espacios académicos o del activismo en México: al bautizar con nombre nuevo a la vida de sus padres y ancestros, lo que hicieron fue reinventar a fondo la manera en que sus contemporáneos, sus hijos y nietos pueden concebir y recrear su propia vida comunitaria. Crearon una herramienta para reinventar lo comunal, quizá una ventana y, a través de ella, le muestran a los mismos serranos y a otros pueblos del planeta la posibilidad de un horizonte más digno, basado en su propia vida cotidiana, en reconocer lo propio.

El surgimiento del concepto comunalidad no fue sólo el arranque de inspiración de autores individuales al calor de un mezcal, sino del movimiento concreto de los pueblos: resultado de un proceso de organización intercomunitaria y de amplias luchas, específicamente, la organización del Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes (CODREMI) donde participó Floriberto Díaz; y la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (ODRENASIJ), con Jaime Luna, a principios de la década de los ochenta del siglo pasado. En el caso de la ODRENASIJ, se trató de 26 comunidades organizadas a partir de sus asambleas y que, sin tirar un balazo, echaron para atrás un decreto presidencial que renovaba la concesión de los bosques serranos para la explotación comercial por parte de la empresa Fábricas de Papel Tuxtepec (FAPATUX). Como resultado de esta lucha, las comunidades forestales de todo el país, no sólo de Oaxaca, recuperaron el control de sus territorios y se les reconoció el derecho a explotar sus bosques desde un enfoque propio.

Gente ordinaria, comuneras y comuneros, intelectuales, activistas, académicos, y organizaciones de la Sierra Juárez, de la Mixe, de otras regiones del país y de otras latitudes, se han sumado a la reflexión, la enunciación y la crítica —a través de la charla, de escritos, audios, videos...— desde este enfoque, como el desaparecido maestro Juan José Rendón con sus propuestas de diálogo cultural y de la flor comunal



Jorge Acevedo. *Círculo final*, Oaxaca, 2003.

(1998; 2003); Sofía Robles (Robles y Cardoso, 2007), y Magdalena Andrade, colaborando en la invención; Juanita Vásquez y Joel Aquino desde Yalálag (1995); Benjamín Maldonado en el terreno la educación (2011; 2004); Adelfo Regino, en la perspectiva del Derecho propio (1997); Carlos Manzo (2011) en el Istmo; también Fernando Soberanes; Salvador Aquino; Gustavo Esteva (2010); y Fernando Ramos por mencionar algunos autores. Un caso atípico donde, desde la gente, del seno de los pueblos, de manera colectiva, se impulsa la formación de nuevas certezas sobre lo vernáculo y su posibilidad.

La comunalidad nos plantea la necesidad de otra epistemología o, mejor dicho, de un *equivalente homeomórfico* local—elementos culturales de los distintos mundos, que no son iguales ni traducibles entre sí, pero que al interior de su mundo cumplen una función equivalente (Panikkar, 1999)— de la epistemología occidental, donde el imperativo no sea un conocimiento nuevo que intente reducir lo desconocido, lo inefable, sino el re-conocimiento de lo propio

y lo ajeno en el umbral del misterio. Una teoría del reconocimiento donde antes que la verdad, se busque el asombro, como contaba Borges sucedía entre los sabios de Tlön (1995) y cuyos supuestos habrán de replantearse una y otra vez en virtud de la vida cotidiana realmente experimentada y las esperanzas que ahí se abrazan. Compartimos con el finado maestro Rendón el deseo de adecuar un símbolo que revele las relaciones en lo comunitario. Él habló de la flor comunal. Aquí vemos una espiral.

Cierto: al enunciar se crea, pero también se traduce y se traiciona. Se forma un abismo entre la vida y su enunciación. Sospechamos que si bien este puente que deseamos construir está en los márgenes del pueblo, puede conducirnos al zócalo de su corazón. Lo enunciado se entreteteje en el mundo y allí puede generar una nueva posibilidad. Pero no puede decirnos lo que la vida comunal es, sólo es una imagen del movimiento. Sabemos del riesgo, advertido agudamente por Esteva (2012), de caer en la tentación de burilar una abstracción vacía con la que se pretenda

enajenarnos de la realidad real. Mas nuestro empeño es elaborar una abstracción encarnada; hablo no de una ideología, sino de la improvisación de un canto a coro, de tararear juntos un son.

1.2. La metáfora espiral

El río corre. Contra una raíz del añoso árbol, un tronco o una piedra, choca su corriente y se forma un remolino, una espiral: la imagen de la Vida. Tal es la metáfora y la idea de lo complejo de Edgar Morin (2009) que deseamos adecuar libremente aquí. El fluir del río y los accidentes de la rivera generan al remolino. Pero el remolino logra su propia dinámica interna, distinta a la del río en general. Tiene existencia propia, un orden “adentro”, relativamente estable aunque moldeado por la corriente de “afuera”. Sin embargo, no podemos separar al remolino del río. Vemos a la comunalidad como una espiral en la corriente del capitalismo, un modo localizado de construir la modernidad. Ahora bien, este remolino se realiza en las tres dimensiones del mundo: *raíz* u origen oculto que sustenta al manifiesto *acuerdo* colectivo y su *ejercicio* concreto, en un mismo movimiento. Volveremos más adelante con estas tres dimensiones, por ahora sólo quiero señalar la condición de unidad diversa y generativa de lo comunal, simbolizada aquí con la imagen de un remolino, de una espiral, que nos ayude a expresar cómo las intervenciones externas sobre los pueblos habrían desatado un proceso de adecuación permanente que se origina en la resistencia desde la *raíz* –ese giro donde la tierra es vuelta territorio–, y se concreta en *prácticas* colectivas según la *norma* comunal.

2. AFUERA

Dos fuerzas en tensión dan forma a la comunalidad: el torrente de escasez económica del río y la raíz vernácula (Illich, 2008); lo comunal nace del conflicto y la contradicción. En los pueblos oaxaqueños la intervención de la sociedad económica, del río, se ha enfrentado con *resistencia* y/o *aceptación* –y la enorme gama de actitudes intermedias entre esos dos extremos y sus combinaciones– desde lo propio; tal choque/acoplamiento derivó y deriva en una *adecuación* distinta a sus fuentes; en raíz oculta en la tierra de un

parcela lista para ser labrada, y en una forma nuestra de cultivarnos al habitar. En un, muchos Nosotros.

La relación *sociedad económica/raíz/acuerdo/ejercicio* es compleja. Podemos comenzar a mirarla desde las relaciones comerciales y de poder que las personas y comunidades han tenido y tienen con los mitos, las estructuras –racista, patriarcal y textual-cibernética– y las mercancías producidas por individuos en instituciones y sistemas legales ajenos, con los que se tiene contacto eventual o permanente, directo o indirecto, y que se rigen por el principio de escasez económica. Es decir, además de considerar las relaciones con el Estado, el mercado, las ONGs, las Iglesias, los medios de información electrónica o el turismo, estamos contemplando, en términos de Foucault (1994), los juegos de poder y el establecimiento o subversión de los estados de dominación, dentro de las comunidades y entre ellas. La exterioridad de lo comunal no es absoluta. El afuera también está adentro y viceversa.

Cuando decimos “afuera” no nos referimos a una cuestión geográfica sino a lo que está más allá de la raíz comunal, principalmente, al horizonte mono-teísta del individuo, el mercado y el poder. Hablamos de la imposición del castellano como lengua materna y del uso extensivo de los teléfonos celulares, pero también de un conflicto de límites territoriales entre dos comunidades, o de los maridos borrachos que le pegan a sus esposas. No obstante, también habría un “afuera” de lo comunal que no necesariamente responde a la lógica económica.

Históricamente, las intervenciones del exterior sobre el Nosotros comunal, en su inmensa mayoría, han sido en términos de imposición a través del ejercicio del poder, con distintas formas y grados de violencia física, simbólica y estructural, por ejemplo, con la escolarización de la vida. El poder, siguiendo a Ivan Illich (2008), es homogéneo, sin género, puede ser ejercido indistintamente por hombres y mujeres sexuados y neutros cual individuos teóricamente iguales, sólo variarán los modos y la intensidad. Vistas desde lo comunal, las relaciones de poder son propias de la sociedad económica, tienden a la construcción de la hegemonía, se sustentan certezas y estructuras racistas y sexistas, se expresan en formas de dirección y de control, de convencimiento, de negociación y de insoportable violencia. Aunque también habría que decir que no toda relación de poder es

abuso de poder. Ni que toda relación entre personas implica una relación de poder.

Normalmente situamos al Nosotros en la posición de resistencia y/o consentimiento, en la de quienes padecen el sojuzgamiento que proviene de una imposición externa. Pero habría otras situaciones donde el Nosotros se ubica “afuera” y es quien ejerce el poder sobre la comunidad, como en el despojo de tierras de un municipio a sus agencias, o en la dominación de los hombres sobre las mujeres según la estructura patriarcal.

Una tercera forma de esta relación es cuando la intervención se da en condiciones de amistad y la imposición no tiene lugar. Por ejemplo, la participación de los asesores externos en la ODREANASIJ. Así, vemos que la intervención del afuera puede ser una sonrisa compartida o un obsequio sincero. Un especialista ofrece un taller organizado por los mismos comuneros que reciben la capacitación. Las relaciones con el “afuera” también han sido y pueden ser fuentes de diálogo y de reciprocidad.

Ahora bien, la resistencia/aceptación es una manera de referir la infinidad de formas que desde el Nosotros comunal se despliegan ante la intervención del “afuera”. La resistencia de la que hablamos es vernácula y por lo tanto, tiene género: es concebida y practicada de manera distinta por mujeres y hombres, empleando herramientas, ritmos, lugares, sentires y certezas específicas a uno u otro de los dominios de género. Se resiste en silencio o con un estruendo, con maña y con fuerza, se va de lo pírrico a la dignidad. La resistencia también se hace de chismes, de chistes y de la verdad local. Si bien las formas del rechazo a la imposición externa y de negociar, dar la cara, ocultarse, simular, negarse, mentir, y rebelarse dependen del género de las personas, ya sea femenino o masculino, dichas formas tienden a complementarse en la resistencia del Nosotros. Estas y otras formas de la resistencia se alternan, yuxtaponen, contradicen y acompañan con las de la aceptación, tales como el consentimiento, la mimesis, la colaboración o el vulgar entreguismo de las personas y de los Nosotros con quienes buscan imponer su ley ajena. Aunque se trata de dos polos -resistencia/aceptación-, sus formas son ambiguas y se confunden, lo cual es aprovechado de manera diferenciada por hombres y mujeres para disfrazar sus intenciones en su relación con el “afuera”. Un oficio de tlacuache.

Finalmente, la adecuación no es una síntesis entre la intervención y la resistencia/aceptación, sino una entidad paradójica, abigarrada, diría René Zabaleta (1986), o bien un oximorón. Lo comunal en sí mismo es resultado de una suma increíble de adecuaciones cotidianas a lo largo de los siglos; dicho en otras palabras, las relaciones con el exterior son la fragua de lo propio, de la raíz comunal.

3. MUNDO

3.1. Tres dimensiones

Adecuando la “intuición cosmoteándrica” de Panikkar (1999b), vemos que en sus relaciones con el exterior el mundo de la comunalidad se ha forjado tres dimensiones: la *raíz*, el *acuerdo* y el *ejercicio*, como parte de sus procesos de adecuación; éstas son como los lados complementarios de un cubo, a los que consideramos simultáneamente, incluso no los vemos: no podemos abstraer u olvidar el alto o el ancho porque desaparece como cubo y se convierte en un cuadrado, en una línea o en un punto. La *raíz* invisible sostiene y nutre secretamente al mundo, lo arraiga en la Tierra; es lo que desde “afuera” llamaríamos el *mito*, el horizonte en el que la gente orienta su propia vida. Es la fuente de sentido, aquello en lo que se cree sin creer que se cree en ello, eso que no se dice, lo que no hace falta ser dicho pero es necesario para poder decir (Panikkar, 1999). La *raíz* de la comunalidad es el movimiento que nace en la Madre Tierra y se troca en territorio. El *acuerdo* es el campo de madurez donde se determinan el orden y la organización; son las reglas decididas por todos; el acuerdo es la emergencia de la raíz en forma de ley propia y en modos de organización, en la urdimbre de los Nosotros. Y el *ejercicio* es la realización natural de las personas y los seres en un Nosotros, en ese gran solar y desde esa raíz (Martínez, 2013).

La raíz es el corazón de la resistencia. Martínez Luna (2010) ve a la raíz como cuatro pilares: territorio, autoridad, trabajo y fiesta; Floriberto Díaz planteó algo similar (Robles y Cardoso, 2007). Yo veo a esos pilares como si fueran un remolino, un rehillete girando. Si la autoridad es el pivote de la veleta, el trabajo y la fiesta son las dos grandes hélices en el remolino que va de la Tierra al territorio, como en la

siembra, o del territorio a la Tierra, al llegar la muerte. La raíz comunitaria puede verse como una espiral compleja porque el territorio –como totalidad en movimiento que se concreta al realizarnos las personas como un Nosotros–, establece relaciones sobre sí, con los otros pilares y los *principios* y *veredas* implicadas y sobre los demás componentes del acuerdo y del ejercicio comunales, “que de otro modo se volverían particulares y divergentes” (Morin, 2009); a su vez, estos componentes y pilares actúan, desde la encarnación del Nosotros, sobre el todo territorial. No hay que pensar al fundamento como a un conjunto de cuatro cosas separadas y estancadas (un territorio, una autoridad...), más bien como rosa de los vientos señalando los rumbos de un mismo universo.

En los *principios* implicados en la raíz tenemos: *guelaguetza*, *individualismo*, *integralidad*, *reciprocidad*, *pleito* y *complementariedad*, engarzadas en un mismo eje: el *respeto*. En las *veredas* estarían al menos: *servicio*, *gracia*, *lo propio*, *malinchismo*, *hospitalidad* y *egoísmo*.

En el *acuerdo* ubicamos al entramado de prescripciones, prohibiciones y remisiones que una comunidad se da a sí misma; donde se establecen las normas para las dinámicas de la *urdimbre* que forman la diversidad de los Nosotros y en las *instituciones* comunales: *asamblea*, *cargos* y *tequio*.

En el *ejercicio* distinguimos la triada: *Naturaleza/ oralidad/ Nosotros*. En la oralidad concurren *lo cotidiano*, *el recordar* y *la esperanza*. La naturaleza puede verse en esas tres formas: como imagen presente, como sedimento y como posibilidad. Y el *Nosotros*, finalmente, también es un giro, donde aprendemos lo que somos: *reconocimiento / intercambio / adecuación*.

3.2. Raíz

La raíz del mundo es la Tierra, que se cultiva como Territorio. La raíz es moderna y funda el lugar donde las mujeres y los hombres, los niños y los viejos, le dan sentido a su experiencia. La raíz comunal es la adecuación resultante de la imposición del mito occidental a partir del siglo XVI y la resistencia/aceptación desde el mito antiguo en estas tierras.

Tenemos por un lado un mito monoteísta y patriarcal, nacido en la palabra escrita, cuyos rasgos sobresalientes son su carácter económico, textual y sexuado agénérico, y su fe en el progreso a través de

la técnica; por el otro, el mito politeísta de la naturaleza diversa, que nace con el cultivo de la milpa, caracterizado como régimen de subsistencia y oralidad, dual, con género, en un devenir cíclico. De estos dos horizontes –que Jaime Luna llama *homolatría* y *naturolatría*, respectivamente (2010)–, surge la esquizofrénica raíz comunal.

De la raíz invisible nada se puede decir. Es nuestro mito y cualquier cosa que digamos sobre el mito ya no es el mito, sino mitología (Panikkar, 2007). El discurso sobre el *mythos* nos instala en el reino del *logos*, pues el mito -como Dios-, no puede ser objeto de discurso ni de pensamiento. No hablar de la raíz comunal es reconocer a lo Innombrable en el corazón mismo de la Vida. Al no ser una entidad cognoscible, un dato o un concepto –pero sí la condición de posibilidad para el sentimiento, el conocimiento y el reconocimiento–, la raíz se ubica en el terreno de la fe (*ídem*).

El misterio como principio de realidad exige respeto: la luz no puede ser vista de frente, hay que girarse y mirar lo iluminado (*ídem*). La luz transparente de la raíz ilumina al andamiaje del acuerdo y el ejercicio, como si se proyectara sobre un pliegue distinto, finito y cognoscible del mismo espíritu. Sabemos de la raíz porque vemos a partir de su resplandor, esa luz proyectada como formas jurídicas y organizativas de la vida cotidiana, nos permite hacernos una imagen desacralizada de la fuente, con la misma vaguedad que la danza de luces rojas y sombras sobre un muro nos da una idea de las formas de un fuego cercano.

Sabemos del acuerdo y del ejercicio comunal porque esa es la experiencia concreta de las mujeres y los hombres de cada comunidad, la cual se viene labrando desde hace más de 500 años (Martínez, 2013). Es en esta experiencia cotidiana y colonizada, donde se habita el territorio al decidir, crear y gozar, que la gente ha creado y recreado su raíz y la siembra y la cultiva, o no. A final de cuentas, somos Nosotros quienes presionamos el interruptor del foco, miramos sorprendidos la maravilla y pagamos la factura. No estamos reivindicando un Cielo más allá, una esfera normativa autónoma y una lista de procedimientos folclóricos: el misterio de la raíz y las reglas comunales sólo existen en su ejercicio.

Contra lo que puede parecer, no hay prelación de la raíz sobre el acuerdo y el ejercicio, la enunciación

de la comunalidad es romántica pero no idealista; más bien, se trata de dimensiones coactivas e interdependientes que se determinan mutuamente en el enigma básico de la realidad: lo invisible e indecible, previo y posterior al tiempo, e infinito, está integrado con lo que puede ser visto, dicho y hecho, lo humano y contingente; ambos extremos, lo eterno y lo temporal, se experimentan en el accidentado presente de la Naturaleza dislocada. Los pilares de la raíz – territorio/ autoridad/ trabajo/ fiesta– que podemos distinguir en su realización cotidiana como certezas profundas de la comunalidad, antes que nombres de cosas, son acciones, verbos. “Los cuatro pilares” de la comunalidad han sido los componentes más abordados en esta perspectiva, remito a los lectores a los textos ya citados; aquí haré un exposición limitada de ellos, para considerar al resto de los componentes.

3.2.1. Territorio (Habitar)

La Madre Tierra es la manifestación general de lo divino. Por el contrario, lo comunal no es algo preexistente o dado, sino un modo resultante de trocar esa Tierra en Territorio, y de recrear éste en lo cotidiano, al ser habitado de manera peculiar y distinta por mujeres y hombres, y realizar el Nosotros en la oralidad, el trabajo y la fiesta, según las reglas y modos propios de cada dominio de género, las cuales cambian para cada lugar y momento. El Territorio se recrea con la emergencia del Nosotros: el territorio surge cuando se le defiende colectivamente. El territorio establece la primacía ontológica del espacio sobre el tiempo y delimita la topología mental de la comunalidad, trazando una polaridad dinámica en el mundo, masculino y femenino. Sí pudiéramos compararlos, el territorio sería del tamaño de la raíz, donde palpita la dualidad fundadora, la muerte que entraña la vida. El territorio comunal tiene múltiples niveles de entrada para su exploración, sin olvidar que cada una de esas entradas deben guiarnos hacia todas las demás. En la raíz, el territorio es el *Símbolo* de la Tierra, de la Naturaleza plena, la fuente sagrada del resplandor que nos une con todo lo que existe. La contextura de certezas sobre el habitar colectivo, que se logra al decidir, crear y gozar un mundo dual, donde los polos son dominios de género cuya complementariedad es asimétrica y ambigua. En la dimensión del *acuerdo*, el territorio es *ley*, suma de determinacio-

nes consensuadas sobre la *probidad* -lo que mujeres u hombres consideran una conducta recta, íntegra y digna, según la norma de su género (Illich, 2008)- en una localidad específica, y de ésta con sus vecinas, para la *compartencia* y la defensa; no parte de otorgar derechos sino de decidir obligaciones y establecer modos organizativos entre mujeres y hombres concretos, y no abstracciones igualitarias; el acuerdo comunal es lo que en la legislación positiva discuten si llamar “sistemas normativos internos o indígenas”, y que de hecho es la integración de los equivalentes homeomórficos comunales de categorías como “derecho” y “conocimiento” en Occidente. En su forma y ejercicio, el acuerdo es oralidad, vida cotidiana en el ejercicio de hacernos Nosotros al hacer territorio, al habitarlos como naturaleza que somos, junto a los demás animales, plantas, fuerzas y espectros, entre mojoneras y linderos; aquí vemos las formas concretas de creación y recreación colectiva y genérica del territorio, de la *compartencia*. Pero además de la naturaleza viva, está el aspecto del territorio como lugar sedimentado de vida y muerte, como huella actual de lo pasado y lugar de la historia, como indicios para recordar y reinventar en el presente lo que solíamos ser. Y claro está, desde lo cotidiano en el Nosotros, el territorio es revoloteo de esperanzas, apertura a la posibilidad.

No sugerimos una técnica de análisis sino un ejercicio de admiración. El territorio no es una suma de capas (física, simbólica, económica,...) cual si fuera cebolla, más bien, por decirlo así, es el nombre de una matriz de topologías diversas, interpenetradas y complementarias. Las distinciones que aquí proponemos sólo son orientativas, pues no podemos plantearnos la separación del territorio, el acuerdo y la oralidad, al contrario, hacemos esas distinciones para señalar la travesía de un mismo movimiento. Recordemos el caso de las dimensiones de un cubo. En suma, se trata de mirar las relaciones que podemos establecer al interior y entre los diversos Nosotros con todos los componentes de la comunalidad, y de estos entre sí y con el Nosotros, para contemplar la realización del territorio.

3.2.2. Autoridad (Decidir)

La emergencia del Territorio desde la indefinición primordial de la Tierra, como el remolino en el fluir



del río, es organización de la gente que busca entre ella y hacia afuera la concordia, envuelta en las tensiones y ritmos cotidianos, sobre una polaridad de género previa, de suyo generativa de orden y de formas. En la tensión *afuera/raíz/acuerdo/ejercicio* surge a partir del reconocimiento lo que denominamos *autoridad*: el modo comunal de ordenamiento y solución de problemas, de decisión y de construcción de acuerdos, que transforma al movimiento en pauta, constriñendo las formas de organización y recreación en el habitar. Esta autoridad opera desde una dinámica entreverada de emancipación y sojuzgamiento, expresada en la máxima neozapatista del “mandar obedeciendo” que, por supuesto, es un oximorón, un *ethos* de reciprocidad y servicio, continuamente amenazado por la ley del mercado.

3.2.3. Trabajo (Crear)

Distinguimos entre *empleo* (cualquiera: formal, informal, flexibilizado, etc.) y su consubstancial *trabajo fantasma*, y el *trabajo creador* (Illich, 2008). Los dos primeros son propios de la sociedad económica; el tercero, de los mundos vernáculos, como el comunal,

y también de los mundos conviviales, como los que se regeneran en las viejas y nuevas comunidades urbanas, donde se construye autonomía en un nuevo reino vernáculo. Ambos, *empleo/trabajo fantasma* y *faena creativa* se interrelacionan, entran en contradicción y se complementan en el horizonte actual de la comunalidad. Aunque aparece desde la Colonia, es hasta mediados del siglo XX, con la era del desarrollo, que el empleo se vuelve una categoría determinante en este espacio mental y organizativo, ampliándose a su vez la sombra del trabajo fantasma; por ejemplo, el empleo ha adquirido la magnitud de un “Fin” en la vida. La “carencia de empleo” es ya un estigma y se vive como desgracia cuando se está sujeto más a la lógica del mercado que a la del intercambio y el don comunitarios; y está íntimamente relacionada con la migración. Por otra parte, está el trabajo comunal, la *chambita*, el *echar la mano*, la *faena*, como transformación colectiva y territorial. En el trabajo de organizar el trabajo comunal se realiza y legitima la autoridad.

El trabajo comunal tiene una condición contradictoria y complementaria: como *obligación* y como *posibilidad*. En su aspecto obligatorio el trabajo crea-



dor se ocupa de conservar las condiciones que aseguren la permanencia colectiva, aceptando el modelo expresado en la condena del Génesis y que muchas veces hace honor a su etimología, “tres-palos”, aquel instrumento de tortura. Como posibilidad, el trabajo es creación transformadora, invención gozosa, apertura y sorpresa; en suma, es *poiesis*, pero también *respeto* y *amistad* (Robles y Cardoso, 2007; Illich, 2008; Morin, 2009). Es la oportunidad permanente de alcanzar la gracia. Ambos aspectos de la faena, obligación y posibilidad, surgen de la necesidad compartida y del reconocimiento de que la realización comunal, cósmica, en esta Tierra, es condición de la personal. “La comunalidad descansó siempre en el trabajo y no en el discurso” (Martínez, 1995). El discurso es ponderado desde el trabajo. La autoridad es reconocida por lo que hace y no por lo que dice.

3.2.4. Fiesta (Gozar)

El impulso lúdico del trabajo nos abre a su complemento necesario y vital: la fiesta. El trabajo como mediación entre la raíz y la subsistencia; la fiesta, entre esa raíz y la participación en la alegría. La fiesta

acompaña al trabajo en la recreación de la urdimbre de relaciones personales y sus nucleamientos, los Nosotros. La fiesta es la forma cumbre de la socialidad, donde mejor se crean, consolidan, reparan o rompen las relaciones entre familiares y vecinos. La fiesta es un remolino, la emergencia de la raíz misma en la dimensión de las formas, el símbolo de lo comunal encarnado en el ejercicio más puro y desenfadado. Están las fiestas patronales y otras celebraciones de carácter cívico, religioso y agrícola; las bodas, los bautizos; pero sobre todo, está la participación en los encuentros diarios, rutinarios o casuales, y la disposición de celebrarlos, de acuerdo a las reglas intra e inter genéricas de una comunidad específica, en una época dada.

3. 3. Principios

La raíz –el orden de la autoridad al mandar y obedecer la normativa y, al mismo tiempo, la veta creativa del trabajo comunal y la socialidad carnavalesca que propicia la fiesta en el territorio que se vive y defiende–, implican al menos siete *principios* de organización comunal, y seis *veredas* de “acceso”.

3.3.1. Guelaguetza, reciprocidad y respeto

La guelaguetza es la forma peculiar que adopta en el horizonte de lo comunal el encuentro respetuoso —de las personas y los demás seres— en el Nosotros, haciendo territorio. Es una pauta de acción que organiza y es, en sí misma, experiencia compartida, a través de la participación en la toma de decisiones, el rutinario trabajo creador y la fiesta cotidianas. Guelaguetza es *compartencia* —según el neologismo de Martínez Luna—, ese modo singular de celebrar el tejerse unas a otras, con base en el respeto a las personas en los Nosotros de la urdimbre comunitaria. En ese encuentro de las y los distintos se labran el consenso y el conocimiento, pero también el consentimiento entre quienes se ponen al descubierto, participan y se reconocen mutuamente.

La guelaguetza puede verse como encuentros localizados y festivos, de personas, grupos, edades y géneros, son como nudos generadores en los procesos de identificación y diferenciación de la convivencia cotidiana, nacidos del respeto y de los imperativos de la subsistencia, donde se celebra la experiencia compartida y la vida misma, como principio y fin de nuestro paso por la tierra. En este sentido, la guelaguetza sería, en la comunalidad, el equivalente homeomórfico de lo “estético” occidental, en la acepción que le da, por ejemplo, Mafessolli: “experimentar o sentir algo en forma común” (1998); puede comprenderse como *parentesco*, *amistad*, *vecindad* y condición de *huésped*; como dijo Andrés Henestrosa sería “el hecho de pertenecer a una misma comunidad” (2001). La disposición y el acto de caminar con el otro en los momentos claves de la vida. En lo morfológico, Rosendo Vega (1997) la define como: “la ayuda mutua entre familiares, compadres, amigos, en fechas de compromiso: labores agrícolas, bodas, nacimientos, bautismo, eventos familiares, funerales, para el que la necesita”. Y Henestrosa nos habla del mito: “Guelaguetza significa, pues, ese ánimo de servirse entre sí los hombres en la certeza de que todas las alegrías y todas las desventuras pueden ser en un momento dadas propias de cada uno” (2001).

La guelaguetza es, como toda en la raíz de la comunalidad, una recreación moderna; en este caso, se trata de la actualización como principio organizativo de la profunda raíz antigua. Al igual que en los gentilicios *buini xitza* o *bene zá* (el nombre que dos pueblos

“zapotecos”, del Rincón de la Sierra Juárez y del Istmo, se dan a sí mismos respectivamente), la sílaba “za” aparece en guelaguetza y en la palabra guendalizá, de donde posiblemente proviene, así como en el nombre de su lengua: *ditza kieru*, para el sector Rincón de la Sierra Juárez; *disha za*, en el Istmo; es, concluye Henestrosa: “inseparable de cuanto atañe a la cultura zapoteca” y “está presente en todas aquellas cosas que la definen en lo esencial” (Henestrosa, 2001).

También se le conoce como *gozona*, *manovuelta* y otros nombres. No es exclusiva de los zapotecos: esta disposición de servirse entre sí hombres y mujeres y celebrar el encuentro aún está presente en la mayoría de los pueblos oaxaqueños —dentro y entre ellos—, con notables diferencias y particularidades. Los funcionarios del gobierno estatal que a mitad del siglo XX reinventaron e institucionalizaron la guelaguetza —sobre otras reinenciones previas de una celebración a la diosa mesoamericana del maíz tierno—, reduciéndola a espectáculo turístico, sabían de lo arraigado de esta pauta cultural. En esa fiesta oficial de julio, la más importante del año en todo el estado, delegaciones certificadas de las siete regiones de Oaxaca se reúnen, hacen una ofrenda y comparten sus bailes “tradicionales” ataviadas con sus trajes típicos. Fuera de las comunidades, pero también dentro, el sentido económico de guelaguetza como *show* parece imponerse sobre el de amistad. Significativamente, a pesar de la sombra que la guelaguetza mercadotécnica lanza sobre el persistente ejercicio cotidiano de guelaguetza, tal oscuridad conserva la imagen de este primordial esquema de acción.

El encuentro en la guelaguetza cotidiana implica un comportamiento de reciprocidad y la reciprocidad implica guelaguetza (Henestrosa, 2001; Vega, 1997). La reciprocidad representa en la comunalidad el equivalente homeomórfico de la “ética” occidental; configura todas las relaciones comunales en términos recursivos, en forma de espiral, en relaciones que vuelven sobre sí mismas generando nuevos nexos y compromisos, enlazando a las personas en los Nosotros, en poderosos circuitos de don, respeto y gratitud, como si se convirtieran los vínculos personales y grupales en remolinos generativos. La relación recíproca sería el canon del movimiento que da forma al Nosotros comunal, es *su modo*.

La fiesta y la guelaguetza no son sólo gozo que acaba en sí mismo, sino fuerzas de cohesión que se

crean y recrean a partir del dar y recibir; actos que resultan ser al mismo tiempo efectos que se vuelven causas, nacidos del respeto, el cual fomentan; y también la observancia de las disposiciones de lo recíproco para conducirse en las relaciones personales y de grupos, donde se prescriben responsabilidades y obligaciones de unos con otros en la comunidad cósmica. Con la reciprocidad se devuelven los dones recibidos y se reciben otros, propiciando nuevos encuentros que implican a su vez nuevos ciclos de reciprocidad: en este movimiento de ida y vuelta vemos una de las claves de la resistencia. En suma, lo recíproco es el marco donde se ejercita la *probidad* comunal, la honestidad ejercida y sancionada de manera diferente según el dominio de cada género. Hemos podido equiparar en términos interculturales, pero por separado, a la *guelaguetza* con la *estética* y a la reciprocidad con la *ética*; en el mundo comunal no hay tal separación y ambos principios de *compartencia* serían, juntos, en el Rincón de la Sierra Juárez, el equivalente homeomórfico de “algo” que se ubica entre la *paz* y la *armonía* occidentales y que quizá sea la *amistad* (Esteva y Guerrero, 2011).

3.3.2. Individualismo y pleito

Pero la amistad, la familiaridad y la magia se rompen cuando se impone el Yo sobre el Nosotros. Los procesos de individualización comenzaron en las cartas de Colón, en el tándem de dominio colonial, y han sido continuados por el Estado-Nación y el mercado. Como el establecimiento de la confesión religiosa, un acto encaminado a la salvación individual donde se “leen” en el alma individual los pecados inscritos, o la imposición de la escritura alfabética y de las certezas y conductas que se generan en torno a esta tecnología (Illich, 2008); o bien, la promoción de la propiedad privada por encima de los bienes comunales. Creemos que a pesar de ello, la gente de los pueblos oaxaqueños, a través de su resistencia y adecuación históricas, se ha venido constituyendo y viven —habría que estudiar tal proceso de constitución— como personas y sólo en situaciones precisas —cliente común en la fila del banco— como individuos, o *uno-de-tantos*. La persona es un nudo en redes de relaciones (Panikkar, 1999) que forman a los Nosotros. La persona es sus relaciones. En cambio, el individuo es un ente atomizado, que se define por su distinción del

otro pues en última instancia la barrera que lo separa del otro es lo que le da existencia (García-Bacca, 1987); el individuo se piensa en igualdad a los demás individuos, para competir contra ellos por los recursos escasos.

Los procesos de individualización se han profundizado y acelerado con la era del desarrollo, desde mediados del siglo XX, actualmente podemos encontrar efectivamente en los ámbitos urbanos y rurales a gente que se ve a sí misma, y vive, en forma de individuo. Y vemos un creciente individualismo. Suponemos que éste nunca fue una actitud ajena a la vida comunal del último medio milenio, en la medida que funda y se funda en la escasez económica impuesta por los invasores del siglo XVI, pero es necesario ahora averiguar su emergencia histórica y sus transformaciones, igual que de los procesos de individualización regionales. Historias locales de la envidia y la adicción modernas (Illich, 2008). La fragmentación sufrida con la Conquista, en el pensamiento y la organización vernáculos, no ha sido resuelta (Bonfil, 1990), a ello se le suman los subsiguientes procesos de fragmentación y reordenamientos económico, estatal y geopolítico impuestos desde afuera y desatados también desde dentro. La atomización de la realidad, de la que el monoteísmo y el *homo aeconomicus* son expresiones, es la base del conflicto en casa y en el planeta (Bohm, 2008). En lo comunal está sembrado y florece también el Yo individual y, con él, el individuo egoísta y envidioso, en una relación compleja con el Nosotros. Allí, el individuo y la persona —aquel, fundado en su separación del otro, propio de la sociedad económica, y ésta, en sus relaciones con otras personas, en los mundos vernáculos—, en comunidad son concurrentes y están en tensión. La convivencia del Nosotros incluye pleitos: es ritmo, tensión y lucha permanente entre compartencia y competencia, entre Yo y Nosotros; y sobre todo, entre Yo, Nosotras, Nosotros y Ell@s.

El territorio comunal no es un edén donde todos y todas están de acuerdo en todo y todos se portan bien. El acuerdo es un “agregado de corazones” y por ello nace y madura en la contradicción y el antagonismo. Es una zona de *compartencia* y rupturas, de conflicto, de diferencias y de diferentes que, si bien por principio tienden a compartir, algunas y algunos lo harán desde “su” verdad individual y otros en el afán de llevar agua para su molino; en ambos, an-

teponen su interés particular al comunal y, como Prometeos criollos, desafían las reglas generales, dividiendo al colectivo. Ora por descuido, ora por mezquindad o ingratitud. Actuando bajo el principio de escasez económica, promueven la competencia y la acumulación. Aunque el individualismo no es el único vector de los desencuentros. En lo propio también habita el Mal; no en abstracto, sino gente mala con actos malos, de verdad.

Los enfrentamientos internos y externos son inevitables, intrínsecos a lo comunitario. Hay pleitos entre hombres y mujeres, en las familias y con los vecinos, en las comunidades, entre sectores (microregiones), y de todos éstos con el exterior; debido a graves asimetrías entre los géneros, dislocadas y magnificadas por la intrusión del régimen del sexo económico; a las inéditas brechas y conexiones intergeneracionales; y a la desigualdad, la envidia y el encono provocados por la cizaña democrática y el sistema de mercado en los mundos vernáculos; pero también, a la pérdida del *respeto* y a las relaciones, costumbres e instituciones desfasadas y contraproductivas que se ejercitan como propio de lo comunal realmente existente, manteniendo estados de dominación insoportable. Las aberraciones también pueden cometerse por consenso.

Y por supuesto, los pleitos surgen además por malos entendidos, mala suerte o mala fe; falta de gracia personal, turbulencias sobrenaturales o políticas, a cuentas atávicas pendientes y a lo impredecible, absurdo, cruel e injusto que podemos ser en nuestras relaciones con nosotros mismos y con los otros seres.

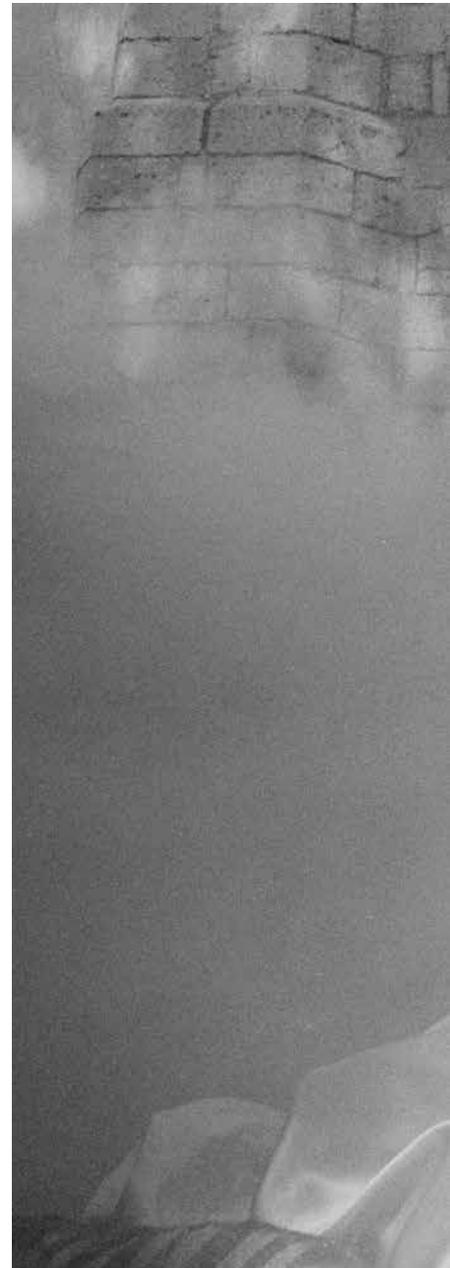
Las estructuras racista y patriarcal que lo comunitario también reproduce, no sólo son producto de importación colonial. El culto al individuo dentro del mito económico dominante genera, al chocar contra la raíz vernácula, estructuras dinámicas que atrapan a los Nosotros en relaciones, en remolinos de poder e, incluso, en violencia pura más allá del poder. Por ejemplo, los crímenes contra mujeres, con los que se rebasa todo umbral. En las comunidades también vive el individuo posesivo, envidioso y agénérico de la sociedad de mercado. Quizá por ser más ostentosa los controles comunales sobre la avaricia resultan más efectivos que los que se tienen contra la secreta envidia. El pleito y el individualismo, cada uno por su lado, o juntos, pueden generar “reciprocidad negativa”, vínculos recursivos de odio, maquilados en re-

laciones de poder y bajo los supuestos de la escasez, como en la venganza, la cual carcome lo comunal desde adentro. Espirales de violencia, las llaman.

La pelea puede ir desde el desaire hasta la vía armada o el embrujo. El orden de la autoridad y la guelaguetza presentan una relación compleja con el desorden de los conflictos; aunque la experiencia nos muestra que este balance tenso puede romperse, y que el individualismo y la competencia destruyen realmente lo comunal. La comunalidad es *compartencia*, pero también incluye acotada la competencia. Y en ambos modos complementarios se dan los pleitos: dependerá desde dónde se mire el determinar si se comparte o se compite en una situación. Las formas del pleito en un lugar son casi tan propias como las formas de su silencio.

3.3.3. Complementariedad e integralidad

El día y la noche; las lluvias y la época de seca; la mujer, el hombre, y los hijos; el campesino, su yunta, el solar y Dios; la vida, la muerte, y la otra vida en la muerte: son todas distinciones de seres y hechos complementarios en un mismo movimiento. La complementariedad implica diferencias y es pauta de organización y de formas al discernir y unir, y procurar solidaridad polarizada entre lo existente. No la unión de lo mismo, sino precisamente la co-





existencia turbulenta y la concurrencia de lo diverso y contradictorio. La complementariedad expresa el vínculo y la incorporación mutua entre los distintos, pero sobre todo la existencia entre ellos y ellas de antagonismos latentes y regulados, de pleitos y enemistades potenciales, que esta misma pauta organizativa y morfológica genera y reprime (Morin, 2009). No es un estado de cosas dado sino un ejercicio de ordenamiento del mundo, una orientación organizativa de hospedajes recíprocos entre las personas y los demás seres, sin duda un ejercicio creativo. Relaciones

binarias, trinitarias, cuartetos, quintetas, etcétera, interactuando en la composición de lo real, a través de la guelaguetza y del pleito, el individualismo y la reciprocidad. La complementariedad no es sinónimo de “armonía”, mas propicia *compartencia* y reciprocidad. Sin embargo, entre los antagonismos dormidos de lo complementario anida el huevo de la serpiente. El Nosotros se concreta en primera instancia a partir de ejercicios y formas complementarias. De las oposiciones binarias catalogadas por el estructuralismo, nos dice Illich, la de los géneros femenino-masculino

es la fundamental y no una más entre otras. El género es la disposición binaria primordial mas no la única en la que se verifica el principio de complementariedad comunitaria. Establece la organización básica al interior y entre los Nosotros que componen la urdimbre comunitaria. Para usar la imagen de Clastres (1981), entre la fuerza centrípeta de la *autoridad* que une al Nosotros comunal y la fuerza centrífuga del hogar, ubicaríamos a la matriz morfológica del género (Illich, 2008).

Tal matriz morfológica implica la redefinición permanente de un mundo vernáculo dual y complementario, esto es, que con la complementariedad se generan y moldean desde la distinción del género las formas visibles e invisibles del mundo. Son dos dominios, el masculino y el femenino, entre los que tiempos y espacios, labores, creación y sensibilidad son radicalmente distintos. Un mundo polarizado. Pero no en guerra, como ocurre en el mundo del sexo económico, en la lucha sin cuartel, sino más bien recurriendo al apoyo mutuo entre personas al interior y entre los géneros, y no “libremente” entre individuos, siempre con el riesgo de que la reciprocidad se rompa, despierten los antagonismos y prevalezca el pleito y el egoísmo.

Un Nosotros cuya dualidad no es la del reflejarse en el espejo, la oposición entre blanco y negro, la fotocopia, ni la inversión del positivo/negativo en la fotografía, sino la complementariedad de las dos manos al hacer. Pero no ahí donde se premia a la mano derecha y se castiga a la izquierda, más bien donde se potencian plenamente las diferencias de una y otra, colaborando, ahora sí que echándose la mano (Illich, 2008). La mujer y el hombre son como una yunta, me dijeron una vez en la Sierra. Son dos bueyes distintos pero tienen que jalar parejo, cada uno desde su lado del yugo, en su paso por la tierra.

Desde luego que todo esto no significa arrimar un conjunto de partes o cosas separadas previamente, sino la interrelación e interdependencia de todo con todo dentro de la comunidad cósmica de seres y fuerzas. La Tierra-Vida de los Ayujk. La integralidad refiere a un mundo de distinciones complementarias, como la triada “raíz, acuerdo y ejercicio” que fluye sin solución en un solo movimiento. Nos aclara Floriberto Díaz: “Quiere decir que cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no estamos refiriéndonos sólo al espacio físico y

a la experiencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y por consiguiente a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil” (Robles y Cardoso, 2007). La integralidad nos ofrece formas de lo real donde algunas divisiones habitualmente aceptadas no existen, como naturaleza/cultura; sujeto/objeto; o bien, lo social, lo jurídico, lo económico, cual esferas autónomas; se trata más bien de un mundo fluyente, donde la Vida es naturaleza que incluye y se complementa con el habitar de los distintos seres, lo sobrenatural y lo Innombrable. La naturaleza, como fabulosa gran red de redes de relaciones, se transforma interconectada consigo misma, cada distinción está vinculada y accionando con las demás en la totalidad, mientras ésta actúa toda sobre cada distinción y todas las distinciones sobre la totalidad. Aún las cosas inanimadas y las bestias están en las redes de relación: actúan, se transforman y nos transforman (Panikkar, 1999). Si el toro se pierde en las montañas, además de buscarlo, la familia barre una veladora por el cuerpo de todos sus miembros, la enciende y reza para que el animal vuelva.

3.4. Veredas

3.4.1. Servicio y gracia

La recreación diaria del territorio comunal, organizada por la autoridad a través del trabajo y la fiesta, tiene como condición de posibilidad la actitud de *servicio* en las personas: la entrega obligatoria, gozosa –o no tanto– y gratuita del don de sí mismo (Villoro, 1999). Es una cualidad del trabajo comunal y un camino hacia la guelagueta. Implica humildad ontológica y reconocimiento de lo trascendente en lo inmanente. El respeto a la dignidad del otro y el reconocimiento de nuestra necesidad de él, de ella, de ello, en la propia encarnación diaria del misterio compartido. La realización personal y colectiva en el servicio es generada y generadora de ciclos de reciprocidad. El dar con respeto lo mejor de uno, del grupo, a los demás; así como otras y otros han servido antes y otros más lo harán: tal parece ser la disposición básica de la persona en lo comunal, frente a los otros, para formar un Nosotros: para pedir, doy. El servicio es una obligación que mantiene al mundo en marcha. Es un acto de fe. Todos los seres

hacen su propio servicio, como la lluvia, los toros de la yunta, participando, corresponsabilizándose del ritmo total del Universo. No se tiene la expectativa de una recompensa directa o inmediata, aunque sí se alberga la esperanza de seguir participando del bien comunal, que es resultado precisamente de los actos de servicio. Con el servicio se concreta la metonimia y la persona efectivamente es la comunidad.

En las normas de lo probo el servicio no parte de la voluntad personal sino del reconocimiento y del nombramiento que los otros, con los que se es Nosotros, realizan al otorgar un cargo. Los nombramientos son servicios que asignan principalmente las asambleas, aunque también otras instancias especiales, como las condiciones del nacimiento mismo: los dones concedidos a cada ser para su aventura en el mundo lo obligan a corresponder compartiéndolos en el servicio. Así en el la tierra como en cielo: hay quienes nacen con el don de sanar; o bien, como los *Brujos de lumbre*, guardianes sobrenaturales del interior y exterior territorial que convertidos en bolas de fuego atraviesan por las noches el cielo. Al nacer con este don, ni la curandera ni el brujo de lumbre pueden negarse a prestar su servicio. Aquí el destino implica seguir la ruta de corresponsabilidad y confianza que dictan esos dones recibidos al nacer. En general, al no cumplir una persona o un colectivo con el servicio asignado, se rompe el circuito de lo recíproco y la esperanza de celebrar la guelagueta se aleja, corriéndose el riesgo de la marginación y la pérdida de membresía, incluso hasta el destierro.

Por otra parte, no basta con hacer las cosas, ni siquiera con hacerlas bien. Tampoco es suficiente que se hagan gratis y obligadamente. Hay que hacerlas con *gracia*. Ésta, la magia lega, relámpago. La gracia es una epifanía que ocurre cuando cualquiera cumple su servicio con gusto, a cabalidad, poniéndole un algo más, la jiribilla; y los receptores del don participan de la alegría, reconociéndole al servidor la chispa de milagro compartida. El reconocimiento que los otros hacen de la gracia en el ejercicio de uno complementa el trabajo de ese uno en el servicio hacia los otros. Por un instante, el que da y los que reciben son felices, literalmente, y el mundo es, dijera la canción de Los Pericos, “un espacio mejor”.

Al suceder la gracia, las tres dimensiones del mundo (raíz, acuerdo y ejercicio), de suyo interdependientes (Panikkar, 1999b; Morin, 2009), se entre-

veran de manera insólita; la gracia tiende entre esas dimensiones un puente, análogo a los árboles cósmicos que interconectaban los tres niveles del universo antiguo. En ese encuentro “cosmoteándrico” (Panikkar, 1999b), la gracia tiene una función similar a la del sacrificio: romper el recipiente donde se encierra la luz (Panikkar, 2007). La gracia es el destello que ilumina así la convivencia cotidiana. Es la experiencia plena de ser persona, es decir, la vasija que se desborda y en un movimiento abraza al mundo, consumando la vida, allí, en lo cotidiano. Podría decirse: la encarnación de la *raíz*, del *mythos*, donde el *logos* no es relevante, en un contacto directo de la naturaleza consigo misma, sin intermediación ya de signos que requieran ser interpretados: el Símbolo emerge, queda descubierto; se experimenta una breve iluminación compartida en un Nosotros cuya forma es la sonrisa colectiva; en el suceso de la gracia somos el símbolo. Pura intuición feliz. Se trata de una verdadera *revelación*: no por quitarle los velos a la realidad, sino porque permite reconocer los velos (Panikkar, 1999).

3.4.2. Lo propio, lo criollo y el malinchismo

En las relaciones de las comunidades con el exterior entran al mundo personas, ideas, tecnología, instituciones, etcétera, que se imponen casi tal cual, pues del adentro recibieron plena aceptación, al menos de un sector importante, y no hubo suficiente resistencia, incluso más bien colaboración en su ingreso y despliegue. Otros de estos elementos llegados de afuera permanecen empotrados, sin integrarse al conjunto; otros más se van modificando, aclimatándose lentamente, perdiendo o no su carácter foráneo. Y otros, los más, son adecuaciones de los elementos que se quisieron imponer y de la resistencia y negociación ofrecidas, en formas nuevas, paradójicas, donde las contradicciones no se reducen entre sí y se tiene más bien a un oximorón. Desde adaptaciones mínimas hasta inversiones de sentido, transformaciones morfológicas y de uso que se van realizando a lo largo de procesos complejos y diferenciados de apropiación. Los procesos de apropiación y reapropiación son adecuaciones sucesivas de las personas, sus herramientas y modos de organización.

Lo propio comienza con el territorio. En muchas comunidades tienen una lengua propia y en todas,

un *acuerdo* propio. Lo propio es el nombre local para lo vernáculo, todo aquello labrado y compuesto al calor del hogar, entre los amigos y vecinos, que se va sedimentando en el aprecio (Illich, 2008). Aunque parece contradictorio, nos dice Jaime Luna: “Lo propio se comparte, no se guarda”. Solamente compartido lo propio existe: al ser compartido encarna. Se da y recibe porque es nuestro, pues sólo los truhanes disponen de lo que no es suyo. Lo propio es originalidad de cada comunidad, pueblo y región. Lo original no como exclusividad o prioridad en el tiempo, sino en tanto modo de recomposición. No importa de donde sea originario algo, sino el uso que en la comunidad se le dé; o en los términos de Jean Robert (2010): no importa si el origen de una herramienta es heterónimo, lo que importa es si aumenta o no nuestra autonomía, como la bicicleta. Si hay consenso sobre la relevancia y el olor familiar de alguna cosa, se le considerará propia. Como el arado, que llegó de los egipcios vía los ibéricos; las radios comunitarias o el cabildo municipal. La recreación cotidiana del territorio se da al establecer lo que es lo propio y someterlo a ponderación, la cual no necesariamente será positiva. Según el contexto, lo propio puede ser negado, discriminado o minusvalorado. Como el elevado alcoholismo en muchísimas comunidades.

Es curioso, pero dentro de este mundo no es “lo indígena” sino “lo criollo” –algo que llegó de fuera y ya se logró ahí–, lo que tiene existencia y aprecio. Lo criollo es una de las formas de lo propio. La carne de una gallina criolla, o unos huevos criollos, son más apreciados que los productos de las granjas industriales. Si bien lo propio es el corazón del Nosotros comunal y comienza con la recreación y defensa del territorio; en lo que somos, en lo que es nuestro, se ubica desde la Conquista la semilla individualista y el secreto de la luz: sembrado está el ombligo doble de la Malinche.

Más allá de la precisión histórica sobre este personaje, primero retenemos del arquetipo la actitud de despreciar lo propio y sobrevalorar lo ajeno, que según la leyenda ella inauguró y que coloquialmente denominamos *malinchismo*, como básico y activo en lo comunitario; vector de la esquizofrenia cultural: negar lo que somos para aspirar a ser aquello que nos niega (Esteinou, 1993). No obstante, es necesario tomar en cuenta la otra cara poco vista del arquetipo: la Malinche como generadora de puentes.

En la actualidad se requieren puentes interculturales entre los diversos sectores de la población y con otras experiencias en el planeta, para ir y venir entre los mundos. Y que la luz sea entre todos. La de la Malinche resulta así una figura compleja y ambigua: dos actitudes antagónicas, concurrentes y complementarias (Morin, 2009) frente al Otro externo y al Nosotros, como posibilidad cotidiana de la persona y del Nosotros en sus relaciones con el “afuera”. En cada caso, habrá que preguntarse dónde termina la traición y comienza la traducción: la frontera la pone el observador.

3.4.3. Hospitalidad y egoísmo

La hospitalidad genera reciprocidad. Es la forma que adquiere el nexo entre personas, colectivos y en las relaciones comunitarias y extracomunitarias. La hospitalidad implica una apertura plena hacia el otro; el otro que es radicalmente distinto a Nosotros y que al mismo tiempo es como Nosotros, o bien podría ser uno de los nuestros. Ejemplificamos esto entre los Bëni xidza de Yagavila, zapotecos del Rincón de la Sierra Juárez: este pueblo, para estar bien, parte de un reconocimiento: “*tula pas nakaro*: estamos parejos y somos distintos”. Esto les lleva a un intercambio: “Los Bëni xidza dicen: *waka lenbëchi luuzaro*, que puede traducirse como: permitirle al otro entrar a mi corazón, mientras yo estoy en el suyo” (Esteva y Guerrero, 2011). El *waka lenbëchi luuzaro* de Yagavila es una vereda: un medio y un fin para estar bien todos juntos, contentos.

El proceso de hospedaje recíproco se rompe, y con ello la *guelaguetza*, con la emergencia del correlato del individualismo y la competencia: el egoísmo. El egoísta se piensa dueño de la Tierra, de la vida y de la muerte, con él se despliegan el egoísmo, la envidia y la avaricia, como disposiciones que desafían el orden comunal y lo atraviesan, carcomiéndolo y reordenándolo, en la organización cotidiana de las relaciones, los sentimientos y las prácticas. Es decir, la *guelaguetza* y la reciprocidad no tienen el monopolio de la concreción de la vida ni representan un mecanismo prístino e infalible. Tienen su complemento ineludible, que emerge cuando no se logra o se rompe el consenso, en los “márgenes” de dicho consenso y en la construcción misma del consenso. El egoísmo es el camino a la fragmentación.

Las prácticas del egoísmo, como el pleito que propician, enredan a las personas y a los Nosotros en una insana reciprocidad negativa. Lo principios y las veredas comunales se organizan en una polaridad complementaria (guelaguetza-pleito) que conforma la normalidad dinámica de lo comunal. Cuando se quiebra el balance, sobrevienen la violencia generali-

zada o el hastío y la banalidad. Estos desórdenes son absorbidos por la organización global de la comunidad y entre localidades en pugna, particularmente desde sus asambleas, que ordenan y reordenan. Pero hay umbrales que de rebasarse ya no hay retorno: desaparece el remolino, que como al camarón se lo lleva la corriente de la mismidad. 

BIBLIOGRAFÍA

- Borges, Jorge Luis (1995), *Ficciones*, Madrid, Alianza-Emecé.
- Bohm, David (2008), *La Totalidad y el orden implicado*, Barcelona, Kairós.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990), *México profundo*, México, Grijalbo/CONACULTA.
- Clastres, Pierre (1981), *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa.
- Esteva, Gustavo (2012), Videoconferencia “Eso de la comunalidad”, seminario de la Academia de la Comunalidad, 17 de agosto. <http://www.ustream.tv/recorded/24781470>.
- ____ (2010), “Prólogo”, en Martínez Luna, 2010, p. 9-14.
- Esteva, Gustavo y Guerrero, Arturo (2011), “Guelaguetza and Tu Chha’ia: A zapotec perspective of what Others call friendship”, en *The Palgrave International Handbook of Peace Studies. A cultural perspective*, UK, Palgrave Macmillan, pp. 352-372.
- Esteinou, Javier (1993), *La comunicación y la cultura nacionales en los tiempos del libre comercio*, México, Fundación Manuel Buendía.
- Foucault, Michel (1994), *Hermenéutica del Sujeto*, Madrid, La Piqueta.
- García-Bacca, Juan D. (1987), *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona, Anthropos.
- Henestrosa, Andrés (2001), *Mágica y hechicera oaxaqueña*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Illich, Ivan (2008), *Obras reunidas II*, México, FCE.
- Ley General de Educación del Estado de Oaxaca (1995), artículo 6, Fracción IV, Periódico oficial del estado de Oaxaca, 9 de noviembre.
- Maffesoli, Michel (1998), “Sobre el tribalismo”, en *Estudios sociológicos*, XVI (46) Disponible en: http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/YBB4DPREFBPGVEVB754KXR9QCTEPUTL.pdf
- Maldonado, Benjamín (2011), *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*, Oaxaca, CSEIIIO.
- ____ (2004), “Comunalidad y educación en Oaxaca”, en *Entre la normatividad y la comunalidad: Experiencias educativas innovadoras del Oaxaca indígena actual*, Meyer, Louis, et al. (ed.) Oaxaca, Fondo Editorial del IEEPO.
- Manzo, Carlos (2011), *Comunalidad. Resistencia indígena y neocolonialismo en el istmo de Tehuantepec (siglos XVI-XXI)*, México, Ce-Ácatl.
- Martínez Luna, Jaime (2013), “Origen y ejercicio de la comunalidad”, en *Cuadernos del Sur*, presente edición, Oaxaca, CIESAS-Pacífico Sur.
- ____ (2010), *Eso que llaman comunalidad*, México, CONACULTA.
- ____ (1995), “¿Es la comunidad nuestra identidad?”, en *Ojarasca*, marzo-abril.
- Morin, Edgar (2009), *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, Barcelona, Catedra.
- Panikkar, Raimon (1999), *Mito, fe, y hermenéutica*, Barcelona, Herder.
- ____ (1999), *El espíritu de la política*, Barcelona, Península.
- ____ (1999b), *La intuición cosmoteátrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Valladolid, Trotta.
- Regino Montes, Adelfo (1997), “El derecho y la procuración de justicia indígena”, en *Titza Ké’riu 2*, Oaxaca, Fundación Comunalidad A.C. (julio-septiembre), p. 21-28.
- Rendón Monzón, Juan José (2003), *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos*, tomo I. México: DGCPI.
- ____ (1998), “Taller de diálogo cultural y comunalidad”, en *Ce-Acatl*. Revista de la cultura de Anáhuac 92 (edición especial): 1-56.
- Robert, Jean (2010), Conferencia sobre las herramientas, en el *Encuentro Vida autónoma*, Oaxaca, 17 octubre.
- Robles Hernández, Sofía, y Cardoso Jiménez, Rafael (comps.) (2007), *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM.
- Vásquez, Juanita y Aquino, Joel (1995), “Yalálag: la historia de una conciencia común”, en *Ojarasca* marzo-abril (Núms. 42-43), México, p. 13-14.
- Vega, Rosendo (1997), *La magia de Oaxaca. ¿Lunes del cerro o Guelaguetza?*, Oaxaca, Cultura para el nuevo milenio A.C.
- Zavaleta, René (1986), *Lo nacional-popular*, México, Siglo XXI.



Comunalidad: semilla teórica en crecimiento

ELENA NAVA MORALES

Obtuvo la maestría en Antropología Social en la Universidad de Brasilia.

Egresó de la Licenciatura en Antropología Social de la UAM-Iztapalapa en 2004, con la tesis

Prácticas culturales en movimiento: Internet en una comunidad indígena de Oaxaca, el caso de Santa

María Tlahuitoltepec Mixe. Para estudiar la maestría recibió la Beca Complementaria de Posgrado en Ciencias Sociales patrocinada por las

Fundaciones Ford y William & Flora Hewlett, a través del Institute of International Education (New York,

Estados Unidos). Actualmente es candidata a Doctora en Antropología Social por la Universidad de Brasilia.

elena_val@yahoo.com.mx

Este trabajo presenta al lector algunas reflexiones sobre una teoría en construcción cuyo origen se ubica en el estado de Oaxaca, al sur de México: la *comunalidad*, la cual fue fruto del pensamiento minucioso y crítico de dos antropólogos, uno ayuujk, el otro zapoteco, ambos de la región de la Sierra Norte del estado mencionado. Como muchas teorías, la *comunalidad*, como bien explica Maldonado, necesita ser fortalecida por los aportes académicos y ser confrontada con datos provenientes de diversos pueblos de Oaxaca para corroborar su consistencia (2011: 45). En la actualidad nos deparamos con los retoños que la *comunalidad* ha dejado, pues ha sido durante años una semilla teórica en crecimiento, la cual ha sido reforzada paulatinamente. Sin embargo, aún faltan esfuerzos para que sea reconocida y legitimada como una teoría válida ante las academias hegemónicas nacionales e internacionales, para evitar reducir su potencial analítico a curiosidad antropológica o a simple bandera ideológica de movimientos políticos. Lo anterior nos llevaría a la inminente discusión sobre la validez de estos conocimientos como teorías analíticas en relación con los procesos de legitimación académicos, tal discusión desembocaría en el cuestionamiento de las correspondencias entre conocimiento antropológico y antropología institucionalizada. Ade-

más, por otro lado, permitiría dar un salto descolonizador y colocar a la *comunalidad* en un horizonte analítico paralelo a otras teorías indígenas o no indígenas, en boga en América Latina (como la *interculturalidad* o la *decolonialidad del poder*), y reforzar teóricamente las luchas etnopolíticas de los pueblos en la América indígena.

Este breve artículo se divide en tres partes. La primera corresponde a la exploración de la *comunalidad* desde los escritos de uno de sus promotores, el mixe Floriberto Díaz. Lo elegí por mi familiaridad con la región y porque considero que es necesario un análisis serio de su obra para poder dar cuenta de sus contribuciones.¹ En una segunda parte analizaremos la *comunalidad* en relación con la antropología mexicana, lo cual nos llevará a discutir los procesos de validación de conocimientos antropológicos como teorías legítimas, colocando algunas interrogantes. Al final tendremos algunas reflexiones relacionadas con la *comunalidad*, su poder analítico y las posibilidades de situarla dentro de un marco académico y político mayor.

1 Agradezco a Sofía Robles y a Tajëew Díaz Robles por abrirme las puertas de su casa para residir en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, y por permitirme el acercamiento a la obra y vida del finado Floriberto Díaz, durante el año que duró mi trabajo de campo (entre 2002 y 2003).

< Jorge Acevedo. *Camaronera*, San Mateo del Mar, Oaxaca, 1998.

EXPLORANDO LA COMUNALIDAD EN FLORIBERTO DÍAZ

Los principales promotores de la *comunalidad* en Oaxaca son dos antropólogos indígenas: Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna. Haremos a continuación una exploración de la comunalidad del *ayuujk*, Floriberto Díaz.

Floriberto estudió antropología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en la Ciudad de México y fue instruido bajo el pensamiento de la antropología mexicana de los años setentas. En 1979, Floriberto presentó en la ENAH su proyecto de tesis de licenciatura con el título de “Política Autóctona (Análisis de la Represión a la Vida Comunal)”. Floriberto cuenta cómo después de presentar su proyecto de investigación, comenzó a hacer su trabajo de campo en la comunidad:

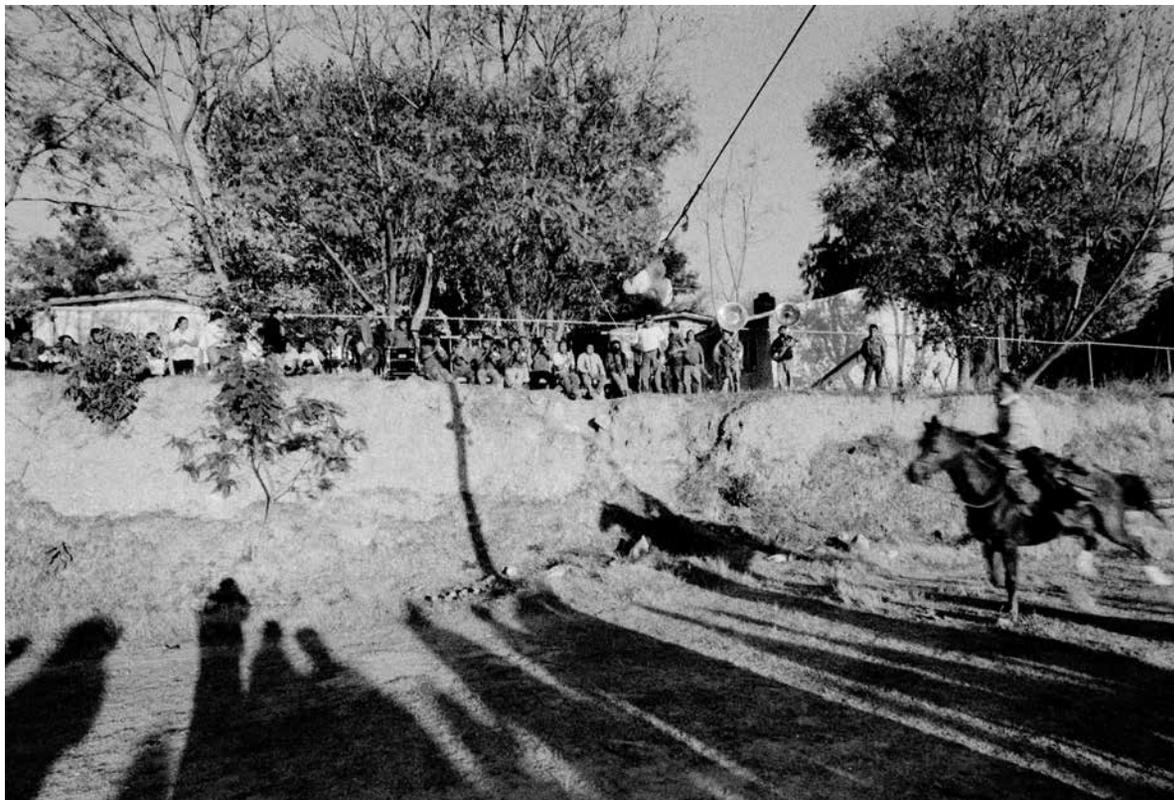
“Por el mes de septiembre empezaba yo a realizar las primeras observaciones y entrevistas de campo de acuerdo con los criterios académicos de entonces, cuando dos nobles ancianos y principales consejeros en sus respectivas comunidades (Chichicaxtepec y Tlahuitoltepec) me cuestionaron acerca del trabajo que iniciaba. Después de explicarles qué estaba haciendo y con qué objeto, simple y sencillamente me dijeron de manera simultánea: ¿Y esos señores... saben más que nosotros sobre ese asunto? ¡Tú no tienes que presentar examen alguno ante ellos; el examen lo tienes que hacer diariamente ante la gente de las comunidades, y el examen ha comenzado al nombrarte como su representante! ¡Ese es el examen, el más importante y no algo que lleves a otra parte!...” (2007: 351).

Este episodio con los dos nobles ancianos se dio porque en ese mismo tiempo Floriberto había sido nombrado como presidente del Comité pro-defensa de los recursos naturales de la Zona Alta y su acercamiento a las comunidades había sido profundo, viajaba constantemente por la región mixe y conversaba con sus autoridades. Floriberto no volvió a la ENAH a defender una tesis, se quedó en su región prestando los cargos que le habían sido designados. Pero la antropología permaneció en su cabeza como semilla que fue germinando a través de su participación en la vida comunitaria de la Sierra Norte de Oaxaca. Floriberto decidió escribir, pero no precisamente una tesis académica:

“Lo que me propongo escribir no es para ser presentado como tesis académica, no, porque estuve y sigo estando plenamente convencido de que no necesito escribir una tesis para que la gente valide o rechace mis propuestas, es más una cuestión de compromiso directo y de coherencia entre las palabras y las acciones lo que requiere la gente” (2007: 353).

Como resultado tenemos varios textos diseminados en revistas y periódicos. En 2007, Sofía Robles, su viuda, y Rafael Cardoso Jiménez reunieron 41 textos de Floriberto divididos en cuatro partes temáticas y los publicaron en la serie *Voces Indígenas* del Programa Universitario México Nación Multicultural de la UNAM. En estos textos se hacen presentes algunas reflexiones interesantes relacionadas con su calidad de *outsider/insider* en la academia y en la comunidad, además se observa una especie de desdoblamiento interno múltiple que produce en él ideas como las que siguen a continuación:

“La llamada “de atención” [de los nobles ancianos] la acepté para reflexionarla, y llegué a las siguientes conclusiones: 1. En el fondo, los ancianos querían decirme que yo, siendo mixe, no podía convertir a las comunidades en objeto de estudio. No querían antropólogos, ni sociólogos, ni cualquier otra especie de membretados. 2. Desde mi posición yo no deseaba, tampoco, adoptar el papel de supuesto investigador neutral sino que el trabajo lo quería realizar en primera persona, pues yo era parte de la reflexión que pretendía; no podía ni quería ocultarme. 3. ¿Para quién iba a escribir finalmente, si la mayoría de mis paisanos eran analfabetos del castellano y el mixe no se escribía sistemáticamente como sucede todavía, mis lectores serían, sin duda alguna, los académicos, los de la ciudad, los que andan buscando qué se dice sobre los indios, para ellos arreglarlo y decirlo de otra manera y darse de científicos sociales. 4. En efecto, el trabajo que comenzaba con el cargo de Presidente del Comité, me abría las puertas de las comunidades para comunicarme con la gente. Allí estaba el verdadero reto de poder entender mi propia realidad y el desafío de buscar la manera de contribuir a superar esa “represión” que yo sabía que existía y que nos asfixiaba a todos. 5. En realidad mi vida tenía que estar a lado de los míos. Entender que no me pertenecen los conocimientos que tengo y la vida que los sostiene, lo había entendido desde antes, cuando me salí del seminario; la opción por los míos la había decidido



desde antes de entrar a la ENAH, ¿por qué darle tanta vuelta entonces? Para ello no necesitaba letras, sino ganas de trabajar y de buscar salidas en las que todos nos involucráramos. 6. Si quería escribir lo tendría que hacer sobre mis propias acciones, o en las que yo tomara parte importante. Para eso, estaba en ese tiempo con las manos vacías, pues apenas regresaba de las tetas de la cultura occidental” (2007: 352-353).

Floriberto nos muestra los dilemas que lo inquietan, la posibilidad de hacer una investigación antropológica comprometida, no neutral, que ayudase a resolver problemas tangibles de la comunidad pero, a su vez, cuando realizada, su público lector sería la academia pues la mayor parte de la gente del pueblo no sabía leer y escribir. Después de sus años como seminarista y posteriormente como estudiante de antropología, Floriberto regresaba a su región con un amplio bagaje intelectual de la “cultura occidental”, aunque aún sin un trabajo interno en su pueblo. Y, finalmente, posicionado dentro de las estructuras políticas de su comunidad, Floriberto sería capaz de comunicarse con su gente y conocer mejor su propia realidad, es decir, realizar el trabajo interno en

su pueblo. Estos dilemas perturbaron la cabeza de Floriberto provocándole crisis identitarias, como lo relata en sus textos.

Me parece que los últimos dos dilemas, al ser resueltos, configuran la base reflexiva sobre la cual se funda su *comunalidad*. Las experiencias surgidas de su liderazgo en la comunidad, la sistematización de las mismas a través del bagaje intelectual de la “cultura occidental” y, principalmente, su condición de *ayuujk*, dieron como resultado la creación de un marco capaz de explicar las realidades de las comunidades mixtes de Oaxaca. Entre la condición de antropólogo y las responsabilidades con su pueblo, Floriberto, además de *intelectual orgánico*, tomó forma de traductor o mediador intercultural; en una carta a diez años de su muerte, Esteva escribe sobre él:

“Construía como si nada, a la manera que un prestidigitador saca conejos de un sombrero, los más difíciles puentes culturales. Me daba la impresión que había descubierto en esa tarea una función para su vida y se entregaba a cumplirla sin desmayo. Lograba sencilla y suavemente, paso a paso descubrir para todos la sabiduría ayuujk. Y luego realizaba una operación semejante para

entregar a su pueblo lo que había descubierto en otras latitudes geográficas e intelectuales” (2007: 403-404).

Floriberto lograba practicar una especie de mediación intercultural, es decir, tenía las herramientas necesarias para traducirnos el pensamiento mixe, aunque a veces, como él mismo lo reconoce, imprecisamente. Pero también podía hacer el movimiento inverso, o sea, traducir los códigos de la “cultura occidental” al pensamiento mixe. Esta labor de traductor intercultural se manifestaría en la capacidad de Floriberto de dislocarse entre varias dimensiones semánticas, lo cual lo hizo ser el arquitecto de puentes entre diversos universos de significado.

Con estas capacidades desarrolladas nos deparamos con un intelectual indígena creador de una explicación de la sociedad *ayuuik*. De las “tetras de la cultura occidental” aprendió mientras estudió en el seminario y durante la licenciatura en la ENAH, estas dos fuentes son importantes al analizar la *comunalidad* pues marcaron su construcción como categoría y también influenciaron otros ámbitos del pensamiento de Floriberto, esto lo vemos reflejado en los textos que abordan temas como autonomía, derechos o educación indígena.

En la colección de textos de Floriberto tenemos una parte dedicada a la *Comunidad y comunalidad*, a través de estos textos alcanzamos una inmersión en las formas políticas y sociales no sólo del mundo tlahuiltepecano, de donde fue oriundo, sino también del conjunto de comunidades que forman la región mixe en general. La teoría de la *comunalidad* va configurándose a lo largo de estos textos, para explicarla, el autor explora primero los significados atribuidos a la comunidad. La comunidad, para Floriberto, no se define en abstracto, se expresa a través de ciertos elementos que la hacen concreta y que contornean las dimensiones en que los mixes viven. El autor señala que:

“Cualquier comunidad indígena tiene los siguientes elementos: 1. Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión. 2. Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra. 3. Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común. 4. Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso y 5. Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia” (2007: 38).

El autor niega el entendimiento de la comunidad indígena como un conjunto de casas con personas. Les atribuye una historia con tres dimensiones temporales (presente, pasado y futuro) no sólo definidas físicamente, sino espiritualmente con relación a la naturaleza toda. Nos muestra a la comunidad como un tejido de relaciones de la gente con el espacio/naturaleza y de las personas entre sí. Las relaciones a las que se refiere el autor se manifiestan mediante “la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí y de éstos con todos y con cada uno de los elementos de la naturaleza” (2007: 39) y revelan el carácter inmanente y dinámico de la comunidad. Esta inmanencia de la comunidad sería definida por la *comunalidad*, que explicaría lo fenoménico, lo tangible de la comunidad:

“La comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá que entenderse de entrada no como algo opuesto sino como diferente de la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado” (2007: 40).

A través de esta definición, el autor consigue salir de la reproducción de binarismos, resaltando el carácter no opuesto sino diferencial de la sociedad indígena con respecto a la sociedad “occidental”. Finalmente expone algunas nociones básicas presentes en cada uno de los elementos que componen la comunalidad y que, según el autor, garantizan su entendimiento.

Floriberto lleva la noción de *comunalidad* al grado de categoría cuando le atribuye la capacidad de definir varios de los conceptos fundamentales para entender una realidad indígena y, por lo tanto, cuando afirma que la *comunalidad* expresa principios y verdades universales en lo que respecta a una sociedad indígena. La noción se compone de algunos elementos básicos que garantizan su entendimiento, los cuales son: 1. La Tierra, como Madre y como territorio, 2. El consenso en Asamblea para la toma de decisiones, 3. El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad, 4. El trabajo colectivo, como acto de recreación y 5. Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal

(2007: 40). Así, la categoría se revela como una teoría en crecimiento que explica el orden del mundo *ayuujk*. *Comunalidad*, como categoría analítica, no aparece en los discursos del pueblo en general, sino que es vivida en el día a día, es una categoría que abstrae y sintetiza el cotidiano de la gente que constituye a la comunidad. En sus textos, Floriberto resalta cómo la fuerza analítica de la *comunalidad* proviene, principalmente, de la categoría Tierra/Territorio, la cual aparece cotidianamente en las voces y las prácticas del pueblo. Sobre Tierra/Territorio, el autor explica:

“La Tierra es para nosotros una Madre, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella; por eso, nosotros no somos los propietarios de tierra alguna. Entre una Madre e hijos la relación no es en términos de propiedad, sino de pertenencia mutua. Nuestra Madre es sagrada, por ella somos sagrados nosotros. La Tierra, como territorio, da parte de nuestro entendimiento de que cada uno de los elementos de la naturaleza cumple una función necesaria dentro del todo, y este concepto de integralidad está presente en todos los demás aspectos de nuestra vida... Cuando los seres humanos entramos en relación con la Tierra, lo hacemos de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto Madre... Es la relación de la gente con la Tierra la que nos permite definir el concepto del creador y dador de vida; es más, es ella la que da explicación al concepto de Trinidad en la comunidad.

La Trinidad, como noción para explicarnos el ser y la presencia del creador y dador de vida, tiene dos sentidos: uno horizontal y otro vertical. En el sentido horizontal, tenemos lo siguiente:

1. “Donde me siento y me paro” > 2. En la porción de la Tierra que ocupa la comunidad a la que pertenezco para poder ser yo > 3. La Tierra, como de todos los seres vivos. Mä ntsëëni mä ntani > mäts ë npujx nkäjp ë y’ et nyäyx > et naxwii’ nyit

En el sentido vertical, la altura es la referencia de la misma gente a la de la montaña hierofánica.

3. El universo. tsäjp naxwii’ nyit

2. La montaña. tunääw kojpkääw

1. Donde me siento y me paro. mä ntsëëni mä ntani

Es evidente que el concepto trinitario entre los tlahuitoltepecanos no es ningún secreto de elite religiosa, sino que se refiere a lo más cotidiano, con un sentido profundo de respeto a la Tierra y a toda la creación.

La noción de Dios, como creador y dador de vida, viene de la comprensión de la inmensidad de los seres vivos que conviven con la gente.

La gente, es decir los seres humanos, para llegar a establecer su relación con el creador y dador de vida, la Tierra es la mediadora, una madre hierofánica por definición, a través de la cual la gente se mira como si fuera en un espejo. [La Tierra es mediadora entre la gente y el Dador y Creador de Vida]. Por eso, Dios el creador y dador de vida, es su otro yo y es macho y hembra igual.

Para los indígenas, la Tierra como territorio no tiene relación alguna con la noción moderna de Estado-nación occidental” (2007: 40-42).

El análisis de Floriberto toca puntos centrales tanto del pensamiento *ayuujk*, como de la relación de este con el pensamiento “occidental”. Efectivamente, la noción de propiedad moderna entre los pueblos indígenas no existe de la forma “occidental”; las formas de valor y de intercambio económicas, materiales y no materiales, también mudan radicalmente entre la cultura “occidental” y las indígenas. Los estados nacionales de América Latina con sus discursos de integración, diversidad, respeto, multiculturalidad, plurinacionalidad o interculturalidad no han logrado frenar el epistemicidio² indígena en todas las latitudes del continente. La gran contribución de Floriberto Díaz a las disciplinas interesadas en los pueblos indígenas es el potencial entendimiento de la episteme *ayuujk* desde la visión de un *insider*. Su análisis sobre los elementos que conforman la *comunalidad*, abre el camino para recorrer las venas del pensamiento *ayuujk* y quizá también del pensamiento de otros pueblos indígenas. Para este elemento en específico, Tierra/territorio, según Díaz, la comprensión de la relación entre los *ayuujk* y la Tierra dará como resultado el entendimiento del Creador y Dador de Vida/ *yi’kojpi*, *yikjujkyätpi*, o sea, lo que posiblemente equivaldría a la noción occidental de Dios. Es interesante resaltar que esta dimensión de lo que podríamos llamar de religiosidad *ayuujk*, está asentada en la relación inminente con la tierra, que a su vez se

2 El término *epistemicidio* fue usado originalmente por Bob Scholte, 1984, “Reason and Culture: The Universal and the Particular Revisited” In. *American Anthropologist*, 86(4): 960-965. Y posteriormente retomado por autores como Eduardo Viveiros de Castro (2002), quien me llevo a la referencia original, o Boaventura de Sousa Santos (1995, 2007).

sustenta en el trabajo y en los ritos y ceremonias, de esta forma, estamos frente a un complejo tejido multidimensional que constituye el engranaje de la vida *ayuujk*.

En ese sentido, me parece que existirían algunos paralelos de la noción de *comunalidad* con la noción de *campesinidade* (Woortmann, 1990) pues ambas engloban elementos como tierra, trabajo, ceremonias, entre otros. *Campesinidade* como categoría analítica que da cuenta de una determinada subjetividad compartida por sujetos, se revelaría como una cualidad y expresión de un orden moral, donde personas transitan por dos mundos, *campesinidade* no sería una prisión cultural. *Comunalidad* como categoría analítica, también da cuenta de una determinada subjetividad compartida por personas y se revela como la expresión de un orden moral, donde sujetos transitan por varios mundos, *comunalidad* es una categoría en movimiento, pues tiene el potencial de explicar las subjetividades compartidas por los habitantes de las comunidades *ayuujk*, pero también, como se observa cuando se echa un vistazo regional a las contribuciones de Jaime Luna y otros estudiosos de la *comunalidad*, por la gente de la Sierra Norte de Oaxaca, llamados comúnmente serranos³.

La *comunalidad*, por tanto, es la base de un sistema de pensamiento y conocimiento que permea y da sentido a las nociones de educación, autonomía, derecho indígena y cultura. Lo anterior se observa claramente en la obra de Floriberto, por ejemplo, cuando el autor toca el tema de derechos indígenas entramos en la discusión sobre los derechos humanos y su crítica al carácter occidente-céntrico e individualista que tienen por base. Para el autor, los ejes fundamentales de los derechos indígenas pasarían por cinco puntos: el derecho a la tierra o al territorio, el derecho a ser reconocidos como pueblos, el derecho a la libre determinación, el derecho a una cultura

3 “Serranos” es la forma en que se autodenominan todos los habitantes de la región de la Sierra Norte de Oaxaca. Esta población más allá de tener identidades étnicas (zapoteca, chinanteca y mixe), tendría una identidad regional. Al respecto Maldonado nos dice: “también existen fuertes identidades regionales pluriétnicas, que tienen que ver más con los circuitos cotidianos de relaciones. Por ejemplo, mixes, zapotecos y chinantecos de la sierra norte comparten una identidad como *serranos* a la vez que otros mixes, zapotecos, huaves, zoques y chontales la comparten como *istmeños*” (Maldonado, 2002: 50).

propia y el derecho a un sistema jurídico propio. Los derechos indígenas se asientan entonces, no en una concepción individualista, sino en una colectiva y comunitaria. Todos los elementos que atraviesan este plano del derecho indígena están, para Floriberto, relacionados con los principios comunitarios y por ende, con la teoría de la *comunalidad*. Otro ejemplo aparece cuando Floriberto habla de autonomía, la cual, entiende como:

“la capacidad de decidir no sólo nuestro destino, sino las cuestiones y las acciones más inmediatas y diarias de nuestras comunidades, con identidad y conciencia propias, no copiadas de agentes externos, pero con la suficiente capacidad de apertura para adoptar los avances de la ciencia y la tecnología que permita nuestro desarrollo en todos los sentidos e incremente nuestra cualidad de interesarnos y comunicarnos con los demás ciudadanos del país y del mundo” (2007: 173-174).

Se refiere a una autonomía local/comunitaria pero sobre todo a una autonomía en acción, en contraposición a la producción técnica de la autonomía, lanzando una crítica a Díaz Polanco, quien en su intento de teorizar la autonomía, en la primera mitad de la década de los noventas, olvidó relativizarla, tornándola un proceso homogéneo para todos los grupos indígenas.⁴ El perfil de la autonomía que Floriberto nos presenta deja entrever el profundo problema de entendimiento que el Estado mexicano tiene en relación a la cuestión indígena. El tema de la autonomía está fuertemente anclado a la discusión de los derechos indígenas y pasa directamente por la cuestión de la libre determinación que, para el autor, es el puente entre los derechos individuales y los derechos colectivos. Tanto la autonomía como la libre determinación no se refieren en absoluto a la idea de separación del Estado o a la creación de una nueva constitución. Ambas están relacionadas con el ejercicio de las facultades propias de la comunidad y, por ende, con la práctica incesante de la *comunalidad*.

Como último ejemplo tenemos la cultura y la educación indígenas, temas que son tratados por

4 Un texto para abundar más en el tema es: Luis, Hernández, 1997, *La autonomía indígena como ideal. Notas a la rebelión zapatista y la autonomía de Héctor Díaz-Polanco* en Revista Chiapas, No. 5.

Floriberto desde su propia realidad. Sus textos al respecto muestran el proceso largo y cuidadoso construido por los *ayuujk* en la búsqueda de alternativas educativas. Desde los años ochentas, en Tlahuitoltepec, comienza a pensarse en una educación desde lo propio. Escuelas de diferentes niveles educativos son gestionadas y puestas a trabajar desde las visiones propias de la comunidad⁵. Nuevamente los principios filosóficos contenidos en la teoría de la *comunalidad* se hacen presentes y surgen como ejes rectores de una educación integral mixe. El amor y respeto a la Tierra, la vida en comunidad, la espiritualidad y religiosidad *ayuujk*, el sistema de cargos y el tequio se revelan como motores de este proceso educativo.

Como podemos observar, la *comunalidad* es una categoría viva que aparece constantemente en los escritos de Floriberto Díaz. También vemos cómo el hecho de haber pasado por el seminario, es decir, haber estudiado teología, para después hacer un recorrido por la antropología y posteriormente volver a su comunidad de origen, provocaron en Floriberto algunas de las reflexiones que presentamos anteriormente. Sin embargo, ante sus postulados y lo que potencialmente ellos representan, considero importante rastrear más a fondo, a través de futuras investigaciones, cuáles fueron las influencias que determinaron el pensamiento de Floriberto. Especulando un poco y desde una óptica antropológica, me parece que su crítica y diálogo, no directos, con algunas escuelas antropológicas en boga en México en los años setentas, aparecen a lo largo de sus textos. Yo prestaría especial atención a los llamados *community studies* que iniciaron en los años cuarentas, con el trabajo de Robert Redfield en Tepoztlán, influenciado por la escuela de Chicago. Los antropólogos estadounidenses concentraron gran parte de su atención en algunas zonas de América Latina, sus líneas centrales de análisis en esas décadas apuntaron a los contextos ecológicos, las estructuras sociales e ideológicas transmitidas de generación en generación y la adaptación de las comunidades a la economía política imperante. Con marcados trazos evolutio-

5 Para abundar sobre el tema se pueden revisar los trabajos de Erica González Apodaca, 2008, *Los profesionistas indios en la educación intercultural. Etnicidad, intermediación y escuela en el territorio mixe*, UAM-Iztapalapa y Casa Juan Pablos, México; y de Elena Nava, 2011, *Prácticas culturales en movimiento. Internet en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca*, Editorial Académica Española, Alemania.

nistas, algunos de esos estudios, los cuales crecieron considerablemente en las tres siguientes décadas, tuvieron por objetivo la construcción de tipologías de las sociedades no urbanizadas, de pequeña escala, con tradiciones populares y estilos de vida campesinos (Wagley y Harris 1955; Wolf, 1955). Si los estudios de comunidad estuvieron en la mira de Floriberto, su innovación sobre ellos fue sustancial pues los despoja de su carácter estático y cerrado, reformulando la idea de comunidad atribuyéndole pasado, presente y futuro, un territorio, historia, lengua, organización propia (política, social, civil, cultural, económica y religiosa) y un sistema de procuración de justicia. Además, al contrario de lo que afirma De la Cruz (2012), Floriberto no aborda de la misma manera los conceptos de comunidad y de comunalidad. La *comunalidad* explicaría lo fenoménico de la comunidad, es decir, tiene la capacidad de dar cuenta de los fenómenos y manifestaciones que se desarrollan en cualquier comunidad indígena y esta es su mayor contribución.

Otras dos posibles relaciones con la antropología clásica y la teoría social podrían apuntar a: 1. Los estudios etnográficos de la antropología francesa de comienzos del siglo XX, representados por Maurice Leenhardt y Lucien Lévy-Bruhl y 2. Al pensamiento marxista el cual influenció nítidamente a toda una generación de antropólogos, principalmente en la ciudad de México, donde Floriberto estudió.

Es importante remarcar que no estoy afirmando la existencia de estos vínculos del pensamiento de Floriberto con la teoría clásica antropológica, para ello habría que realizar investigaciones más profundas tanto en sus escritos inéditos, como en su biblioteca y con las personas que lo circundaron a nivel intelectual. Lo que me interesa en el fondo es desmenuzar su pensamiento para entender cómo se configura su *comunalidad*, cuáles fueron sus opiniones y críticas respecto a diversos autores, cuáles fueron las propuestas “occidentales” que llevó en consideración y cuáles no. Sobre las influencias de su paso por la teología tenemos aún menos información, por lo tanto una pesquisa sería sobre su pensamiento es imprescindible, para evitar las interpretaciones frívolas y superficiales.

Floriberto, nacido en Tlahuitoltepec, hablante de *ayuujk* y autoridad en su región, tuvo la mayor influencia e inspiración de la episteme *ayuujk*, es decir, de la manera propia de conocer e interpretar el mundo.



LA COMUNALIDAD Y LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA

La *comunalidad*, como ya vimos, es una teoría en construcción que permite entender una región específica de Oaxaca. Sin embargo, en la época en que nació, en los años ochenta, no tuvo recepción dentro de la antropología hegemónica mexicana. Según comenta Maldonado, en la introducción al libro del antropólogo zapoteco Jaime Luna:

“Con el paso de los años, muchos indios y no indios han seguido esta idea de la comunalidad en su trabajo docente, académico o activista, dándole diversas formas; pero no es una teoría que haya tenido buena acogida en el mundo académico mexicano. Originalmente es una propuesta que, en el caso de Oaxaca, fue formulada en la sierra Norte o sierra Juárez hace dos décadas por antropólogos indios” (Maldonado en Martínez, 2003: 10).

El por qué de su rechazo puede explicarse a partir del contexto social y político que permeaba la antropología mexicana en las décadas de setentas y ochentas, como observamos previamente. En ese tiempo, la antropología en México, aún con fuertes vínculos con el Estado, salía de una crisis cuyo detonante fue el movimiento estudiantil de 1968, el cual reflejó una mudanza en la importancia relativa de la población urbana de México (Lomnitz, 2002). El grupo de antropólogos llamado “Los siete magníficos”, integrado por Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Enrique Valencia, Arturo Warman, Mercedes Olivera, Rodolfo Stavenhagen y Ángel Palerm, bajo una influencia claramente marxista, cuestionaron el modelo de integración de los pueblos indios al sistema dominante nacional y moderno, el indigenismo, caracterizándolo como capitalista y dependiente. Estas críticas condujeron al cuestionamiento interno de las problemáticas abordadas por la disciplina, sin em-

bargo, a pesar de las críticas y el fuerte compromiso de algunos grupos de antropólogos, la antropología mexicana tendió a la reproducción del modelo anti-guo. Lomnitz la caracteriza durante los años setentas y ochentas como:

“La antropología nacional mexicana en las décadas de 1970 y 1980 vivió un momento expansivo que tuvo mucho en común con los días agitados de Gamio, pues ella, aún comandada por proyectos de desarrollo nacional, se vio frente a la tarea de reinventar una nación” (Lomnitz, 2002: 152, traducción del portugués al español mía).

Las realidades estudiadas por la antropología mexicana, son, simultáneamente, las realidades donde se encuentra inmersa, por lo que forman parte de su configuración como tradición antropológica específica (Krotz, 2005). Las dificultades de la antropología en México para declarar la muerte del viejo indigenismo fueron considerables, pues sus relaciones con el Estado han sido siempre inquebrantables. Al respecto, el antropólogo Salomón Nahmad, quien trabajara al lado de Bonfil Batalla en la construcción de la noción de etnodesarrollo, explica cómo la ideología indigenista abreviada en la expresión de *gobierno directo* sobre los pueblos indios, fue escasamente refutada por los antropólogos mexicanos, fue mucho más visible el rechazo de los líderes indígenas locales, quienes educados por el pensamiento occidental y con su acervo de conocimientos indígenas emprendieron cambios sustanciales en los ámbitos políticos y económicos de sus regiones (Nahmad, 2003: 359). El Estado continuó siendo “a mechanism for ‘configuring’ or ‘filtering’ situations and, especially, ‘social problems’” (Krotz, 2005: 5). De esta manera, podemos imaginar cómo para la antropología mexicana de los años setentas y ochentas era imposible validar una teoría venida de las realidades estudiadas, o sea, de sus “objetos de estudio”.

Entrando en la década de los noventas y específicamente atravesando el 1° de enero de 1994, día del levantamiento zapatista y también de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, la antropología mexicana sufrió una sacudida, de la misma forma que el indigenismo institucionalizado. La problemática indígena dejó, de cierta forma, de ser “objeto” y pasó a ser “sujeto” colectivo, es decir, las *voces indígenas* tomaron paulatinamente las riendas

del proceso de “incorporación” a su país, pero ahora como agentes sociales nacidos en la diferencia. En ese contexto, la antropología mexicana, desde la segunda mitad de la década de los noventas a la fecha, tomó caminos temáticos diversos. La cuestión indígena se convirtió en uno de los tópicos más abordados en las investigaciones, sin embargo, la profecía del eterno retorno se cumplió. Los antropólogos mexicanos recuperaron:

“la propuesta de desarrollar un estudio holístico y comparativo de las *sociedades de las cuales los indígenas participan* [lo cual] significaba, por lo tanto, ceder nuevamente a los vicios de la burocratización, de la esterilidad teórica, del provincianismo y de la cooptación por el estado, como lo hiciera el indigenismo” (Lomnitz, 2002: 152).

Algunas problemáticas clásicas de la disciplina continuaron apareciendo a lo largo de los trabajos involucrando a los pueblos indígenas: cambio y continuidad en los sistemas sociales, identidades étnicas, relaciones global-local, tradición-modernidad, entre otras. La burocratización de la antropología mexicana continuó a través de las temáticas investigadas, además la cooptación por este nuevo Estado abiertamente neoliberal, la arrojó a establecer vínculos con organizaciones, asociaciones y fundaciones, específicamente estadounidenses y europeas, dirigidas a financiar investigaciones sobre pueblos indígenas.

Era de esperarse que ante este escenario de profundas asimetrías entre el Estado y la antropología mexicana, la teoría de la *comunalidad* no apareciera en la escena hegemónica nacional. Su emergencia se dio de forma local y después regional, algunos indios y no indios, al paso de los años, han utilizado la *comunalidad*, algunos desde la militancia política, otros desde la docencia y otros desde la academia. Ejemplos de ello, desde la antropología, son Benjamín Maldonado (2002, 2011), Rendón Monzón (2010), Gabriela Coronado (1986) o Andrés Medina (1992, 1996). Existen otros estudiosos que desde otras disciplinas y líneas de investigación se han apropiado de la *comunalidad* como modelo teórico, ejemplo de ello es Arturo Guerrero (2005).

La *comunalidad* no permeó los sectores más “duramente” académicos, de hecho, cuando surgió, los “científicos sociales” no la contemplaron. En este sentido, las antropologías nacionales *periféricas* (Cardo-

so, 1999/2000) estarían insertas en el ámbito mayor de la ciencia moderna y reproducirían los mismos mecanismos que las antropologías hegemónicas (inglesa, estadounidense y francesa), es decir, repetirían las mismas asimetrías de poder existentes a nivel “global”; pero en un nivel nacional (Díaz, 2008), impidiendo el nacimiento y crecimiento de *otras* visiones sobre el mundo.

Este hecho en México tiene simetrías con otros países en América Latina, las cuales reflejan las relaciones tensas entre las contribuciones teóricas indígenas y las academias antropológicas latinoamericanas. Un caso peruano, hace más de veinte años, merece nuestra particular atención pues tiene ciertas similitudes con el caso que hemos explorado aquí. De la Cadena (2009) cuenta cómo después de la publicación, en 1964, de la novela *Todas las sangres*, escrita por el antropólogo José María Arguedas, científicos peruanos reunidos en una mesa redonda discutieron dicha novela llegando a la conclusión de que proponía un proyecto político inviable y colocaba en riesgo la estabilidad del país. Los científicos sociales peruanos, en los años sesentas, estaban más preocupados por la reproducción del conocimiento universal hegemónico que por desarrollar una reflexión seria sobre las ideas acuñadas por Arguedas en su novela. *Todas las sangres* con su proyecto andinista, en donde cabían la razón y la magia, lo indio y lo no indio, la modernidad y la tradición, atentaba contra los dogmas de la modernización occidental y confrontaba las ideologías no sólo del proyecto conservador, sino de los grupos de izquierda. De la Cadena explica:

“Del mismo modo, la persona pública de Arguedas propuso una alternativa política de conocimiento, una que vio la *necesidad* de razón occidental y su *incapacidad* de traducir, capturar o reemplazar las maneras andinas de ser. En lugar de un multiculturalismo tolerante de *Todas las sangres*, yo he querido leer a Arguedas como proponiendo un multi-ontologismo y un nacionalismo capaz de ser universal y singular, articulado por la razón y la magia, en igualdad de condiciones y además socialista. Más allá de las predominantes explicaciones economicistas, Arguedas puso en evidencia que el capitalismo derivaba su poder de la voluntad de las epistemologías modernas de reemplazar ontologías no-occidentales por formas modernas de conciencia” (2009: 271).

Se observa en el caso peruano un intento de epistemicidio por parte de los científicos racionalistas y, aún más, una sustitución de las ontologías alternas por formas “modernas” de pensar el mundo. El caso de Floriberto Díaz es también embarazoso pues refleja la indiferencia de una academia mexicana soberbia, con sus debidas excepciones, intentando invisibilizar las *otras* epistemes y ontologías. Lo anterior nos depara con una desmesura de la ciencia moderna occidental que se visualiza como detentora de la verdad absoluta, la cual se considera la única capaz de guiar la forma de teorizar el mundo, sin que sobre esto pueda tenerse un punto de vista, juicio o crítica.

Los planteamientos de Arguedas en *Todas las sangres* fueron tomados como objeto de estudio antropológico y no como un proyecto político o teórico potencialmente viable. Arguedas explica:

“Conozco el Perú a través de la vida y entonces intenté escribir una novela en que mostrara todas estas jerarquías con todo lo que tienen de promesa y todo lo que tienen de lastre” (Arguedas [1965] 1996: 52, citado en De la Cadena, 2009).

Desde la *vida* en sus propias regiones, Floriberto y Arguedas explican el orden del mundo en la Sierra Norte de Oaxaca y en los Andes peruanos, pero sus visiones son invisibilizadas por el mundo académico hegemónico de sus países. Frente a este escenario se abre una pregunta: ¿Qué es lo que transforma esa visión del mundo de Floriberto o de Arguedas en parte de una antropología institucionalizada o en un conocimiento antropológico?

“OTRAS” ANTROPOLOGÍAS: LEGITIMANDO LA COMUNALIDAD

Lo expuesto anteriormente no intenta oponer o confrontar las antropologías hegemónicas nacionales o internacionales, ni sus contribuciones al estudio de los pueblos del mundo, con las visiones *otras* del mundo, en este caso con la teoría de la *comunalidad*. No es mi intención reproducir binarismos. La antropología institucionalizada no existiría sin los conocimientos de los pueblos “estudiados”, basta echar un vistazo a Malinowski, Mauss o Boas para comprobar esto; tampoco una teoría de la *comunalidad* o una

teoría *andinista* existiría sin Floriberto o Arguedas y sus respectivas trayectorias por la academia y sus comunidades de origen.

Pretendo colocar aquí una problemática que subyace a este dilema y que se relaciona con el proceso de validación o legitimación del conocimiento. Para ello es importante distinguir entre la antropología como disciplina académica y la antropología como cuerpo de conocimientos. Efectivamente, la antropología como una disciplina con cuna en el colonialismo y un crecimiento marcado fuertemente por la visión occidental del mundo se diferencia -y, a su vez, construye y hace uso- de un cuerpo de conocimientos venidos de los pueblos que estudia. Es decir, la antropología como disciplina se encuentra en una relación asimétrica con los conocimientos que la sustentan, esta relación de asimetría, con sus raíces en el colonialismo, se profundizó mucho más en las academias centrales (Estados Unidos, Inglaterra y Francia), mientras en las academias no centrales también prevaleció, aunque de diferentes maneras.

La cuestión aquí es quién y por qué clasifica estos conocimientos como conocimientos antropológicos. ¿Qué son los escritos de Floriberto: “antropología” o “conocimientos antropológicos”? Para la antropología hegemónica mexicana de los años setentas y ochentas la *comunalidad* ciertamente fue a parar a la caja de los conocimientos antropológicos, pero y entonces, ¿cuándo un conocimiento antropológico se transforma en teoría legítima? ¿cuándo el *hau*, el *potlatch* o el *mana* (Mauss, 2003), se tornaron categorías legítimas para el análisis de fenómenos a lo largo del mundo? ¿Cómo y por qué un antropólogo francés (inglés o estadounidense) retoma estas categorías “nativas” del conjunto de conocimientos antropológicos de los pueblos de Polinesia, Melanesia y del Norte americano y las transforma en categorías legítimas que forman parte del *corpus* teórico de la antropología como disciplina? ¿Cómo y por qué *comunalidad* de Floriberto Díaz no puede ser también una categoría legítima que forme parte del *corpus* teórico de la antropología como disciplina?

Jorge Acevedo. *Mirando la vela*, Istmo, Oaxaca, 1998.





En la India, aproximadamente en 1350 B.C. fue escrito el *Manava Dharmashastra* o la Sagrada Ciencia del Hombre, uno de los textos sánscritos tradicionales (*Smiritis*), el cual ha sido considerado el texto antropológico más antiguo producido en el mundo; expone cinco premisas básicas:

“(i) the principle of universe; (ii) the principle of one and many; (iii) the principle of inner-outer continuum; (iv) the principle of life; and (v) the principle of human organization; the treatise presents the cosmic theory and accordingly maintains a distinction between two sets of realities which may broadly be understood in terms of (i) supra-sensory cognition and (ii) day to day mundane perceptions” (Danda, 1995: 24).

El *Manava Dharmashastra* aparece como un esfuerzo de sistematización de conocimiento sobre los humanos, la vida y el universo. Contiene el conocimiento y la interpretación del mundo de un pueblo, la episteme de un grupo humano. Entonces, preguntar si es o no conocimiento antropológico es cuestión de perspectiva. Se sabe, como bien lo explica Danda (1995) que una de las contribuciones “modernas” del *Manava Dharmashastra* se dio en el desarrollo histórico de la antropología en la India y en la demarcación de sus lí-

mites. Con la colonización británica, la entrada de los sistemas de producción de conocimiento “occidentales” y la posterior independencia de la India, en 1947, se observó que la fertilización cruzada (*cross-fertilization*) entre sistemas de conocimiento “occidentales” e hindúes había sido casi nula. La situación se repite y se multiplica a lo largo del globo. El choque entre sistemas de conocimiento genera un epistemicidio y en contadas ocasiones una fertilización cruzada. De esta forma, la diferencia central entre conocimiento antropológico y antropología institucionalizada, es el proceso de legitimación “científico” marcado por una historia de colonización y consolidación de sistemas universitarios occidentales en expansión.

El proyecto de *antropologías mundiales* tendría algunas propuestas para la resolución de estas cuestiones, pues encierra el potencial radical de una antropología de la antropología, una pluralización, un descentramiento y una re-historización de lo que usualmente aparece como una única antropología (Ribeiro, 2005 y Restrepo y Escobar, 2005). Una agenda política, como la construida por Restrepo y Escobar (2005), serviría como guía para la descolonización de la antropología en el nivel epistémico, social e institucional.

El potencial explicativo de la *comunalidad* ha sido desperdiciado en pos de una reproducción asimétrica

y muchas veces infértil de conocimientos contruidos no sólo en los centros hegemónicos del Atlántico Norte, sino también en las academias hegemónicas del Sur. La *comunalidad* ha pasado por un proceso de legitimación insuficiente no sólo en el ámbito antropológico mexicano sino también en otros espacios académicos multidisciplinares; continúa siendo una teoría olvidada y estigmatizada por el/los centros de producción antropológica más importantes dentro del país. Si el deseo de construir antropologías heterogéneas es real, entonces será necesario repensar e incidir en los procesos de legitimación de las teorías que sostienen la antropología. 

BIBLIOGRAFÍA

- Cardoso de Oliveira, Roberto (1999/2000), "Peripheral anthropologies 'versus' central anthropologies", en *Journal of Latin American Anthropology*, 4 (2)-5 (1): 10-30.
- Danda, Ajit K (1995), *Foundations of Anthropology: India*, Inter-India Publications, New Delhi.
- De la Cadena, Marisol (2009), "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?", en Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del Mundo. Transformaciones disciplinares dentro de Sistemas de Poder*. CIESAS/UAM/Ibero/WG/Enviación, México.
- De la Cruz, Víctor (2012), "Comunalidad y Estado de Derecho", en *Cuadernos del Sur*, Oaxaca, México.
- Díaz Crovetto, Gonzalo (2008), "Antropologías mundiales en cuestión: diálogos y debates", en *World Anthropologies Network e-Journal* (3): 131-155.
- Díaz, Floriberto (2007), "Autonomía", en Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comps.) *Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mēk'ajtën*, Colección Voces Indígenas. UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, México.
- Díaz, Floriberto (2007), "Autorreflexiones", en Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comps.) *Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mēk'ajtën*, Colección Voces Indígenas. UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, México.
- Díaz, Floriberto (2007), "Comunidad y comunalidad", en Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comps.) *Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mēk'ajtën*, Colección Voces Indígenas. UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, México.
- Esteva, Gustavo (2007), "Por la flor de su palabra", en Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comps.) *Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mēk'ajtën*, Colección Voces Indígenas. UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, México.
- Krotz, Esteban (2005), "Mexican Anthropology's Ongoing Search for Identity", en Gustavo Lins Ribeiro and Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*, Berg Publishers, Oxford.
- Lomnitz, Claudio (2002), "A antropologia entre fronteiras: dialética de uma tradição nacional (México)" en Benoît de L'Estoile, Federico Neiburg and Lygia Sigaud (eds.), *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*, Re-lume Dumará/FAPERJ, Rio de Janeiro.
- Maldonado Alvarado, Benjamín (2002), *Los indios en las aulas. Dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México.
- Maldonado Alvarado, Benjamín (2003), "Introducción", en Jaime Martínez Luna *Comunalidad y Desarrollo*, CONACULTA/CAMPO, México.
- Maldonado Alvarado, Benjamín (2011), *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*. Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Universidad de Leiden, Oaxaca, México.
- Mauss, Marcel (2003), *Sociologia e antropologia*, Cosac & Naify, São Paulo.
- Nahmad Sittón, Salomón (2003), *Fronteras étnicas. Análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: Proyecto nacional v.s. Proyecto étnico. El caso de los ayuujk (mixes) de Oaxaca*, CIESAS, México.
- Restrepo, Eduardo and Escobar, Arturo (2005), "Other anthropologies and anthropology otherwise: steps to a world anthropology network", en *Critique of Anthropology* 25(2): 99-128.
- Ribeiro, Gustavo (2005), "Antropologias mundiais: cosmopolíticas, poder e teoria em antropologia", en *Série Antropologia*, DAN/UnB, Brasília.
- Wagley, Charles and Harris, Marvin (1955), "A Typology of Latin American Subcultures", en *American Anthropologist* 57: 428-451.
- Wolf, Eric (1955), "Types of Latin American Peasantry", en *American Anthropologist*, 57: 452-471
- Woortmann, Klaas (1990), "Com Parente não se Neguceia. O campesinato como ordem moral", en *Anuário Antropológico/87*. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, Brasil.



La diversidad lingüística y la comunalidad

YÁSNAYA ELENA AGUILAR GIL

Centro Académico y
Cultural San Pablo.
yaselena@gmail.com

1. PRESENTACIÓN

La relación entre la lengua y la identidad es compleja pero de ningún modo determinante. En el caso de los pueblos originarios de México, aunque la auto-adscrición es en el discurso el mecanismo sugerido para determinar la pertenencia o no a un pueblo originario, en los hechos es muy frecuente observar que hablar una lengua originaria es el factor determinante para fijar, entre otras cosas, el número de la población indígena en este país. Sin embargo, tras la categoría “lenguas indígenas” se oculta una diversidad de lenguas que pertenecen a once familias lingüísticas radicalmente distintas entre sí, que son agrupadas por el simple hecho de que descienden de lenguas que se hablaban a la llegada de Cortés en lo que ahora es el territorio mexicano. Un hecho azaroso determina una categoría que no puede sostenerse lingüísticamente: después de todo el persa y el español están relacionados (familia indoeuropea) mientras que el rarámuri y el popoloca pertenecen a raíces lingüísticas totalmente distintas (una pertenece a la familia yuto-nahua y la otra a la familia otomangue). La discriminación hacia sus hablantes y un determinado hecho histórico unen a estas lenguas en una categoría que de otro modo no existiría: lenguas indígenas.

En los procesos de reivindicación de los pueblos originarios, las lenguas indígenas juegan un papel ambiguo: por un lado la demanda de respeto y fortalecimiento es fundamental mientras que, por otro lado, el uso de una lengua originaria no se establece como rasgo fundamental para definir a un pueblo o comunidad indígena. Esta ambigüedad motiva a preguntarse sobre el papel que juega la lengua dentro de la articulación y funcionamiento de las comunidades indígenas o al menos determinar el tipo de relación que se establecen, si es que es posible, entre lengua y una determinada comunidad.

Los objetivos principales de este ensayo son, por un lado, explorar la relación entre la comunalidad, sus rasgos determinantes y el papel de la lengua dentro de ellos y, por otro, explorar la manera en la que comunalidad y los rasgos que la definen pueden aportar a definir el número de entidades lingüísticas o lenguas que se hablan en el país. La tesis principal es que así como una determinada comunidad se articula mediante los rasgos que los estudiosos de la comunalidad han planteando, una comunidad determina entidades lingüísticas diferenciadas que evidencian la verdadera diversidad lingüística del país.

< Jorge Acevedo. *De espaldas al mundo*, Oaxaca, 1996.

Para esto, en un primer apartado se hace una breve exploración del papel de la lengua dentro de la definición de los rasgos de la comunalidad, en un segundo apartado se explica el estado actual de la diversidad de lenguas y se describen los criterios tradicionalmente utilizados para definir entidades lingüísticas, en un tercer apartado se presentan algunos argumentos para sostener que cada comunidad comparte una misma entidad lingüística que Valiñas (2010) nombra comunalecto.

2. LAS LENGUAS ORIGINARIAS Y LA COMUNALIDAD

Los pueblos originarios, al menos en el caso de los pueblos mesoamericanos, se articulan sobre un modo de vida y una organización comunitaria particular que ha sido establecida, descrita y estudiada principalmente por Floriberto Díaz (antropólogo mixe), Jaime Martínez Luna (antropólogo zapoteco) y el lingüista Juan José Rendón.

Para Díaz (2007), una comunidad indígena posee un espacio territorial, una historia común, una organización que la define política y culturalmente, un sistema comunitario de procuración y administración y justicia. Además de lo anterior, para el antropólogo mixe cada comunidad indígena poseía una variante lingüística propia y distinta. Por otra parte, para Martínez (2010) y Rendón (2011) la lengua no forma parte de los cuatro elementos esenciales de la comunalidad a saber: el territorio comunal, el poder comunal, el trabajo comunal y la fiesta. Rendón considera que la lengua es uno de los elementos auxiliares de la vida comunal junto con la cosmovisión, el derecho indígena y la educación tradicional.

Más que un elemento auxiliar, la lengua juega, en mi opinión, un papel fundamental para la comunalidad. Se ha utilizado como contra-argumento que existen comunidades altamente cohesionadas en las que los cuatro elementos de la comunalidad tienen vigencia y que, sin embargo, han perdido la lengua originaria. La lengua me parece fundamental para una comunidad pero no necesariamente la lengua originaria. Aún cuando el español haya desplazado la lengua originaria, es innegable que este desplazamiento se ha dado en el seno y bajo las dinámicas de difusión de cambio lingüístico propios de una comunidad de habla que en este caso correspondería

a una comunidad indígena. De este modo, el español que desplaza a la lengua originaria será propio también de la comunidad que la ha adoptado como un medio de comunicación mediante la cual se establecen sus dinámicas: si antes una lengua originaria era el instrumento propio para el análisis y las discusiones en una asamblea, ahora lo será el español, un español propio de la comunidad, una variante del español específica de esa comunidad.

De esta manera creo que la lengua, y no la lengua originaria en particular, es a la vez un elemento que media las interacciones de la comunidad a la vez que la comunidad la impacta, la cambia y la crea. El fortalecimiento de una lengua originaria como lengua de una comunidad o su desplazamiento mediante la adopción del español son procesos en igual medida comunitarios puesto que una lengua, propia o no, media las interacciones de cada comunidad. Cuando una lengua originaria se pierde no significa que la comunidad se quede muda, es otra lengua la que ocupa su lugar y este desplazamiento es por fuerza un proceso comunitario, pues es en las interacciones comunitarias en las que la nueva lengua se prefiere para la comunicación.

3. EL CONCEPTO DE LENGUA Y LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA: CRITERIOS PARA SU DETERMINACIÓN

Como es bien sabido, la desaparición de las lenguas es un proceso al que se enfrenta la diversidad lingüística a escala global. De las aproximadamente 6700 lenguas en el mundo, se calcula que más de la mitad se extinguirán en lo que resta de este siglo (Nettle y Romaine, 2000). Esta diversidad lingüística está concentrada en los pueblos minoritarios, pues el 0.2 % de la población mundial es hablante de, aproximadamente, el cincuenta por ciento de las lenguas existentes (Lo Bianco, 2002). En otras palabras, la diversidad de las lenguas está ligada a grupos de población con escaso poder político y de autodeterminación, situación que redundará en el prestigio de las lenguas que hablan estos pueblos y a su vez en la vitalidad de las mismas.

Ahora bien, el interés por mantener la diversidad lingüística no debe considerarse como un interés particular de "lingüistas y anticuarios" (Torres Quintero *apud* Aguirre, 1973) pues la pérdida de una len-

gua no solo implica pérdida de valiosa información científica sobre la variación y los límites del lenguaje humano sino que afecta directamente la calidad de vida de sus hablantes, lo cual involucra por lo tanto asuntos concernientes a los derechos humanos (Hinton y Hale, 2001; Crystal, 2000). No hay que olvidar que los procesos de desaparición de las lenguas, por lo menos en el caso de las lenguas indígenas mexicanas, están asociados con la discriminación hacia los pueblos y las culturas de sus hablantes. La desaparición de las lenguas es un asunto no solo de interés lingüístico sino social, político, cultural.

Aun cuando el mantenimiento de una lengua originaria en una comunidad no determina su dinámica comunal, es también cierto que la pérdida de ella no es un proceso ascéptico, es un proceso violento y sistemático que provoca que una comunidad abandone paulatinamente su uso de un modo que parece voluntario. El inicio del desplazamiento lingüístico no coincide con el inicio de la discriminación a sus hablantes. Una lengua que comienza a dejar de usarse es una lengua que ha sido discriminada desde mucho tiempo antes.

Para conocer el estado de vitalidad de una lengua es necesario realizar un buen diagnóstico; pero, ¿qué es lo que se diagnostica?, la respuesta a esta pregunta puede parecer muy obvia: lenguas. Sin embargo, cuando la variación lingüística es muy grande, como es el caso de las lenguas indígenas mexicanas, determinar las lenguas o entidades lingüísticas a diagnosticar es un asunto que afecta sensiblemente los resultados. A continuación se presenta un ejemplo de cómo se obtienen resultados distintos, utilizando distintas entidades lingüísticas en el proceso de diagnóstico.

En San Agustín Mixtepec Oaxaca (SAM) hay catorce hablantes de zapoteco según el II Censo de Población y Vivienda 2005 del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), de los cuáles sólo dos son hablantes fluidos (Beam de Azcona, 2007). Determinar si el zapoteco de esta comunidad debe o no aparecer en la lista de lenguas en riesgo de desaparición depende de la entidad lingüística o lengua sobre la que se hace el diagnóstico. Una primera postura que asuma la existencia de una sola lengua zapoteca tendría como resultado que los catorce hablantes de SAM no son los últimos hablantes de la lengua zapoteca, pues consideraría que en otras comunidades existen otros 409, 986 hablantes

de la misma lengua. Una segunda postura que base su diagnóstico sobre la existencia de cuatro lenguas zapotecas a saber: zapoteco del norte, zapoteco del sur, zapoteco de los Valles y zapoteco del Istmo, consideraría que la lengua hablada en SAM es el zapoteco del sur, de modo que los catorce hablantes de esta población hablarían la misma lengua que otros 48, 126 hablantes en otras poblaciones, con lo cual, el zapoteco del sur no formaría parte de las lenguas con un alto riesgo de desaparición. En un contraste, una tercera postura que determine que el zapoteco hablado en SAM es un sistema lingüístico distinto a todos los demás que se hablan en otras poblaciones, consideraría que se trata de una lengua única que no sólo está en riesgo de desaparición sino que está a punto de la extinción con tan solo catorce hablantes. Así pues, partir de cada una de estas posturas arroja distintos resultados y solo partiendo de la última, se puede afirmar que el zapoteco de SAM es una de las lenguas que encabeza la lista de lenguas mexicanas en alto riesgo de desaparición.

La gran diferencia entre los distintos listados de lenguas mexicanas en riesgo de desaparición elaborados hasta el momento se debe en parte al hecho de que son resultados de diagnósticos que parten de distintos presupuestos con respecto a la determinación de las lenguas existentes en México. Por ejemplo, considerar que sólo existe una lengua mixteca arrojará resultados distintos, por lo menos en cuanto al número de sus hablantes, que si se considera la existencia de 5 u 88 lenguas mixtecas; esta diferencia se verá reflejada en las listas de lenguas en riesgo de desaparición y por lo tanto en el alcance de las políticas lingüísticas necesarias para evitar la pérdida de la diversidad lingüística.

Una vez discutido lo anterior, queda claro que la veracidad de los diagnósticos de vitalidad lingüística depende, en principio, de la determinación de las lenguas que diagnostica. En otras palabras, es necesario conocer el número de lenguas indígenas que existen en el país y el número de poblaciones en las que se habla cada una de estas lenguas para determinar, como primer paso de un diagnóstico cuantitativo, el número de hablantes de cada una de ellas. El problema con este requerimiento es que no existe una sola postura sobre el número de lenguas indígenas mexicanas y menos aún sobre los límites geográficos de cada una de ellas; la información al respecto



es altamente variable. Para explicar la existencia de las diferentes posturas sobre esta cuestión, hay que tomar en consideración que cada una privilegia criterios distintos para la determinación del número de lenguas, lo que da como resultado clasificaciones distintas. A continuación se presentan los criterios en los que se basan las distintas clasificaciones lingüísticas y se discuten las consecuencias que presenta la elección de cada una de ellas para la determinación

de las lenguas o entidades lingüísticas sobre las que se realiza un diagnóstico de vitalidad.

3.1 Criterio por denominación de lenguas

Este criterio de clasificación parte del supuesto de que los nombres de las lenguas indígenas reflejan el número real de lenguas indígenas mexicanas existentes. A continuación, se analizan las consecuencias de



este criterio de clasificación con base en los nombres históricos que han recibido las lenguas indígenas y con base en las autodenominaciones que utilizan los propios hablantes para nombrar a su lengua.

3.1.1 Denominación histórica

Los nombres con los que actualmente se llaman a las lenguas indígenas han servido de criterio para es-

tablecer el número de lenguas existentes de manera que, dada la existencia de 68 nombres, se establece la existencia de 68 lenguas indígenas mexicanas. Para examinar la eficacia de este criterio de clasificación, hay que considerar que estos 68 nombres se fijaron durante el período colonial y que nombraron generalmente a pueblos indígenas más que a sistemas lingüísticos distintos.

Por esta razón, un diagnóstico de vitalidad basado en la clasificación lingüística derivada de este criterio será poco fiable; por ejemplo, la lengua indígena que se habla en San Lucas Ojitlán, Oaxaca, se conoce como chinanteco al igual que la lengua indígena hablada en San Juan Petlapa, a pesar de que los hablantes de ambas comunidades tienen un casi nulo nivel de inteligibilidad y de que las lenguas indígenas habladas en estas comunidades evidencian rasgos gramaticales muy distintos; esto mismo sucede con el nombre popoluca que corresponde en realidad a cuatro lenguas muy distintas (Wichman, 1995). Utilizar este criterio equivaldría a considerar que el francés y el español fueran la misma lengua por el hecho de que, en un caso hipotético, ambas hubieran recibido el mismo nombre: romance.

En contraparte, la lengua indígena hablada en Bácum, Sonora, es llamada yaqui mientras la que se habla en Huatabampo se denomina mayo, a pesar de que los hablantes de ambas comunidades tienen un alto grado de inteligibilidad y que los rasgos gramaticales son muy semejantes. Durante muchos años, el criterio por denominación histórica (nombre igual a lengua) ha sido el rector en cuanto a la clasificación lingüística que subyace a las políticas oficiales; más aún, muchas de las instituciones educativas que atienden a población hablante de lengua indígena implícitamente usan como base este criterio de clasificación para la planeación de sus actividades.

3.1.2 Autodenominación

Otro posible criterio de clasificación lingüística por nombre es aquel que toma en cuenta las autodenominaciones de las propias lenguas, es decir, los nombres con el que los hablantes llaman a la lengua indígena en la propia lengua. Este criterio iguala el número de autodenominaciones al número de lenguas existentes. Sin embargo, aún cuando así se obtiene un mayor número de lenguas, este criterio no

está exento de problemas pues la diferencia entre las autodenominaciones puede o no coincidir con diferencias entre las lenguas. Por ejemplo, la lengua indígena hablada en San Juan Guichicovi, Oaxaca, tiene por autodenominación el nombre *ayuuk* (mixe), este mismo nombre sirve de autodenominación para la lengua indígena hablada en Santa María Alotepec aún cuando los hablantes de ambas comunidades presentan un muy bajo nivel de inteligibilidad y las diferencias gramaticales son considerables. Tomar este criterio de clasificación significaría, para fines de diagnóstico, que en ambas comunidades se habla la misma lengua y por lo tanto el número de hablantes sería mucho mayor que al considerar que las dos comunidades hablan lenguas distintas.

3.2. Criterios basados en el cambio lingüístico

3.2.1 Glotocronología (Swadesh, 1955)

Si bien no fue creada expresamente para servir de criterio en la determinación del número de lenguas, a veces la glotocronología es utilizada para decidir si dos comunidades distintas hablan la misma lengua con base en los años de separación temporal que existe entre ellas. Este cálculo se realiza, a grandes rasgos, comparando los inventarios de léxico básico y parte del supuesto de que las lenguas sustituyen un porcentaje constante de su léxico básico por cada mil años, de manera que entre más diferencias existan entre los dos inventarios de léxico básico de las lenguas comparadas, más años de diferenciación histórica habrá entre ellas.

Si se utiliza como criterio para determinar si las entidades lingüísticas que se hablan en dos comunidades son o no una misma lengua, la glotocronología presenta también algunos inconvenientes. Una de las principales consideraciones a este método es que se basa en la evolución del inventario léxico y no de la evolución de todos los rasgos gramaticales de una lengua; por otro lado, asume que la sustitución de los elementos del inventario de léxico básico se da a la misma velocidad en todas las lenguas. Aún dejando de lado estos inconvenientes y una vez establecido que entre dos comunidades existe una separación histórica de un determinado número de años, ¿es este dato suficiente para postular que en cada una de las comunidades comparadas se habla una lengua distinta? ¿cómo se puede determinar cuántos años mí-

nimos de separación histórica son necesarios para postular que se trata de lenguas diferentes? Si se establece, por ejemplo, que basta una separación histórica de 1500 años para postular la existencia de dos lenguas distintas, ¿será prudente determinar de este modo que dos entidades lingüísticas con 1450 años de separación entre ellas son la misma lengua? Establecer un número mínimo de años de separación histórica para determinar que dos variedades lingüísticas son lenguas distintas implica, de cualquier modo, el riesgo de diagnosticar dos lenguas en realidad distintas como si fueran una sola, lo cual, al igual que en los casos anteriores, repercute directamente en el número de hablantes que se atribuye a cada lengua y por lo tanto en los resultados de vitalidad lingüística.

3.2.2 Cambios lingüísticos compartidos

Otro mecanismo que ha sido utilizado para la determinación de lenguas se basa en los cambios lingüísticos compartidos; en otras palabras, si las entidades lingüísticas habladas en dos comunidades comparten el hecho de que ambas sufrieron el mismo cambio histórico, por ejemplo, la pérdida de un elemento fonológico, entonces ambas se agrupan bajo una misma unidad. Si por el contrario, una entidad lingüística mantuvo el elemento fonológico mientras la otra lo perdió, entonces se clasifican separadamente.

Este método no presenta ningún problema intrínsecamente pues la información lingüística que proporciona es específica y detallada. El problema es cuando la clasificación derivada de los cambios compartidos se equipara a la diferencia entre lenguas sobre las cuales se pretende hacer un diagnóstico de vitalidad. El hecho de que dos entidades lingüísticas compartan un cambio o un conjunto de cambios fonológicos no garantiza que compartan el resto de los rasgos gramaticales (sintácticos, morfológicos, etc.) y, por lo tanto, no garantiza que se traten de una misma lengua. Los estudios existentes sobre cambios lingüísticos se basan, casi siempre, en un solo tipo de cambio, los más de corte fonológico o léxico, aún falta estudiar la totalidad de los cambios en los demás niveles de análisis lingüístico. Así, el hecho de que dos comunidades compartan un determinado cambio gramatical quiere decir que, respecto de ese cambio en específico, forman parte de una misma clase y no que esa coincidencia las clasifique necesariamente

te como una misma lengua; por lo tanto, utilizar este criterio para determinar lenguas para diagnóstico puede arrojar resultados inadecuados.

3.3 Criterio de inteligibilidad

Uno de los criterios más empleados para establecer que dos comunidades hablan la misma lengua indígena o dos lenguas distintas es el de la inteligibilidad. Utilizando este criterio se establece que dos comunidades hablan la misma lengua si presentan un alto grado de inteligibilidad mutua.

Al igual que en los casos anteriores, este criterio presenta algunos inconvenientes pues el grado de inteligibilidad entre dos comunidades no depende solo de factores lingüísticos sino de otro tipo de factores que pueden afectar los resultados de las pruebas de inteligibilidad. Los factores extralingüísticos que inciden en los niveles de inteligibilidad tienen que ver con las características de los hablantes consultados, con las características de las comunidades que se comparan y con el estado de las relaciones intercomunitarias, por mencionar algunas.

Por ejemplo, si se compara el mixe de San Pedro y San Pablo Ayutla, con el mixe hablado en San Isidro Huayapam, se tiene que tomar en cuenta el género de los hablantes, pues muchos hombres de la comunidad de Ayutla pasan temporadas en San Isidro por cuestiones laborales mientras que el número de las mujeres que realizan este viaje es muy pequeño. Esta situación redundante en el hecho de que los hombres mostrarán un mayor nivel de inteligibilidad con respecto al mixe de San Isidro mientras que el nivel de las mujeres será sensiblemente bajo. Si la consulta se realiza exclusivamente con hombres podría ser que se obtenga como resultado que en ambas comunidades se habla la misma lengua mixe, mientras que si la consulta se basa en mujeres, el resultado podría tender a clasificar a las dos comunidades como pertenecientes a dos lenguas distintas.

Por otra parte, las características de la misma comunidad son también factores importantes a considerar. Suponiendo ahora que se quiere medir la inteligibilidad entre la comunidad de Ayutla y la de Santa María Alotepec, habría que tomar en cuenta que el primero es un centro económico y administrativo importante de la región, razón por la cual los habitantes de Alotepec realizan viajes constantes a Ayutla. Este

hecho provoca que muchos de los hablantes de Alotepec muestren un mayor grado de inteligibilidad con respecto al mixe de Ayutla que en el caso contrario, ya que los viajes de habitantes de Ayutla hacia Alotepec son muchísimo más esporádicos.

El estado de las relaciones intercomunitarias también puede incidir en los resultados de las pruebas de inteligibilidad. Si la relación entre dos comunidades es conflictiva es probable que los hablantes afirmen no entender la lengua que se habla en la otra comunidad o, en caso contrario, si la consideran de mayor prestigio, afirmar que la entienden bien aún cuando el nivel de inteligibilidad sea bajo.

Ahora bien, suponiendo que se han cuidado todos estos factores durante la aplicación de una prueba de inteligibilidad, los resultados aún presentarán algunos inconvenientes si se utilizan como criterio para determinar que las dos comunidades consultadas hablan o no una misma lengua. Una de las más importantes consideraciones tiene que ver con que el nivel de inteligibilidad entre dos comunidades no es necesariamente recíproco; es posible, por ejemplo, que una de ellas presente, por decir, un 90% de comprensión con respecto de la otra, mientras que esta última presente sólo un 50% de comprensión con respecto de la primera comunidad. Por otra parte, aún ignorando este hecho y estableciendo un porcentaje de inteligibilidad medio, ¿cómo se puede determinar qué porcentaje de inteligibilidad es el mínimo para postular que dos comunidades hablan la misma lengua? Si se establece, por ejemplo, que es necesario que haya un 60% de inteligibilidad entre dos comunidades para determinar que hablan la misma lengua, ¿será prudente determinar que, en el caso de que presenten un 59% de inteligibilidad mutua, se trata de lenguas distintas? Establecer un porcentaje mínimo de inteligibilidad no es un criterio confiable para determinar las lenguas sobre las que se aplicarán diagnósticos de vitalidad lingüística.

3.4. Criterios basados en rasgos gramaticales

La existencia de dos lenguas distintas implica la existencia de dos sistemas lingüísticos distintos; bajo este supuesto, la determinación del número de lenguas pasa por la determinación del número de sistemas lingüísticos; un sistema es diferente del otro en la medida en la que sus rasgos gramaticales son distintos. Siguiendo este criterio, habría que preguntarse

cuántos sistemas lingüísticos distintos se hablan en México para luego diagnosticar la vitalidad de cada uno de ellos, considerando que cada sistema lingüístico aporta información científica específica sobre las posibilidades del lenguaje humano. Siguiendo este razonamiento, es necesario determinar, por dar un ejemplo concreto, cuántos sistemas lingüísticos existen bajo la etiqueta “zapoteco” y así aplicar los criterios de diagnóstico sobre cada uno.

Ahora bien, para establecer si la lengua que se habla en dos comunidades determinadas es el mismo sistema lingüístico o corresponde a dos sistemas distintos, es necesario describir el conjunto de rasgos gramaticales (fonológicos, morfológicos, sintácticos, etc.) de la lengua hablada en cada comunidad. Si los rasgos gramaticales son los mismos en dos comunidades, se puede afirmar entonces que se trata de la misma lengua.

Extrapolando esta situación al caso de dos lenguas indoeuropeas, supongamos una situación hipotética en la que se necesita determinar si dos comunidades utilizan el mismo sistema lingüístico, el investigador no sabe que una comunidad se encuentra en territorio brasileño mientras que la otra se encuentra en territorio argentino porque ignora la ubicación de la frontera entre ambos países; después de describir y comparar los rasgos gramaticales concluye que se trata de dos sistemas lingüísticos distintos (aunque con un origen histórico común). El hecho de que las lenguas de ambas comunidades reciban el mismo nombre (por ejemplo, peninsulés) o un nombre distinto (por ejemplo, español y portugués, respectivamente) es un asunto secundario ante la evidencia gramatical que define la existencia de dos sistemas lingüísticos distintos.

Este método también presenta algunos inconvenientes si se utiliza como criterio para determinar la entidad lingüística ideal para un diagnóstico de vitalidad. Una de las principales dificultades es, sin embargo, un asunto de carácter externo: el estado de la descripción del conjunto de los rasgos gramaticales de las lenguas indígenas mexicanas está lejos de ser exhaustivo. Si no se han descrito las gramáticas (como se llama al conjunto de rasgos de un sistema lingüístico) de la mayoría de las comunidades mixes no es posible establecer una comparación y por tanto tampoco se puede determinar, por medio de este método, cuántas lenguas utilizan las comunidades

mixes ni cuál es el alcance geográfico de cada una de ellas; en resumen, sin la información gramatical suficiente, aún no es posible determinar ni el número de sistemas lingüísticos existentes ni el número de comunidades que corresponde a cada sistema.

Sin embargo, aún cuando el estado de descripción no es tan exhaustivo, existe un número considerable de estudios de los rasgos gramaticales de las lenguas indígenas de México y también existen, en algunos casos, comparaciones entre los rasgos gramaticales de un conjunto de comunidades; lo que hay que puntualizar es que el hecho de que exista una descripción gramatical detallada de una comunidad específica, no significa necesariamente que esa descripción gramatical muestre las características de los sistemas lingüísticos utilizados en el resto de las comunidades.

Por otro lado, una vez que, en un caso ideal, se haya descrito el conjunto de los rasgos gramaticales de un conjunto de comunidades, es posible que la variación entre las lenguas que hablan esas comunidades sea gradual como se muestra en el esquema a continuación y como es el caso de muchas de las comunidades indígenas mexicanas.

Comunidad 1	Comunidad 2
F L	F L
M S	M S
Comunidad 3	Comunidad 4
F L	F L
M S	M S

Cada cuadro representa un conjunto de rasgos; si establecemos que F, L, M y S son cuatro tipos de rasgos a saber; fonológico, léxico, morfológico y sintáctico respectivamente, se pueden establecer diferentes agrupaciones. Tomando como rasgo clasificadorio a F, se determina la existencia de dos lenguas, la primera conformada por las comunidades 1, 2 y 3 y la segunda por la comunidad 4, pues es distinta en cuanto a este rasgo y entonces, para fines de diagnóstico, habría que considerar a las tres primeras comunidades como hablantes de una de las dos lenguas y en consecuencia, el número de hablantes de esta lengua es igual al número de hablantes de estas tres comuni-



dades. Si, en cambio, se utiliza a S como rasgo clasificatorio, entonces la primera lengua es hablada en las comunidades 1 y 4 (pues presentan el mismo comportamiento respecto de este rasgo) mientras que las comunidades 2 y 3 hablan la segunda lengua. Cada rasgo clasifica a las comunidades de distinta manera y también son distintas las consecuencias de cada clasificación para efectos de diagnóstico. Este contexto de alta variación lingüística hace difícil determinar la unidad sobre la cual realizar un diagnóstico

Ahora bien, si es cierto que todas las comunidades comparten rasgos y que se diferencian en mayor o menor grado unas de otras, también es un hecho que cada una presenta una combinación única de rasgos gramaticales y ninguna combinación es idéntica a la otra. Así pues, el hecho de que, por lo menos en el caso de las lenguas mixes, se perciba que ninguna comunidad habla exactamente igual se debe a que cada una presenta una conjunción única de rasgos. Los rasgos pueden ser compartidos, la combinación de ellos es propio de cada comunidad, de modo que cada una posee un sistema lingüístico distinto en contextos de alta variación lingüística y éste es también el caso de muchas de las comunidades indígenas de México. En el siguiente apartado se re-

tomarán las observaciones derivadas del criterio de clasificación por rasgos gramaticales para establecer una entidad lingüística confiable sobre la cual aplicar diagnósticos de vitalidad.

A modo de conclusión de este apartado, se puede afirmar que aunque cada uno de los criterios para determinar el número de lenguas a diagnosticar presenta distintos inconvenientes, esto no significa que las clasificaciones lingüísticas derivadas de cada criterio no sean útiles, más bien cada uno pone énfasis en ciertos aspectos de las lenguas. Muchos de los criterios analizados son problemáticos, no porque sean inconsistentes, sino porque no han sido diseñados para determinar la unidad lingüística más adecuada para fines de diagnóstico de vitalidad. Por ejemplo, el estudio de los cambios lingüísticos compartidos es fundamental para la lingüística histórica, el problema reside más bien en querer utilizar esta información como criterio de establecimiento de las lenguas o entidades lingüísticas más apropiadas para un diagnóstico de vitalidad. Al hecho de que existan diversas clasificaciones lingüísticas, y por lo tanto, distintos números de lenguas, subyace el empleo de varios criterios por lo que es recomendable investigar el criterio que ha sido utilizado para obtener una de-

terminada clasificación lingüística antes de usarla y así poder prever sus virtudes y limitaciones.

4. LA COMUNIDAD Y LAS ENTIDADES LINGÜÍSTICAS

Habiendo descrito los criterios anteriores, en este ensayo se propone que para determinar una entidad lingüística o lengua de manera más apropiada, se tiene que tomar en consideración que en cada comunidad hablante de lengua indígena existe una lengua o sistema lingüístico único y diferenciado, la lengua de cada comunidad presenta un conjunto único de rasgos gramaticales y por lo tanto utilizar un sistema lingüístico diferente al de las demás comunidades. Esto es posible porque cada comunidad es un espacio de interacción lingüística garantizada por la convivencia cotidiana, mientras que la interacción lingüística entre comunidades está mediada por muchos factores, la situación geográfica es uno de ellos; si entre dos comunidades la geografía dificulta el contacto, entonces es posible que, a lo largo del tiempo, la lengua hablada en cada una de ellas se haya diferenciado mucho. La comunicación constante es la que hace posible que las características lingüísticas se compartan, precisamente para seguir garantizando la comunicación.

4.1 En relación con la variación lingüística

Como se ha dicho anteriormente, determinar el número de lenguas indígenas implica describir los rasgos gramaticales de todas las comunidades para después compararlas y así determinar el número de sistemas lingüísticos considerando que la diferenciación puede ser gradual y no discreta (a menos que se trate de lenguas de familias distintas). Una vez hecho este trabajo, si se ha establecido que dos comunidades usan el mismo sistema lingüístico entonces hay que diagnosticarlas conjuntamente; si se ha establecido que son distintos, entonces hay que diagnosticarlas por separado. Este procedimiento, aunque ideal, presenta evidentes problemas prácticos pues el tiempo necesario para realizar la descripción gramatical y la comparación entre comunidades es considerable dada la urgencia de diagnóstico y atención del problema de la pérdida de diversidad lingüística. Utilizar la comunidad como unidad de diagnóstico

permite sortear este problema, mientras se desarrollan los estudios gramaticales necesarios para definir si dos comunidades hablan o no la misma lengua. Cada comunidad, como espacio de interacción lingüística, garantiza la existencia de un mismo sistema lingüístico único que se crea y recrea en la vida comunitaria.

4.2 En relación con diagnósticos cuantitativos

En el primer apartado se presentaron las consecuencias de elegir una cierta entidad lingüística para un diagnóstico cuantitativo. El número de los hablantes refleja un diagnóstico distinto si se toma como base una sola lengua zapoteca o si se toma el zapoteco de San Agustín Mixtepec como un sistema lingüístico distinto, la primera opción tendría como consecuencia que el zapoteco de esta última comunidad, al no aparecer en ninguna lista de lenguas en riesgo, no fuera atendida y su pérdida fuera además silenciosa.

Hacer el estudio cuantitativo de la población hablante tomando como unidad de diagnóstico a la comunidad permite que el número de hablantes, la proporción con respecto de la población total y la distribución de los hablantes por grupo de edad, estén ligados a un potencial sistema lingüístico. No hacerlo implica estar agrupando el número de hablantes de dos potenciales sistemas lingüísticos distintos.

4.3 En relación con diagnósticos cualitativos

Tomar como base la comunidad para diagnósticos cualitativos ofrece también muchas ventajas. Por ejemplo, para estudiar los espacios de uso de una lengua es necesario conocer antes cuáles son estos espacios, y la conformación de los espacios de uso de la lengua está mediada por la dinámica de cada comunidad y por las relaciones de esa misma comunidad con otros pueblos, de manera que los espacios de uso de la lengua pueden variar en función de cada comunidad.

Las actitudes lingüísticas de los hablantes se recrean y reproducen también dentro de la dinámica comunitaria. Evaluar los factores sociales que están detrás de la pérdida de las lenguas involucra conocer la situación de cada comunidad; por ejemplo, en cierta comunidad indígena en la que el turismo se convirtió en una importante fuente de recursos

económicos, el desprestigio y la pérdida de la lengua nativa está muy relacionada con el hecho de que el español sea la lengua “útil” para conseguir mayores recursos mientras que en otra comunidad cercana, el desprestigio de la lengua nativa está asociado con la prohibición expresa de los profesores de la escuela para que los alumnos dejen de usar la lengua indígena. Tratar de diagnosticar como una unidad a comunidades con realidades distintas redundará en la calidad de los resultados de un diagnóstico cualitativo de vitalidad lingüística.

Partir de la comunidad como base de diagnóstico ayuda a que los resultados sean más exhaustivos y tiene como consecuencia que las unidades de aplicación de proyectos de documentación o revitalización sean también las comunidades de manera que, si después de realizar estudios gramaticales resulta que dos comunidades utilizan sistemas lingüísticos distintos, se habrá protegido información científica sobre las posibilidades del lenguaje humano, codificada en la peculiaridad de cada uno de los sistemas y, por otro lado, si resulta que ambas comunidades utilizan el mismo sistema lingüístico, se habrá protegido el derecho de cada comunidad indígena a continuar hablando su lengua y garantizar su transmisión a las nuevas generaciones. La mejor manera de frenar los procesos de pérdida lingüística es garantizar que, al menos, en todas las comunidades en las que se habla actualmente una lengua indígena, ésta se siga transmitiendo a nuevas generaciones de hablantes en una comunidad determinada.

Además, tomar a la comunidad como unidad lingüística de diagnóstico se relaciona con el hecho de que la organización y la vida comunal son características fundamentales de los pueblos indígenas de México (Díaz, 2007), de manera que cualquier proyecto de atención a la pérdida de diversidad lingüística que involucre a población indígena, sea documentación o revitalización, tendrá que considerar a cada una de las comunidades como centros de acción. Así pues, el concepto de lengua en riesgo de desaparición en contextos de alta variación lingüística como en el caso de las lenguas indígenas mexicanas, se relaciona necesariamente con el concepto de comunidad.

Por estas razones, es deseable que el diagnóstico de vitalidad lingüística de las lenguas mexicanas arroje una lista de comunidades en donde la lengua esté en riesgo de desaparición, sin importar a qué fa-

milia lingüística pertenezcan. De esta manera, será evidente que para todas las lenguas indígenas de México hay comunidades en las que esas lenguas están muy cerca de extinguirse.

El lingüista Leopoldo Valiñas (2010) utiliza el término “comunalecto” al “sistema lingüístico homogéneo de una comunidad”. Cada comunidad habla un comunalecto determinado y es en la dinámica comunitaria que las lenguas se crean y se recrean como productos de la comunalidad. Si la lengua no es uno de los pilares de la comunalidad, sí es una de sus principales creaciones. 

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973), *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: SEP. (Conferencia inicial de 1953).
- Beam de Azcona, Rose Mary, “Introducing San Agutín Mixtepec Zapotec”.
http://www.linguistics.ucsb.edu/research/Beam%20de%20Azcona_vol15.pdf.
- Díaz Gómez, Floriberto (2007), *Escritos*. México: UNAM.
- Crystal, David (2000), *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hinton, Leanne y Ken Hale (eds.) (2001), *The Green Book*. San Diego, San Francisco, New York, Boston, London, Sydney, Tokyo: Academic Press.
- INEGI (2005), Catálogo de integración territorial (ITER), II Censo de Población y Vivienda.
- Lo Bianco, Joe (2002), *Voices from Phnom Penh; Development & Language: Global Influences & Local Effects*. Melbourne: Language Australia Publications.
- Martínez Luna, Jaime (2010), *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca: PRODICI.
- Nettle, Daniel & Romaine, Suzanne (2000), *Vanishing Voices. The extinction of the world's languages*. New York: Oxford University Press.
- Rendón Monzón, Juan José (2011), *La flor comunal*. Oaxaca: CSEIHO.
- Swadesh, Morris (1955), “Towards greater accuracy in lexicostatistic dating” *International Journal of American Linguistics*, 21, p.p. 121-137.
- Valiñas Coalla, Leopoldo. “Historia lingüística: migraciones y asentamientos. Relaciones entre pueblos y lenguas” en *Historia sociolingüística de México*. Rebeca Barriga y Pedro Martín Butragueño (eds) (2010), México: COLMEX.
- Wichmann, Soren (1995), *The Relationship among the Mixe-Zoquean Languages of Mexico*. Salt Lake City: University of Utah Press.



Jorge Acevedo. *Los burros del fin del mundo*. Ocotlán, Oaxaca, 1990.

ORIGEN Y EJERCICIO DE LA COMUNALIDAD

JAIME MARTÍNEZ LUNA

Investigador zapoteco serrano, originario de Guelatao de Juárez, Oaxaca. Hizo su Maestría en Ciencias Antropológicas en la Universidad Veracruzana. Sus publicaciones más conocidas son: *Comunalidad y Desarrollo* y *Eso que llaman Comunalidad*, publicados por el CONACULTA. Ha sido dirigente fundador de la ODRENASIJ, de XEGLO “la voz de la Sierra”, de Estéreo Comunal y del movimiento musical Trova Serrana. Es miembro fundador de la Fundación Comunalidad A.C. fundacioncomunalidad@yahoo.com.mx y tioyim@yahoo.com.mx

INTRODUCCIÓN

La comunalidad como actitud o modo de pensamiento es de reciente origen, su ejercicio es el resultado de las contradicciones que se dan dentro de una estratificación claramente apoyada y fortalecida en los siglos de la Colonia por los invasores españoles. La organización social que se desenvuelve a lo largo de los siglos XV al XIX, germina un comportamiento social que es dirigido a restar privilegios a una nobleza caciquil que es utilizada por el gobierno español para el control y la introducción de prácticas económicas mercantiles.

Para la reflexión de estos hechos, hemos creído conveniente analizar la estratificación existente en la Sierra Norte del Estado de Oaxaca, antes de la llegada de los colonizadores. En segundo lugar, revisar la geografía que explica los asentamientos humanos y los cambios que se observan con la conquista. En seguida, dibujar la organización política y del trabajo que permite emerger una nueva situación social, más horizontal y participativa en las comunidades serranas. Pretendemos extraer los principios fundamentales que hacen nacer la comunalidad actual y, para ejercitar su trascendencia, revisamos la experiencia actual de la organización política en Oaxaca. Empecemos.

ANTES DE LA CONQUISTA

El reino zapoteca de Monte Albán fue sometido por los mixtecos, no se sabe cuándo y cómo, población zapoteca se asienta en la sierra y funda señoríos como los de Ixtepeji y Teococuilco, se puede pensar también en Tiltepec y Chicomezuchitl. Estos asentamientos sugieren una estratificación con la existencia de una nobleza hereditaria del antiguo Monte Albán. Sin embargo, nadie puede asegurar con firmeza que esto se haya dado.

La sobrevivencia campesina en la Sierra estuvo ligada a una agricultura trashumante que hacía depender su movilización de los cambios climáticos, al buscar los tiempos de una mayor posibilidad productiva. Esto puede explicar la casi ausencia de asentamientos humanos de manera central o formal. En la actualidad no se cuenta con información escrita y no se han realizado estudios arqueológicos que nos ayuden a

especificar esta situación. Lo cierto es que en la parte Zapoteca, Mixe y Chinanteca de la Sierra, antes de la Colonia son pocos los asentamientos que se dignen de serlo.

Los minúsculos planos que ofrece la serranía fueron utilizados para la agricultura trashumante que requería de tratos temporales a la tierra para lograr de ella mayor producción, es decir, había la necesidad de hacer descansar los suelos después de cierto tiempo en producción. Por un lado, esto fundamenta una relación simbiótica del hombre con la naturaleza, de la que extrae su sobrevivencia, pero también le forja una cosmovisión integral, en la que lo natural es el todo.

La nobleza existente en estos tiempos sólo se explica en tanto concentradora de conocimiento. Es decir, no representaba ningún imperio, ni recibía o tenía tributarios. Esta nobleza se encontraba en los asentamientos formalmente establecidos, pero no se puede negar que los campesinos en sus ranchos móviles hayan contado o erigido a personajes conocedores del clima, del suelo, de su historia y de todo conocimiento acumulado. Es decir, no se descarta una estratificación hasta cierto punto natural, diferenciación que es interpretada de distinta manera por los conquistadores. Como ya se señaló, no se tiene información que nos lleve a pensar que el estrato noble o caciquil se derivaba de linajes de antiguos reinos zapotecas o Mixes. Lo que podemos tener como cierto es la estrecha relación que tenía el habitante con su naturaleza circundante, que posibilitaba el florecimiento de pensadores especializados en el movimiento de la naturaleza universal.

LA INVASIÓN

Los invasores llegan a la sierra en 1521, entraron por la planicie costera, por Tuxtepec. Destruyeron Tiltepec y se asentaron en Villa Alta, la que fundan como guarnición para detener las confrontaciones entre zapotecas y mixes. Guiados por historiadores como Chance, Beals, De la Fuente y otros más, se puede afirmar que prevalecían los asentamientos pequeños dadas las características orográficas de toda la región. No debemos olvidar que Oaxaca reúne a las dos Sierras Madres (oriental y occidental) que atraviesan la nación, que hacen de la mayor parte del Estado de Oaxaca un macizo montañoso casi impenetrable.

Los tributos, primera exigencia de la conquista, es satisfecha con los granos y animales domésticos existentes. La minería y los tejidos se dan una vez establecidos los conquistadores españoles. La penetración religiosa empieza a cambiar la imagen y se da la imposición de nuevos conceptos como el de “la propiedad”, resultado de la división de la tierra en repartimientos y encomiendas. Las tierras de los repartimientos y encomiendas realmente fueron poco atendidas por los españoles a quienes se les adjudicó. Tales eran las condiciones geográficas y la baja rentabilidad en los cultivos, que los encomenderos, incluso el alcalde mayor de Villa Alta y de otras alcaldías, preferían vivir en la ciudad de Antequera. Esta es una etapa muy importante, son varios los elementos que empiezan a dibujar la existencia de la comunidad.

Los asentamientos formales de la comunidad fueron el primer requerimiento de los misioneros religiosos que tenían la tarea de catequizar a una población de un idioma desconocido por los hispanos. La tarea del establecimiento de congregaciones comunitarias explica el asentamiento disperso que encuentran los invasores.

Aunque la introducción de la fe católica fue difícil, a lo largo de los años se observa una concentración de la población para la mayor extracción de tributos, asimismo, para un mejor control de la población sometida. Los soldados españoles lograron con muchas dificultades la delimitación de sus encomiendas ante la inexistencia de la propiedad de la tierra. Antes de la conquista, el zapoteco movilizaba su labor sin temor a linderos, su necesidad era la que en cierto modo delimitaba su posesión de la tierra. Es decir, la tierra la concebían como suya en la medida que de ella extraían los elementos para su sobrevivencia.

Las propiedades reclamadas por caciques y principales ante las autoridades coloniales, hacen suponer que existía cierto tipo de propiedad de la tierra que, por cierto, fue legitimada por la Colonia a familias enteras o parentelas, bajo responsabilidad tanto del padre como de la madre caciquil, no a individuos concretos como en otras partes, de Valles y la Mixteca; establecidas formalmente las comunidades, nuevos problemas se hicieron presentes. Debemos reconocer que no se cuenta con documentos que amparen la propiedad de la tierra para la nobleza caciquil antes de la invasión.



Para el control de la población, los colonialistas echaron mano de la nobleza caciquil, nombre con el que bautizaron al estrato concentrador del conocimiento, el cual era respetado y ejercía liderazgo en la población. En una primera etapa, estos fueron directamente exterminados por su papel en la resistencia a la conquista; en un segundo momento, los colonizadores vieron en ellos facilidades para el control y, tiempo después, para la recolección de los productos que integraban el tributo, ahora ya más amplio y diverso. En otra palabras, diríamos que en principio los caciques fueron obstáculo para la conquista, luego, una brillante herramienta para la extracción del tributo y para la comercialización de productos internos y externos.

Desde 1560, por orden del virrey, se nombraron gobernadores, regidores, alguaciles o mayores así como un alcalde y un escribano, además de un fiscal para los asuntos de la iglesia. Es decir, desde finales del siglo XVI los cabildos empezaron a observarse. No se sabe a ciencia cierta si estos cabildos eran integrados por principales y caciques únicamente o si las personas del común también participaban. Es posible que en cada comunidad la cuestión fuera dife-

rente, es decir, que en muchas mandaran los nobles o principales y en otras el poder fuera compartido por ambos estratos.

La nobleza caciquil encontró en el trato diferencial que recibía el argumento para la obtención de privilegios. La corona española otorgó atención especial a éste estrato social siempre y cuando demostrara su linaje mediante documentos que eran reconocidos por el gobierno virreinal. Qué papeles, qué documentos, no se sabe, el caso es que el privilegio que lograron fue: no aportar tributos, no participar en trabajos pesados como el que se requería en las minas en explotación y su des-obligación en realizar faenas comunitarias que no fueran de su nivel. Es decir, podían desempeñar puestos de representatividad pero no aquellos pesados realizados por los Macehuales, es decir, la gente considerada como del común.

Como puede imaginarse, los privilegios fueron mantenidos para dar servicio a los colonizadores, los comunes tenían la responsabilidad de hacer el trabajo rudo, eran ellos los escogidos para la labor en las minas, las mujeres para el tejido de las telas una vez lograda la producción de algodón, principalmente

en las tierras bajas. Los Macehuales también son responsables de los trabajos al interior de la comunidad, lo que ahora hacen los mayores y topiles, aunque en la actualidad esto responda a una nueva estructuración social. Entenderíamos, pues, que la estratificación colonial alimentó un proceso que obligó a los comunes a sembrar un orden social basado en las tareas que la Colonia les encomendaba fundamentada en el trabajo forzado. El que los nobles caciques no tuvieran la obligación de entregar tributo, germinó en los comunes la necesidad de buscar las formas de su paulatina eliminación como estrato parásito del sudor que ellos tenían que producir. Es decir, el empeño por la eliminación de los privilegios explica un notable ascenso de los comunes en la estructura social de la comunidad, de la que el trabajo a realizar brilló como carta de presentación y se convirtió en su concepto y valor moral central.

Si la nobleza caciquil no trabajaba y además podía tener bajo su resguardo porciones de la naturaleza, las fracciones que los comunes tenían o poseían en colectivo hizo que el territorio comunal fuera adquiriendo un valor indisoluble de la comunidad y reconocido por las autoridades de la Colonia. Al paso de los siglos, al tener los nobles menos posibilidades para demostrar su existencia como tales, se vieron presionados por los comunes para realizar tareas comunitarias de supuesto bajo nivel. Sus supuestas tierras en posesión fueron dejándose al uso de los comunes ante el hecho de que el gobierno virreinal ya no lo atestiguaba como estrato privilegiado.

Los vaivenes del comercio, de la administración gubernamental, las epidemias, los trabajos forzados, exponen una constante movilidad en la personalidad política. Comunidades cabecera que tenían localidades como sujetas a su control, los perdían, aparecían otras, unas posicionalmente desaparecían y nacían nuevas. Todos estos cambios hacen desaparecer a la nobleza caciquil y fundamentan el ascenso de los comunes en puestos de alta representatividad. Si antes estos comunes no podían aspirar a la representación de su comunidad, bajo la presión y la eliminación paulatina de los privilegiados, se abre la puerta para dar mayor horizontalidad a la participación política. La segunda parte del siglo XVIII se caracterizó por una sorda guerra interna entre los que exigían la permanencia de jerarquías y los que deseaban una situación igualitaria.

La existencia de asambleas se observa desde que se ordena la integración de cabildos, algunas o muchas de ellas reunían la participación de nobles y caciques, teniendo como observadores a los Macehuales. Poco a poco, estas asambleas van integrándose con los comunes, asambleas realizadas para la elección de dirigentes, fenómeno que en nuestros días es lo común en todas las comunidades serranas.

El trabajo colectivo es estimulado para las actividades religiosas. La aparición de las cofradías fortalece el ahorro ligado al trabajo en la realización de las festividades de culto católico. La penetración de lo religioso fue una tarea en verdad difícil para los misioneros conquistadores, en el siglo XVIII todavía se menciona una amplia realización de prácticas espirituales en los serranos. Todavía en la actualidad puede observarse un cierto paralelismo de las prácticas católicas y las espirituales de zapotecos, mixes y chinantecos, en variados niveles de aceptación y respeto. El establecimiento de barrios y de comunidades-barrio puede explicarse en función de la necesidad de que todos trabajaran igual, lo que también nos hace suponer al trabajo como el hecho que le define prestigio a la persona.

En los albores de la independencia, la estratificación alimentada o estimulada por los españoles a través de sus magistrados alcaldes mayores y subdelegados desaparece. Desde ese momento, son los principales y Macehuales en igualdad de oportunidades quienes se apropian de la representación de sus comunidades en todos los niveles. Lo mismo sucede con el acceso a la tierra, desaparecen las supuestas propiedades de nobles y caciques y los territorios comunales son confirmados.

Lo que aquí se ha descrito permite el señalamiento de principios que dan pie a las fortalezas de un pensamiento más horizontal y de bien común entre los habitantes de la comunidad. Veamos cuáles son estos principios.

PRIMERA PARTE. PRINCIPIOS

El trabajo

Se puede pensar que para la sobrevivencia es necesario trabajar la tierra. Los frutos, como también el trabajo al servicio de la comunidad, se van traduciendo

en una labor de intercambio. Sin embargo, el trabajo tiene dos acepciones, la que se realiza con el cuerpo y la que es únicamente un ejercicio mental. En ambos casos están en unidad lo que se piensa y lo que se hace, pero en su realización el trabajo adquiere resultados diferentes. El mental tiende a sobresalir, al convertirse en una actividad que requiere de cierta gracia, que no existe en todos, y también porque se convierte en una herramienta para conducir, orientar y convencer a los demás, lo que va construyendo privilegios. Es decir, el trabajo intelectual es sobrevalorado, el que lo realiza se convierte en un sacerdote, en un chamán, en un guía que los demás reconocen porque les es útil en su existencia. Descifra el tiempo, los sueños, los cambios de clima, etc. Esto se traduce en autoridad, en prestigio y por lo mismo en privilegios, que son otorgados por el resto. La existencia de estos personajes ha estado en todos los tiempos y en todo el mundo, sin embargo, no en todas partes se les trata de igual manera.

Por su parte, el trabajo físico es valorado de distinta forma. Por ser una labor que también no cualquiera puede realizar, en la mayoría de los casos es desvalorado y etiquetado para la gente del común. Este trabajo es naturalmente pesado, exige destrezas que tiene la gran mayoría, por ello, en situaciones de dominio, se utiliza de manera forzada para las faenas de mayor sacrificio físico. Esto, que podría aparecer como reflexión básica, nos ayuda a entender las diferencias o las razones primarias que sustentan una estratificación social.

En función de lo anterior podemos entender cómo los diferentes trabajos se convierten en una herramienta para la adquisición de prestigio, principalmente el de servicio comunitario, de un estatus determinado en cualquier sociedad. A esto lo denominamos una jerarquía social natural, que no supone mecanismos de sometimiento o explotación. En la explicación o el análisis de la comunalidad, ubicamos al trabajo colectivo como un pilar para la adquisición de condiciones con la finalidad de dirigir, encauzar, organizar, representar a la comunidad. En otro lenguaje, el trabajo se diferencia por la destreza que se manifiesta, independiente de la edad, el tipo de familia o comunidad y el tiempo en que se realiza. Una diferenciación natural en cualquier sociedad responde a las capacidades, habilidades y gracias que manifiesta cada persona. No todos son campesinos

u obreros, son comerciantes, electricistas, albañiles, carpinteros, profesionales, etc. Cada uno depende de esas capacidades y la sociedad los ubica en determinado estrato. Esto se ve en todos lados, pero en la comunalidad todos podrían ascender en la pirámide de representación siempre y cuando el trabajo y su comportamiento personal sea considerado adecuado para elevarse al máximo del prestigio social. Todo parte del trabajo mostrado, al que se añade un comportamiento específico que le dictamina el nivel de prestigio. Es en este sentido que explicamos la posible existencia de una nobleza que justamente tiempo después es denominada principal, pero que como estrato es fortalecido por los colonizadores.

Los Macehuales, al principio, valoran el trabajo que realizan y que no hacen los nobles o caciques, por ello empiezan la guerra para la desaparición de privilegios que obviamente beneficiaban a los conquistadores o invasores. Para darse a notar, los Macehuales trabajan, respetan las órdenes que se les dictan, pero a su vez ganan prestigio y con ello empiezan de varios modos a impugnar los privilegios de los denominados nobles y más tarde principales.

Diríamos que en todas las comunidades se da una determinada estratificación, pero en los tiempos de la Colonia y principalmente en la Sierra, resultó fortalecida por intereses ajenos y externos. Lo que motivó que el estrato más depauperado tomara conciencia y pugnara por una situación más igualitaria, menos jerarquizada, lo que logró en el siglo XIX.

El respeto

El reconocimiento del otro en la totalidad de la vida supone un respeto. En la medida que lo reconoces lo haces parte tuya, como tal lo respetas. Esto es lo que no existe en el pensamiento del colonizador, quien separa uno del otro, el sujeto convierte en objeto al otro. Por eso se da la existencia del colonizador y del colonizado, el que está arriba y el que está abajo. Estos razonamientos llevan en su ser la dominación, el control y sometimiento del otro, lo que supone la negación del otro y, por lo mismo, la inexistencia del respeto. Los colonizadores no respetaban a la supuesta nobleza, la utilizaban, la manejaban, la sometían en su beneficio. Lo mismo sucedía con los comunes. El respeto fundado en el trabajo se da entre iguales, yo te respeto por lo que eres porque eres igual que yo.

Si antes de la colonización se observaba el respeto hacia una nobleza, este respeto respondía a criterios de otro orden, de carácter sacerdotal, de linaje o bien por el trabajo realizado. Es necesario tener claro que las jerarquías sociales no se dan en la misma forma ante un imperio que te tiene sometido, que en una comunidad que se autodetermina y que está fuera de un control o sometimiento mayor.

En la sierra zapoteca, mixe y chinanteca, como ya se dijo, la jerarquización natural fue utilizada y ahondó la fractura entre los estratos, esto llevó a los comunes a buscar la manera de extirpar todo tipo de privilegios, lo que de algún modo encontraron en las costumbres que fueron impuestas por los colonizadores, tales como el hecho de que los cabildos tuvieran una duración corta, de un año, desde 1560.

En otras palabras diríamos que, con todo respeto, los Macehuales fueron desapareciendo las jerarquías. Eliminaron a la nobleza de alguna manera inventada o interpretada por los colonizadores. No se descansó hasta establecer una sociedad igualitaria.

La reciprocidad

Ser recíproco es casi lo mismo que depender del otro. Tú das lo que tienes y el otro te da en reciprocidad, lo mismo o algo parecido a lo que diste. Esta es interdependencia, de aquí sostenemos que la independencia individual no existe, que esta es una relación necesaria o natural entre uno y el otro. De esta manera se puede entender el trabajo colectivo que puede responder a la necesidad de uno o a todos en una comunidad. Toda ayuda mutua resuelve necesidades en conjunto y el tequio satisface necesidades comunitarias. Es de vital importancia comprender esta relación por que de esa manera entenderemos la horizontalidad en el trabajo, en el festejo, incluso en la representatividad, porque ésta también es una obligación. El lugar que se ocupa depende del prestigio que se tenga, pero para recibir respaldo social, la obligación es dar trabajo y servicio.

Desde esta perspectiva, la reciprocidad amarra, ata a la sociedad comunitaria territorialmente definida. La fortaleza comunitaria descansa en la reciprocidad, en la dependencia. Por lo mismo sus fundamentos se entienden como obligación, solamente a través de su cumplimiento se puede obtener el derecho, no al contrario.

Esto se puede ver como una razón lógica, pues de esa manera se enfrenta todo tipo de problema o adversidad. Sin embargo, debemos entenderla como una razón histórica que explica a la comunidad, su horizontalidad, el respeto como actitud obligada y el trabajo como la acción a realizar cotidianamente en reciprocidad.

Estos principios pueden ser interpretados para toda sociedad, diseñada expresamente para ser comunidad. Un equipo de fútbol, una universidad, una empresa, etc. Y es cierto, no puede existir una comunidad sin trabajo, sin respeto mutuo, sin rasgos de reciprocidad; sin embargo, a este tipo de comunidades se le adhieren otros valores que las hacen diferentes de la comunidad de la que estamos hablando.

SEGUNDA PARTE

Para integrar tanto los orígenes de la comunalidad y los principios que la distinguen, reflexionemos nuestra situación actual a través de una experiencia que se vive en Oaxaca desde 1995.

Con el objetivo (no escrito) de que el impacto del levantamiento zapatista en Chiapas en 1994 no repercutiera en la estabilidad política de Oaxaca, el legislativo de ese momento reconoció por fin la existencia de un régimen político presente en todo el Estado, pero que no era respetado; me refiero al llamado de usos y costumbres (en últimas fechas, sistemas normativos internos).

Oaxaca cuenta con un nivel de gobierno, establecido en la constitución federal: 570 municipios, de estos dependen o están sujetas más de diez mil comunidades. El régimen político que los identifica como sistemas normativos internos, se fundamentan para su ejercicio en la comunalidad. Efectuados los cambios jurídicos necesarios, 418 de los quinientos setenta municipios se integraron a las reformas, con la categoría de municipios de usos y costumbres. Esto supone o evidencia que más de las dos terceras partes de municipios y comunidades se organizan políticamente bajo normas diseñadas en una libre determinación interna, a la que no accede el modelo de partido político como mecánica de elección. En consecuencia, los principios comunitarios aquí comentados son reafirmados por más de dos tercios de los municipios oaxaqueños. Veamos esto por partes:

- Todos los municipios con sistemas normativos internos son comunitarios.

Independientemente de que varias comunidades dependan de un municipio, éste, por naturaleza, se entiende como unidad, como comunidad que se regula de manera autónoma. Ellos deciden las formas, los tiempos en que eligen a sus autoridades. Las obligaciones que se dictan a cada miembro del cabildo, el cómo y el quién es el elegido, se decide a través de una asamblea general. La asamblea se integra con todos los jefes de familia, sean hombres o mujeres, aunque por lo general ha sido el varón el jefe de familia. La asistencia a la asamblea la decide cada núcleo familiar. De manera constitucional se respeta que quien asiste a la asamblea tenga la mayoría de edad.

La conformación de una asamblea varía de comunidad a comunidad, es decir de municipio a municipio; por lo mismo, las decisiones tomadas en asamblea responden a criterios propios, según su conformación, su contexto y el carácter o personalidad de sus integrantes. En la asamblea participan todos, sean estos albañiles, comerciantes, profesionales, campesinos u obreros. Todos en igualdad de obligaciones y derechos, es decir, con voz y voto.

- El municipio tiene categoría política pero no necesariamente agraria.

Todos los municipios cuentan con un territorio, pero sus denominadas agencias no necesariamente dependen del territorio que ostenta el municipio. Muchas comunidades o agencias logran delimitar sus territorios, otras son parte de comunidades agrarias más amplias, reguladas por códigos agrarios federales. Existen los casos que la comunidad agraria responde paralelamente a un municipio, lo que nos lleva entender que una comunidad-municipio, en estos tiempos, se regula a través de dos autoridades: la política y la agraria. De ambas se depende, política y de alguna manera, económicamente. La constante es que todas son comunidad. Diríamos que son comunidades políticas y comunidades agrarias. Así como también existen comunidades políticas, municipios o agencias, que están integradas a una comunidad agraria mayor.

Tanto en lo político como en lo agrario, el ejercicio para la elección de representantes es igual, es decir, fundamentados en los principios señalados se nombran a los representantes. La diferencia existe en aquellas comunidades políticas que integran una

comunidad agraria mayor, o sea cuando ésta comunidad agraria está integrada por varias comunidades políticas. Por otra parte, se puede afirmar que un municipio puede también ser integrado por varias comunidades políticas. En la mayoría de estos casos la libre determinación la ejercen tanto la cabecera municipal como sus agencias. Los casos que presentan mayor conflictividad, se dan cuando un cabildo municipal lo integran representantes de las agencias y de la cabecera municipal. En estos casos se observa permanentemente una lucha sorda por la representatividad del municipio, sea como sea esta conflictividad se resuelve. El caso es que todas parten de su comunalidad a través de su asamblea general, ya sea municipal o comunitaria, es decir, una asamblea a la que asistan todas las comunidades que integran el municipio o que cada comunidad nombre a su representante para integrar el cabildo municipal. Esto mismo sucede con la comunidad agraria.

El conflicto puede observarse en mayor medida en los casos de comunidades mancomunadas, en donde la comunidad agraria reúne a dos o tres municipios y a las agencias sujetas de cada municipio. Aunque estos casos son mínimos, representan una fortaleza mayor, la de integrar una subregión, pero esto lo trataremos en otro momento.

- Las contradicciones al interior de cada comunidad tienen un origen.

Todos los municipios de usos y costumbres o de sistemas normativos internos, sufren de infinidad de conflictos. Esto se explica en función del grado de penetración que se tenga de principios y valores ajenos, es decir en que tanto la comunidad esté envuelto a la dinámica de mercado, empresarial, escolarización, al neocolonialismo. También, es resultado de la práctica utilizadora y manipuladora que ejercieron los partidos políticos durante los ochenta años anteriores. No es lo mismo ejercer una autoridad por órdenes y decisión asamblearia, que buscar el poder por medios grupales e individuales. Estas contradicciones las porta una persona que habita una comunidad, pues responden por un lado a la penetración de principios individualizadores, y por el otro, al contexto real que lo envuelve, que es la comunidad libre determinada.

- Cuando los conflictos reclaman la intervención de autoridades electorales.



La autonomía o la autodeterminación peligra cuando se solicita la intervención de la instancia responsable de la dictaminación de conflictos electorales. Para el caso de Oaxaca existe el IEEyPC, organismo que si bien se entiende como organismo civil, es un auxiliar gubernamental, con relativa autodeterminación. A esta instancia se dirigen las personas o grupos que reclaman el plano directivo de su municipio. Esta instancia interviene y en la mayoría de los casos logra acuerdos, pero en otros no.

Regular la legitimación de elecciones municipales, insertas o identificadas como de usos y costumbres, suena a una contradicción estructural. O sea, si un municipio regulado por sus usos y costumbres, es o debe ser legitimado por el Estado, se niega a sí misma su libre determinación o su autonomía. Es decir no es libre. En este sentido y para que se respete la comunalidad de cada municipio el IEEyPC debería trabajar más que como órgano legitimador, como un organismo de consulta, de fortalecedor de prácticas comunales en el municipio. La puerca tuerce el rabo cuando se comprende que los conflictos se dan por las participaciones financieras que el municipio recibe en apoyo a su administración, o cuando estos no se reparten con criterios claros, a las agencias. En unos casos, porque un grupo o una persona quiere manejar estos montos y en los otros porque no reciben sus participaciones económicas como se supone debería ser.

Son comunes los conflictos al interior de la comunidad y como consecuencia, en el municipio hay problemas interpersonales, interfamiliares, históricos, de coyuntura, de personalidad, etc. Todos se resuelven, cuando es necesario, en el seno mismo de la asamblea. Los problemas se agudizan con las intervenciones derivadas de partidos políticos. No se

debe olvidar que el régimen electoral parlamentario o partidista sufrió un duro revés al reconocerse el régimen de sistemas normativos internos o de usos y costumbres.

La experiencia que se tiene, al entender que el origen de los problemas en este tipo de municipio está en las finanzas, en la obra pública, en cuestiones de carácter agrario, hace ver la necesidad de una amplia y seria coordinación de las secretarías gubernamentales, dedicadas a cada dimensión. Es decir, los problemas concretos que se manifiestan como problemas políticos deben ser tratados por las instancias correspondientes, y no dejar al Instituto Electoral la solución que se manifiesta como política, y no lo es.

Este instituto, debe fincar su labor en el fortalecimiento de los principios que fundamentan la comunalidad, dedicando tiempos a procesos educativos de todo orden, con el objetivo de fortalecer el régimen que ha sido golpeado sistemáticamente desde la llegada de los invasores españoles. Si lo que se desea, es la estabilidad política de un Estado atomizado comunitariamente, se debe partir de lo que propone su problemática, en lugar de pensar en más normas jurídicas que aspiren a su regulación y como tal a su control. Mientras menos incidencia gubernamental se dé en el municipio comunitario e intercomunitario, será más posible el ejercicio de principios de respeto a la voz y la acción de los oaxaqueños.

- Regresemos al origen y al ejercicio de principios. Si reconocemos la lucha permanente que expusieron los Macehuales por la eliminación de privilegios durante todo el período colonial, y si tomamos en cuenta como fundamento los principios que en ese proceso se originaron, nos permitirá comprender a cabalidad la realidad política que expone un Oaxaca comunamente organizado. Nos permitirá también diseñar nuevos caminos para fortalecer la participación activa de todos sus habitantes en el ejercicio de su creatividad política, siempre en movimiento. Por estas y muchas más razones, proponemos la comunalización del municipio, como una estrategia para la activación de la sociedad en la búsqueda del bienestar de todos.

Al comunalizar a través de acciones educativas, fortaleceremos la substancia comunitaria que sostiene a la organización socio política emanada de la comunidad ancestral y actual. **CS**

NUESTRA COMUNALIDAD: REFLEXIONES DESDE YALALAG

PLUTARCO AQUINO ZACARÍAS

Nació en la década de 1940 en el municipio de Yalalag, en la Sierra Norte de Oaxaca. Es campesino por convicción y defensor activo de la agricultura tradicional del maíz. En la década de los ochenta participó en la formación y promoción de la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas (AAZACHI) y fue de los más activos impulsores de la experiencia de autonomía comunitaria que existió en Yalalag durante casi dos décadas. Fue miembro fundador del Taller de la Lengua y la Cultura Zapoteca *Uken Ke Uken*.

1. NUESTRA COMUNALIDAD

Mi nombre es Plutarco Aquino Zacarías, soy originario de Yalalag. Tengo 67 años, me dedico al trabajo agrícola. Cuando me invitaron a participar en la revista sobre la comunalidad lo primero que hice fue ir a buscar en la enciclopedia qué definición daban ahí, pero no encontré nada. La comunalidad es una palabra más o menos nueva para nosotros a pesar de que comunalidad siempre ha habido entre los zapotecas, es algo que existe desde que nacimos y va a existir mientras la gente del campo esté viva. Lo que sucede es que es una palabra que nosotros no conocíamos cuando éramos pequeños, igual que no conocíamos el término de indígena, eso apareció después. Pero aunque no conociéramos la palabra los sentimientos de indígenas, los sentimientos de comunalidad, sí existían y vienen de muy lejos, son sentimientos que vienen desde hace tiempo. Lo que pasó fue que para la década de los ochenta algunos compañeros de la región encontraron la palabra de “comunalidad” para nombrar eso que sentimos, que vivimos, que expresamos y que viene desde nuestros abuelos.

Por eso para mí la comunalidad es algo que une a la gente como nosotros, es lo que nosotros sentimos desde hace tiempo. Recuerdo, por ejemplo, que hace ya algunos años vinieron varios señores de Michoacán aquí a nuestro pueblo y después de varios días uno de los señores me preguntó ¿cómo es que han logrado organizarse un poquito mejor que nosotros? Yo lo que entiendo es que ellos preguntaban por nuestra comunalidad, porque nosotros siempre hemos tenido la necesidad de organizarnos buscando siempre el mejoramiento colectivo. Nosotros tenemos un tipo de organización que venimos siguiendo desde los viejitos de antes, por todas las necesidades que tenemos, ya sea dentro de la misma casa, como miembros de una comunidad en el pueblo o miembros de una región. Estamos organizados, por ejemplo, en torno al agua, a los trabajos del campo, en fin, vemos la necesidad de mantener nuestra organización y eso viene desde antes.

Entonces para nosotros la comunalidad es una necesidad que nos permite estar organizados, poder convivir, poder salir adelante, así lo entiendo yo. Al centro de la comunalidad está el darnos la mano para que sea más fácil el trabajo, para que sea más humano el trabajo, porque el trabajo individualista por separado es duro, te sientes abandonado,

te sientes solo. Por ejemplo, los paisanos me comentan que cuando trabajan solos como que sienten que su trabajo no avanza, pero en cambio cuando están acompañados platicando, el trabajo se pasa rápido y no se dan cuenta de cómo se pasan las horas, eso es así en cualquier trabajo.

Entonces eso es lo que yo he entendido como comunalidad, esa organización para salir adelante, para hacer las cosas más fácil, para mejorar, buscar juntos otras ideas, la reflexión de todos para saber cómo resolver los problemas, pero siempre estando juntos. Así veo yo la cuestión de la comunalidad entre nosotros a la edad que yo me encuentro, porque cuando fui chamaco lo vi de otra manera, o más bien, casi ni lo veía, yo veía el movimiento, veía cómo nuestros papás trabajaban organizados pero no me daba yo cuenta de que había comunalidad entre ellos, veía también los servicios pero no me daba cuenta que eso era también la comunalidad. Fue un proceso largo poder llegar a entenderlo.

A lo largo de nuestra vida hemos visto diferentes influencias que se han impuesto para acabar con la comunalidad, para ponerla en riesgo. Por ejemplo, aquí en Yalalag han habido muchos conflictos que han lastimado la comunalidad, y se ve claramente que fueron influencias de fuera, el conflicto entre nosotros los zapotecas de Yalalag empieza con los cacicazgos priístas, eso fue lo que más influyó aquí. Estos cacicazgos nacen después de la Revolución Mexicana con el apoyo del PRI, todo empieza cuando se funda en el pueblo el Comité Municipal del PNR, esa división hasta ahorita no desaparece, ese antagonismo que nace en ese momento hoy perdura. El cacicazgo priísta aprovechó para tenernos enfrentados, para lastimar nuestra comunalidad. Pero yo veo también que nosotros siempre nos hemos defendido y esforzado para mantener nuestra comunalidad, por ejemplo, en los últimos años hemos vuelto como pueblo al seno de la Asamblea Comunal.

2. LA FIESTA PARA DEFENDER NUESTRA COMUNALIDAD

Aunque existen muchas agresiones externas que atentan contra nuestra comunalidad, yo veo que nosotros siempre nos hemos defendido y esforzado para mantenerla y una de las cosas que nos ha ayuda

mucho es la fiesta. Yo recuerdo, por ejemplo, cómo el fin de los cacicazgos comenzó con la organización de una fiesta, yo era joven, tenía 23, 24 años, fue por allá de los años sesentas. En ese momento estábamos muy golpeados porque cuatro años antes habíamos intentado dar una lucha contra los caciques, era una lucha para tener mejor educación, pero el cacicazgo nos golpeó feo por medio de la ley, nos fabricaron un delito y nos acusaron de homicidio, fuimos calumniados todos los que nos preocupábamos por la comunalidad y nos tuvimos que calmar un rato, pero fue entonces cuando surgió lo de la fiesta de San Antonio, porque a la gente le gusta estar junta, aquí vemos otra vez la comunalidad.

Entonces me invitaron a mí, habían pasado cuatro años de la calumnia que nos mantenía quietos, y pues dije “está bien”, me pareció noble la idea, no era ni política, ni otra cosa, era entre nosotros como paisanos, una cosa muy humana, muy razonable: la convivencia. Me acuerdo que nos juntamos mucha gente voluntariosa, gente dispuesta a organizar la fiesta, pero no era fácil porque los caciques no querían aglomeración de gente, ellos evitaban que nos juntáramos justamente para acabar con la comunalidad, pero como les dijimos que era una simple fiesta religiosa pues nos autorizaron hacerla.

Tan sólo el día que nos juntamos para pedir el permiso a la autoridad fuimos más de 200 personas entusiasmadas por una fiesta, una simple fiesta. Lo hicimos como lo acordamos con la autoridad, en ese momento no había radio en Guelatao, solamente la de Cosamaloapan (Veracruz), ahí anunciamos la fiesta para atraer a más gente para la convivencia porque los yalaltecos están dispersos por todos lados. En esos tiempos había gente en Minatitlán, Baja California, Mexicali, Guadalajara, México y yo me puse a escribir a mano las invitaciones con papel de carbón, las firmó el comité y las enviamos y sí hubo respuesta, hubo la comunalidad de la gente porque aunque el yalalteco se ha dispersado por el comercio la comunalidad no se perdió.

Desde ese momento hay cosas que perduran como la donación de novillos porque aquellos que se fueron a la región de Tuxtepec dijeron “mi aportación va a ser un novillo”, ellos empezaron con eso, luego continuaron los de Los Ángeles en California. Entonces todos estuvimos en eso: yalaltecos locales y yalaltecos desperdigados por todo México, pero to-



dos juntos estuvimos en una fiesta y ese fue el temor de la gente del cacicazgo.

Ya para el próximo año cuando mandamos a los ancianos a solicitar el permiso, la gente del cacicazgo ya no quiso permitir la porque vieron que la organización había crecido demasiado. Pero ¿por qué no, si es una simple fiesta? la gente se molestó y dijo pero ¿quién es la autoridad para responder así, si somos muchos? y fue en ese momento que volvió a nacer otra vez la idea de reconquistar el municipio aprovechando que estábamos organizados.

Mis papás me decían, “ya no te metas más en eso, ya tienes una orden de aprehensión”, pero era la fiesta religiosa, la gente es humana y quería juntarse. Yo como joven pues quería seguirle con la organización de la fiesta, entonces junto con algunos compañeros con los que estudié la secundaria decidimos hacer una protesta, hicimos la primera protesta llamando a los paisanos. Los paisanos de la ciudad de Oaxaca también se movilizaron al ver el manifiesto que redactamos donde denunciábamos al cacicazgo y al PRI por hacer las cosas mal. Entonces las autoridades mandaron a un delegado del PRI a hablarnos y fue ahí don-

de renació la lucha, ya la fiesta se volvió política, poco a poco se fue alejando lo de la iglesia y estábamos nuevamente en fricción con el cacicazgo, y todo por la comunalidad, la comunalidad que surgió en la fiesta fue lo que permitió luego pasar a la política.

3. ESCUELA Y COMUNALIDAD

Las luchas por defender nuestra comunalidad no sólo han sido contra los caciques, también han sido contra las agresiones del Estado, a través de sus políticas y sus instituciones como la escuela. Hay muchas cosas que nos han tratado de imponer desde los españoles, por ejemplo, nos contaron los mayores que hace mucho tiempo hubo discusión entre ellos cuando el gobierno le puso al pueblo el nombre de “Villa Hidalgo”, los mayores le decían entonces a las autoridades: “¿Por qué permitieron que le pusieran así, si el pueblo se llama Yalalag?”. Ya desde esa época la gente observaba que tenemos lo nuestro y ya desde entonces muchos no estaban de acuerdo con que nos impusieran cosas.

Por ejemplo, el idioma, nosotros nos hemos tenido que esforzar para que se imponga nuestro lenguaje, a pesar del esfuerzo del gobierno para que desaparezca el zapoteco hoy lo seguimos hablando el 95% de las personas de la comunidad. Yo recuerdo que cuando era niño, el gobierno y la escuela decían que “el zapoteco era para la gente tonta”, ellos decían que debemos aprender a leer y escribir en español y alejarnos de lo que era nuestro. Ellos pensaban que son los de la ciudad los que tenían que decidir qué es lo que hay que hacer porque eran las gentes dizque civilizadas. Y es mucha la gente que lo creyó. Porque todavía hace 40 o 50 años yo oía que algunos viejitos decían: “Las gentes que estudiaron son los que tienen la razón (...) ellos como estudiaron, como son gente *ben oshtill*, son mejores que nosotros, ellos son los que tienen razón, la escuela es la que tiene razón, en cambio nosotros los hombres de la hierba, los del campo, no tenemos mucha razón”. Yo también cuando fui chamaco pensaba un poco como ellos, que sólo la escuela era la que pensaba, que teníamos que olvidar muchas de nuestras

cosas, hasta el lenguaje, porque decían los maestros que era un obstáculo y que el no haber ido a la escuela era también un obstáculo, pero los viejitos consideraron el trabajo del campo como una escuela, sólo que esos conocimientos no los valora la escuela y ahora yo he tomado conciencia de lo importantes que son.

¿Qué pasó con nuestro hijos por el lado de la escuela? pues se esfuman, están en la ciudad, en México, si es que tuvieron la suerte de alcanzar una carrera o una profesión, pocos son los que vienen. Hace poco discutíamos eso en la Asamblea, aunque tengan sus propiedades pues algunos de aquí pues ahí están en Oaxaca, algunos mandan su cooperación en efectivo, ahora que hubo esto de las lluvias se juntaron para ayudar y algo juntaron. Pero no es lo mismo a que ellos estuvieran aquí como miembros de la comunidad y que retornaran y que pusieran su aportación, sus conocimientos, para que esos conocimientos regresaran aquí.

Porque además, la otra cosa es que aquí los jóvenes que estudian casi no entran en comunalidad

Jorge Acevedo. *El final*, Matías Romero, Oaxaca, 1996.





Jorge Acevedo. *Fiesta privada*, Pasionaria, Pluma Hidalgo, Oaxaca, 2000.

con el pueblo porque nosotros, para mantener las escuelas, tenemos que desempeñar cargos como miembros del comité de padres de familia, nos esforzamos año con año y ahí están estos servicios para nuestros hijos, el problema es que ellos luego se van. Además, aquí el joven que entra a la secundaria ya podría dar servicio como topil, pero en el pueblo existe el acuerdo de que si está estudiando no tienen que dar servicio, en cambio el que no estudia pues ese sí a dar servicio. Así, los que están en la escuela pues se escapan del servicio por el mero hecho de haber estado en la escuela, una vez que terminan se van a Oaxaca y entonces no hubo comunalidad ya entre ellos y su pueblo, o sea, hubo comunalidad como alumno, pero no cumplió cabalmente, no repuso lo que pagó el pueblo para que él alcanzara sus estudios, como quien dice los alcanzó para él sólo. No los alcanzó para una vida comunitaria. Muchos ni se acuerdan de nosotros, otros sí, todavía respetan la comunidad y aunque

están en Oaxaca, México o Estados Unidos, sí se acuerdan; pero muchos ya no y nos dicen “pues para eso estudié, para no seguir ahí”.

Por todas estas imposiciones es que han habido luchas por la defensa de la tierra, el idioma, la cultura. Ha habido organización para resolver nuestras necesidades básicas como escuela, agua, obras sociales como caminos, todo esto siempre se hizo colectivamente, mediante el tequio, gracias a nuestra comunalidad.

4. LOS JÓVENES DE FRENTE A LA COMUNALIDAD

Estas luchas que hemos dado han ayudado mucho y sí hay un cambio, mejoró muchísimo. Aunque muchas cosas no se han podido lograr como quisieramos, no podemos perder la fe, tenemos que ser siempre gente que esté en lucha, no podemos desmayarnos. Hoy el cacicazgo priísta no es tan descarado

como antes, la escuela tampoco ya puede menospreciar nuestra lengua tan fácilmente, pero ahora lo que nos está ganando es el dinero, el capital, eso es lo que nos está absorbiendo esto hacia allá y eso da tristeza.

Ya desde entonces me decía mi papá: “El capitalismo nos va a ganar siempre” y ahora lo veo más claro. A veces lo comento con mi señora ¿qué va a pasar con los muchachos? ellos ya con estos adelantos que ofrece el capitalismo pues están siendo absorbidos, al grado de que a veces pensamos que con el tiempo va a desaparecer lo nuestro, así me pongo a pensar. O quién sabe, yo también fui joven, pero vi también otras cosas que esta juventud, me pegué mucho también a lo de ellos, a los mayores de entonces y todavía lo conservamos, pero ahorita ya las necesidades de los jóvenes son otras.

Por ejemplo, ellos piensan que con el dinero se resuelve todo, por eso se van mejor a Estados Unidos, creen que con eso van a resolver la situación más rápido, piensan que va a ser la solución de su vida sin medir consecuencias.

Ellos se quieren ir a la ciudad, por eso las ciudades crecen. Eso me pone a pensar mucho, esas ciudades alrededor de Oaxaca, ahí se concentran nuestros pueblos porque muchos jóvenes conciben que es más bonita la vida de la ciudad, se van y no miden las consecuencias: ahí todo se tiene que pagar, muchas cosas, hay escasez del agua, hay inseguridad, cosas que a mí me ponen a pensar, me preocupa que la juventud está cayendo también en una etapa en que los están ocupando como carne de cañón para el narcotráfico.

5. AGRICULTURA

Uno de los retos más grandes para la comunalidad es el abandono de la agricultura. Aquí en Yalalag la gente que trabaja en el campo ya es gente mayor de edad, ya no hay jóvenes, sólo uno que otro va al campo. La mayoría busca trabajos en la localidad como artesanos, albañiles, vendedores, taxistas, moto taxistas. Así, poco a poco está desapareciendo la agricultura porque todos buscan el comercio, todos quieren que les paguen un salario y el campo no paga. El problema con los otros trabajos es que se van a saturar, todos los trabajos que hacemos aquí se han ido saturando, así ha pasado. Entonces a la edad que

tengo yo, pienso que la solución va a ser el campo, los jóvenes van a tener que sembrar para tener alimentos cuando no tengan trabajo o cuando no tengan becas. Pero ¿cómo atraemos a esos jóvenes? ¿qué les ofrecemos? ¿qué les damos para que se sientan atraídos, para convencerlos de que esta es la alternativa? Si nuestros gobernantes estuvieran comprometidos con el campo, debería ser más fácil ser campesino, nos darían facilidad para ese campo porque nosotros todavía seguimos usando los implementos como el machete, las herramientas que dicen que llegaron hace 500 años con los españoles. Nuestros campos no están industrializados, el Estado debería meter algo de técnica, de tecnología para hacer las cosas más fáciles. Porque si queremos que los muchachos regresen al campo, si queremos que haya una solución, hay que ver la manera de hacer más fácil este trabajo, porque lo que detestan los muchachos es manejar el machete, eso es lo que no saben, lo que les resulta difícil, así como está el terreno, porque para acabarla de amolar pues están muy mal nuestros terrenos, nosotros ya estamos acostumbrados con la coa y el pico y pues ni modo, a meter las manos en la tierra, pero los muchachos no. Yo me pregunto ¿por qué hay tanto avance en otras partes? y en el campo de nosotros, de los indígenas, las cosas siguen igual o peor. Entonces la vía del campo es muy bonita, es la base de nuestra autonomía, pero es muy triste también por la manera en que tenemos que arrancarle un poco de alimentos a la tierra, es muy duro.

Yo pienso que no se puede sostener la comunalidad si perdemos completamente la agricultura. Porque mira, cuando pasa algún imprevisto como las lluvias que nos tocaron el año pasado, vemos que un campesino tiene mayores posibilidades de sobrevivir que un señor que depende de su salario o del comercio. Por ejemplo, yo no tengo ingresos pero tengo maíz, tengo leña, tengo mi terrenito donde sembrar, aunque eso sí, yo soy de los campesinos que viven un poquito mejor, porque la otra cosa es que hay campesinos que no tienen ni un pedazo de tierra y eso sí es un gran problema. Pero si la persona tiene tierra, puede tener maíz, frijol y panela, y con eso sobrevive. El otro día me platicaba un pariente, un señor de 88 años, me decía:

“Con esto que sucedió con las lluvias, ahí se vio la importancia del trabajo de campo, la gente que no siembra no



tenía ni qué comer porque se cerró el camino de una vez, y subió el precio de todo, en cambio el que siembra tiene maíz, tiene su frijol, tiene su panela, y pues puede sobrevivir durante meses, lo que pasa es que hay que tener ganas de trabajar, de ponerle atención al campo.”

Muchos jóvenes lo vieron claro ahora con las lluvias y sí escuché que reflexionaron sobre lo importante que es sembrar, lo que pasa es que esas ideas luego pasan rápido, lo olvidan cuando llegan las despensas, pero también daba pena verlos. Yo por eso le dije a la autoridad que le diera mi despensa a quienes de veras lo necesitan, esa es la comunalidad que debemos tener.

Entonces nosotros pensamos que el cultivo del maíz es la base de la vida comunitaria, es una idea, pero cómo llevarla a los hechos, cómo hacer más fácil el trabajo, más atractivo para los jóvenes, porque es pesadísimo y es lo que vemos que está difícil. Antes esos trabajos se sacaban con pura *gotzona*, con esa comunalidad, pero eso ya se perdió. Dice mi papá que antes se convivía con todos en el campo y resultaba más barato cultivar el maíz echándole la mano toda la fami-

lia, la esposa, el esposo, los hijos, todos. El problema es que después apareció el dinero, apareció el comercio y pues empezaron a usar peones, mozos. Entonces resultó costoso, por eso es que también los jóvenes le tienen miedo al campo, porque cuesta mucho dinero y no siempre se consiguen personas que te ayuden.

Como muchos paisanos empezaron a mandar dólares pues subieron el precio del terreno, el precio de los salarios. ellos empezaron a ocupar muchos albañiles, antes aquí se pagaban cincuenta pesos por jornal, pero ellos decían “págale 80”, sólo que los que vivíamos acá pues no podíamos competir con ellos, estaba difícil. Entonces la gente aquí se acostumbró a ganar bien, mejor que en la ciudad de Oaxaca. Por eso el otro día me decía mi compadre: “Antes, cuando vendíamos el excedente de nuestro maíz, podíamos vender una arroba de ese maíz y con ese dinero sacábamos para pagar dos jornales. O sea, en ese tiempo vendíamos la arroba de maíz y pagábamos dos jornales, y ahorita tenemos que vender dos arrobas de nuestro alimento para pagar un solo jornal”. Aquí necesitamos un matemático para que nos diga qué pasó, cómo subió eso, por eso dicen “no, mejor ya no



siembres”. Además, ya no hay casi personas que quieran hacer el trabajo, aunque les pagues más, porque es justo también que ellos busquen ganar un poco más, tienen derecho a buscar el trabajo justo. Entonces estamos entre esas cosas.

Porque a mis nietos pues ya no les parece mucho venirme a ayudar al campo, mejor quieren manejar un coche, quisieran tener un coche, una camioneta, pero les digo “ponle que conseguimos el coche, pero de dónde vamos a conseguir los clientes”. Todos los jóvenes quieren un coche, o un negocio, por aquí todos están vendiendo de todo, que hamburguesas, tacos al pastor, pollos a la leña, hasta hay servicio a domicilio como en la ciudad, el problema es que hay momento en que la gente no tiene dinero para comprar, de dónde vamos a sacar el dinero porque el dinero es el que se impone para que vivan más cómodamente.

Entonces, el reto es cómo atraer a los jóvenes, porque ellos tienen derecho a decirnos “no, permíteme, yo como mejor que ustedes, porque ustedes que trabajan en el campo no comen bien, es la mera verdad, no se come bien, les faltan otras cosas, sí llenan el estómago pero no comen bien”. Yo pienso que el campo sí asegura un alimento nutritivo, el maíz, el frijol, la panela, pero quizá eso es una manera muy personal mía de pensar eso y mucha gente dice “no, le falta”. Antes los viejitos quedaban satisfechos nomás con

tortilla con sal y podían aguantar mucho, pero ahora entre los jóvenes se extiende una gran expectativa, nacen otras esperanzas de comer diferente, pero no hay que dejar la tierra.

El maíz es básico, es lo más sustancioso para nosotros pero hay que combinarlo para sacar lo de los gastos. El maíz no lo podemos competir con los centros de allá del norte, pero sí se puede combinar con otros cultivos, frijol, chile y esos productos que tienen mejor salida. Necesitamos volver al chile, es lo que antes defendió nuestra economía, es lo que nos hizo florecer en una época, el chile devolvía la inversión, a veces hasta sacabas regalado lo de la inversión del maíz, eso fue lo que me ayudó mucho a mí cuando fui joven, el problema es que luego apareció la plaga.

Entonces, ya para concluir lo que me gustaría decir es que sí estamos en riesgo, está en riesgo la comunalidad pero tenemos también una gran esperanza: el campo, y de veras solamente así, trabajando el campo y teniendo alimentos es lo que nos va a dar seguridad y autonomía. Porque el empleo en cambio no nos va a dar eso. Además un empleo no lo van a encontrar todos, jamás será posible que todos tengan trabajo, por eso ahorita rechazan a muchos en las escuelas. La gente se va a ir dando cuenta que el futuro ya no está en la ciudad, sino en el campo. Como sucedió una ocasión con una viejita a la que le decían “Señora, por qué no se va a Oaxaca si sus hijos viven cómodamente allá, si nosotros tuviéramos esos hijos ya nos hubiéramos ido allá, qué casa tan bonita tienen sus hijos en Oaxaca” y la viejita respondió:

“Sí, la mera verdad mis hijos estudiaron y trabajan tan bonito ahí, tienen una casa que parece templo, todo está muy bonito pero yo no siento seguridad cuando estoy allá, en esas casas tan vacías, ahí sólo me voy a sentar, puedo comer lo que quiera, pero no me siento segura, porque a mí me enseñaron a tener mis alimentos propios, mi maíz, mi frijol, mi panela, eso es lo que puedo tener aquí en Yalalag, y por eso aquí es donde siento la seguridad, no allá, por más que brille esta casa.” **CS**

LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA COMUNALIDAD

JUANA VÁSQUEZ VÁSQUEZ

Originaria del municipio de Yalalag, Oaxaca. Habla las lenguas zapoteco, mixe, español e inglés. Estudió la licenciatura de Trabajo Social en la UNAM, hizo también estudios de medicina en la misma institución y desde hace varios años se dedica a la traducción e interpretación de códigos zapotecas. Fue asesora del EZLN durante el Diálogo de San Andrés, es miembro fundador del Taller de la Lengua y la Cultura Zapoteca *Uken Ke Uken*; ha cubierto diversos cargos en su pueblo, actualmente se desempeña como Regidora de Educación. xllebe@yahoo.com.mx

La comunalidad es un tema muy relevante en la vida de nuestros pueblos porque entre nosotros todo gira en torno a la vida comunal; todo, empezando por la madre tierra, la cual es la que nos hace vivir en comunidad porque si no fuera por la madre tierra el espíritu comunitario no sería nada. Además de la madre tierra nuestra comunalidad se expresa en nuestras instituciones comunitarias y prácticas organizativas, lenguas, religiosidad, festividades, etcétera.

El papel de la participación de la mujer en la vida comunal es un tema sumamente importante que, sin embargo, en algunas comunidades indígenas no siempre se aborda como un punto fundamental de reflexión. Me gustaría reflexionar sobre cuál ha sido el papel que ha desempeñado la mujer en cuatro instituciones centrales para la comunalidad: La Asamblea Comunitaria, el Sistema de Cargos, la Ayuda Mutua y la Tradición Agrícola.

1. LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN LA ASAMBLEA COMUNITARIA

Si bien hay comunidades en donde la participación de la mujer en la vida comunal no siempre se abor-

da como un punto fundamental de reflexión, también hay comunidades donde encontramos avances importantes, como es el caso de Yalalag, donde la mujer ya participa y ya opina en las Asambleas, con esta participación las mujeres han ido venciendo el miedo a las críticas. Aun así, falta mucho camino por andar, por ejemplo, falta que las mujeres participemos en aportar propuestas, falta también que seamos capaces de analizar nuestra realidad y de reflexionar profundamente sobre el valor que tiene nuestra participación en las Asambleas Comunitarias, sobre todo cuando se trata de aspectos que conciernen a nuestra cultura, educación o salud, ahí la mujer puede jugar un papel sumamente importante. Por eso, no basta que nos concretemos en asistir a la Asamblea y señalar errores, tenemos que aportar propuestas porque en algunas comunidades aunque la mujer asista a las Asambleas todavía permanece callada. Algunas veces pareciera que la mujer va a las Asambleas para no pagar una multa y eso no debe ser así, tenemos que ir a las Asambleas pensando en cómo podemos contribuir para mejorar las condiciones de vida de nuestra comunidad.

La Asamblea Comunitaria debe ser un espacio para que mu-

jeros y hombres puedan perder el miedo de hablar, porque hay que decir que no todos los hombres opinan en las Asambleas, hay algunos que también permanecen callados. Por eso tenemos que tener más claridad sobre cómo tiene que ser nuestra participación en las Asambleas Comunitarias.

También existen pueblos en los que sí se niega completamente la participación de la mujer, en esos casos, pienso que en la medida que la mujer o las niñas se vayan preparando en la escuela primaria, la secundaria y el bachillerato, puede haber más conciencia acerca de su participación en las Asambleas o en cualquier otro espacio comunitario. En el momento que la mujer se prepara y se libera también se libera el hombre, esto es posible a medida que la mujer reafirme su identidad y haga valer su voz y su palabra sin temor a las críticas.

Muchas veces nosotras mismas como mujeres denigramos nuestra participación porque, por ejemplo, cuando un hombre no nos cae bien o no nos gusta lo que dijo en la Asamblea le decimos “pareces mujer” y eso no está bien, ese tipo de actitudes tenemos que ir las erradicando entre nosotras, esas actitudes de rebajar a la mujer ante cualquier cosa, porque tenemos que entender que tanto vale una mujer como un hombre y que tenemos los mismos derechos y obligaciones: hombres y mujeres tenemos corazón y pensamiento como seres humanos.

Entonces no es porque se nace hombre o se nace mujer que no somos iguales, porque si hay hombres que son tímidos es porque nacieron tímidos, y si hay hombres inteligentes es porque nacieron inteligentes. Si hay hombres que son muy concientes de la situación de su pueblo es porque así fueron educados, igual pasa en el caso de las mujeres, hay mujeres muy inteligentes, muy capaces en todo, no por el hecho de ser mujer vamos a decir que no podemos pensar, que somos ignorantes porque no hablamos el español, este tipo de cosas tenemos que desterrarlas de nuestras organizaciones, tenemos que aprender a no minimizarlos. Tenemos que combatir las expresiones de los hombres y de nosotras mismas cuando se trata de hacer menos nuestra participación, sobre todo cuando los hombres dicen: “hablas como mujer” y también nosotras repetimos esta expresión, “y eso que somos mujeres”. Entonces se tienen que ir eliminando estas actitudes machistas. Porque a medida que las mujeres vayamos ocupando nuestro lu-

gar pues también nuestra participación en las Asambleas va a ser más relevante.

Pues eso es lo que yo he visto en las diferentes reuniones tanto en Yalalag como en otras comunidades donde la participación de la mujer ya empieza a darse, pero es lamentable donde todavía no se permite la participación de la mujer. Pero eso se va a conquistar en la medida que las mujeres también se vayan preparando y los hombres tomen conciencia de la importancia de la participación de la mujer en los ámbitos de la vida comunal. A la mujer en tanto creadora y reproductora de la cultura de nuestros pueblos no se le debe negar el derecho a participar en las asambleas comunitarias, porque tiene la enorme tarea de seguir alimentando la comunalidad.

2. LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN EL SISTEMA DE CARGOS

¿Cómo ha sido la participación de la mujer en el sistema de cargos? En algunos lugares, por ejemplo en el caso concreto de Yalalag, sí han habido mujeres que han ocupado diferentes cargos. Esto comenzó a partir de la década de los ochentas, en ese momento empezaron los hombres a integrar a mujeres jóvenes en la secretaría municipal, se trataba primero de cargos honoríficos, pero luego en los años sucesivos esto fue avanzando más y se ha llegado a nombrar hasta Regidoras de Hacienda. Por ejemplo, en Yalalag en este año nuevamente se volvió a retomar la participación de la mujer, va a haber una Tesorera en el Ayuntamiento de Yalalag y una mujer como Suplente del Regidor de Educación, pienso que en el futuro cada vez más se va a elegir a las mujeres para cargos mayores en el cabildo. La mujer está sobresaliendo y esto está relacionado con cómo la mujer también empieza a hablar en las Asambleas donde se da a conocer y entonces tiene que ir asumiendo sus cargos.

Considero que estos avances se van a ir dando cada vez más, a medida que haya más mujeres preparadas. En Yalalag ya hay secundaria, ya hay bachillerato y esto nos va a permitir que la mujer dentro de la comunidad se prepare mejor y vaya participando, pero como decía, tiene que haber en todos mucha conciencia del valor de la participación de la mujer, porque de nada sirve que ya terminó el bachillerato si no tiene conciencia del valor que puede jugar

dentro de la comunidad desempeñando cargos, participando en la Asamblea. Pienso que es así como se van conquistando los espacios que le corresponden a la mujer y cómo vamos a ir haciendo valer nuestros derechos también.

Cuando una mujer asume un cargo efectivamente va implicar más trabajo para ella, pero de hecho cuando el esposo tiene un cargo la mujer tiene que asumir casi un 60%, o más, de los trabajos que deja el compañero de hacer cuando cumple con un servicio, entonces yo creo que esto también es una cosa que tenemos que ir viendo, irlo tratando en la Asamblea. Se tiene que analizar cómo se va a resolver la carga de trabajo dentro de la pareja cuando las mujeres asumen un cargo, porque si una pareja tienen una mujer que es capaz de asumir un cargo, entonces el compañero puede dejar de hacer su cargo y que su esposa asuma ese servicio dada su capacidad para guiar la vida de la comunidad. En estos casos es importante que el compañero esté conciente de que la tienen que ayudar, así como ella lo ayudó cuando él desempeñó un cargo. Por eso se necesita que haya mucha conciencia en la pareja en este tipo de participación porque no basta que haya conciencia en la comunidad, se necesita también conciencia en la pareja. Esto no se va a dar fácilmente, hay todavía muchos aspectos que tenemos que seguir analizando y mejorando para que se pueda dar una verdadera participación de la mujer en el proceso político.

Por ejemplo, se tiene que promover la organización de las mujeres en varios aspectos y que los hombres no se opongan a ello. Actualmente las mujeres participan en los Comités de Oportunidades y en este caso el marido no protesta porque hay dinero de por medio, pero no sólo en esos comités debe participar, la mujer es capaz de contribuir en todos los ámbitos de la comunidad, en lo político, cultural, social, educativo, etc. Muchas veces somos nosotras mismas las que no ayudamos a impulsar nuestra participación por temor a las críticas de otros.

Además de participar, las mujeres tenemos la obligación de educar a los hijos sobre los valores de la vida comunal y la igualdad entre hombres y mujeres, porque hay padres de familia que piensan que porque su hijo está estudiando no debe ayudar en los trabajos del hogar y del campo. A veces en las pláticas que tengo con las compañeras, ellas se quejan y dicen “mi hijo es borracho, es muy flojo”, entonces les digo

“¿qué pasó? ¿en qué fallaron?”, porque a los niños hay que educarlos desde pequeños, hay que decirles “ustedes pueden hacer tortillas, pueden lavar los trastes, lavar su ropa, y la mujer puede agarrar el machete para ir a traer leña, eso no es cuestión del sexo”. Porque como decía, si alguien nace inteligente y esto se alimenta en la familia, esa persona va a destacar sin importar si es hombre o mujer.

Muchas veces se dice que las prácticas de usos y costumbres son las culpables de que la mujer no participe y eso no es cierto porque hay muchas comunidades indígenas en las que sí hay participación de las mujeres, por eso es algo que nada tiene que ver con los “usos y costumbres”. Además, también en las sociedades supuestamente civilizada vemos que las mujeres enfrentan problemas para su participación, para ser reconocidas, para tener todos sus derechos, o sea que no es algo propio de nuestros pueblos, sino que es algo general, es una lucha de todas las mujeres. Además, hay que considerar que también hay una diferencia entre lo que quieren conquistar las mujeres indígenas y lo que quieren las mujeres de la ciudad.

3. LA PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN LAS PRÁCTICAS DE AYUDA MUTUA

Una cosa muy importante en la vida de las comunidades es la ayuda mutua, porque antes de que se usara el dinero pues todo era ayuda mutua, *gotzona* le llamamos nosotros, es decir, yo trabajo en lo tuyo y luego cuando a mí me toca pues tú vienes a mi trabajo. Una de las cosas bonitas que a mí me gusta mucho es cuando, por ejemplo, vamos a ayudar en el trabajo de algún amigo o familiar y estamos apoyando de siete de la mañana a dos de la tarde, pero cuando esa persona nos corresponde en nuestro trabajo puede pasar que todo se termine a las once de la mañana en vez de a las dos de la tarde, pero nosotros no vamos reclamar: “Oye por qué no completaste la hora que te trabajé yo en lo tuyo”, ahí no se dice eso, esa es la verdadera ayuda mutua entre hermanos, entre compañeros, eso es la vida comunitaria, no se cuantifica el tiempo que inviertes para ayudar a tu compañero.

La ayuda mutua también está presente con las bandas de música, por ejemplo, si hay una festividad en la que se necesiten otras bandas para tocar, entonces lo que se hace es pedir la banda de otro pueblo,



y cuando este pueblo necesita una banda pues nosotros le correspondemos yendo a tocar. Pero en este intercambio nunca se ve el número de personal que integra la banda o la capacidad, lo importante es que vengan a convivir en la fiesta, pueden corresponder con una banda con más elementos o con menos, lo significativo es haber convivido con ese pueblo. De igual manera cuando se trata de la producción del maíz, alimento que es la vida de nuestros pueblos, la convivencia comienza desde cuando se empieza a preparar la tierra, cuando se empieza a cultivarla, como todo es en común, “yo te ayudo, luego tú me ayudas”, luego vas a ayudar en la cosecha y en la cosecha igual te ayudan a ti.

En todos estos aspectos la participación de la mujer es muy importante para hacer vivir estas tradiciones de los pueblos, de la convivencia, porque alrededor de todas estas prácticas gira la comunalidad, no se puede pensar que es de manera aislada.

Existe un riesgo terrible de lo que puede pasar con todo esto de los servicios comunitarios y el tequio, porque la mentalidad de algunos jóvenes es que ahora todo servidor tenga un salario porque ellos dicen que no es posible vivir sin salario. Pero antes no era así porque todo mundo producía su alimento, producía su maíz, tenía su maíz asegurado, por eso cuando se elegía a la persona que iba a ser autoridad municipal, lo que nosotros llamamos *Xuz xinha yell* –Padre y Madre del pueblo– pues antes se tenía que ver si la persona tiene maíz, si tiene frijoles, es decir, si es una persona solvente en sus alimentos para que pueda dedicarse un año al servicio de la comunidad.

Todos sabemos que el trabajo comunal nos hermana, por lo tanto, el tequio y la *gotzona* son un

alimento espiritual. En algunos pueblos las mujeres solteras son las que se encargan de llevar agua o comida a los que están dando tequio, en muchos otros pueblos la práctica del tequio es muy fuerte.

4. LA PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN LA TRADICIÓN AGRÍCOLA

La mujer es la que se va a encargar de conservar la semilla para el siguiente ciclo agrícola y ahí tienen muy en cuenta lo que dicen los abuelos de cuidar la semilla, ellos dicen “no deben comer la semilla, porque si comen la semilla se acaba todo”, entonces recomiendan mucho velar por la semilla de maíz. Al involucrarnos en el trabajo agrícola nos damos cuenta que en torno al cultivo del maíz se conserva la tradición religiosa, la lengua, la cultura de un pueblo, es el valor de la vida comunal.

Yo pienso que en gran medida en las manos de la mujer está el seguir alimentando la vida comunitaria, las abuelas decían que desde que amamantas al hijo se le va diciendo cuál es su papel en la comunidad, qué es lo que va a hacer en la vida, entonces se le dice “tú, cuando seas hombre grande, tú vas a servir a tu comunidad, tú vas servir, vamos a tener maíz, vamos a tener frijol, vas a ir a la escuela”. Eso sí, siempre con la idea de que no tienen que aislarse de lo que van a aprender de la escuela con lo que pueden hacer en el campo, aquí radica la importancia de la tierra, por eso decimos “madre tierra”. CS

COMPARTENCIA AUDIOVISUAL

LUNA MARÁN

Originaria de la comunidad de Guelatao de Juárez, Oaxaca. Fotógrafa y cineasta. Licenciada en Artes Audiovisuales por la U. de G. Entre sus producciones destaca los cortometrajes *Mare*, *Nocturnos* y *Me parezco tanto a ti*. Actualmente vive en el estado de Oaxaca y coordina el *Campamento Audiovisual Itinerante* y *Aquí cine*, proyectos de formación y exhibición cinematográfica en comunidades de La Cooperativa Audiovisual. www.lunamaran.blogspot.mx

Hemos iniciado un proyecto donde amantes de las imágenes en movimiento queremos compartir con otros amantes de otros lugares, otras imágenes, pero sobre todo hacer que las imágenes que nos habitan puedan ser vistas por otros ojos más allá de los nuestros.

La cooperativa audiovisual es un proyecto integral de formación, exhibición, promoción, desarrollo y producción audiovisual inspirado en la comunalidad. Partiendo de que el cine como arte es una herramienta poderosa en la creación de nuestro imaginario colectivo. Y que como arte no individual es fruto del tejido de muchos talentos, sean presentes o paralelos.

Lo que somos es representado en la pantalla, si al vernos frente a ella no nos reconocemos comienza un largo camino de contradicciones y caminos que no regresan a casa.

Por ello hemos iniciado durante el 2012 dos proyectos:

1) CAMPAMENTO AUDIOVISUAL ITINERANTE (CAI)

Hace más de una año y medio que nos reunimos varios amigos en Guadalajara, platicábamos sobre lo que pensábamos hacer después de concluir la carrera, la típica

pregunta ¿y ahora qué hacemos?, contábamos anécdotas sobre los maestros, sobre cómo había sido nuestro proceso de aprendizaje, ¿cómo habíamos llegado ahí?, lo que nos gustó y lo que no, creo que nos quejábamos mucho, queríamos más y de otras formas y entre todo eso surgió la idea de trabajar en la formación audiovisual.

Necesitamos espacios donde podamos encontrarnos, compartir saberes y producir historias, un espacio para los que deseamos comunicarnos con imágenes en movimiento y para los que necesitan contar historias, sus historias. El cine es una herramienta poderosa en la construcción de nuestro imaginario colectivo, lo que somos es representado en la pantalla, construye nuestros recuerdos y nos hace soñar el futuro.

La tecnológica nos permite ahora, más que antes, tener acceso a las herramientas que nos permiten contar historias en imágenes en movimiento. Tener claro lo que se cuenta y la forma en la que se cuenta se vuelve cada vez más imprescindible. El CAI cree en la importancia de contar las historias propias, las historias nos rodean, nos habitan, nos persiguen y están ahí.

Pertenecer a una comunidad y responder a ella es un privilegio

único. Desde nuestras comunidades tenemos mucho que contar y hay talento para hacerlo. El CAI inició una tarde de julio donde el Sol y Doña Ofelia nos acompañaron dando gracias a la tierra y pidiendo por la buena aventura del CAI. Durante tres semanas trabajamos alrededor de 50 apasionados de las imágenes en movimiento, provenientes de más de 20 lugares distintos, hablantes del zapoteco, mixe y español.

El programa del Campamento se planteó desde tres ejes: la comunalidad, el cine como arte y el reconocimiento del universo creativo del participante en talleres de producción audiovisual, conferencias donde se plantearon las distintas realidades del audiovisual y una muestra de cine contemporáneo. La dinámica la instaló la asamblea de participantes, los diversos maestros invitados dieron un panorama del cine desde la pequeña industria mexicana, el trabajo independiente y la labor desde las comunidades indígenas. Se trabajó intensamente, imagen tras imagen.

El CAI fue posible gracias al apoyo de cineastas y productoras como Manovuelta, OaxacaCine, Ojo de Agua Comunicaciones, Ajeno Cine, Pimienta Films, y de personas independientes como los actores Noé

Hernández, Mónica del Carmen y los cineastas Bruno Varela y Elena Pardo, así como al Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, el Municipio de Guelatao de Juárez y la Secretaría de las Culturas del estado de Oaxaca.

El CAI cree en la posibilidad de crear procesos de formación integrales que surjan desde la realidad de los jóvenes y que se vean enriquecidos por una diversidad de experiencias que existen a nivel local, nacional e internacional. En el CAI el conocimiento se construye entre todos, conscientes de que la diversidad alimenta nuestra imaginación.

El CAI se desarrolla en una comunidad y en relación a ella, durante los 21 días que duró el campamento todas las noches se proyectaron películas para toda la comunidad, la comunidad participó dentro de la realización de los cortometrajes así como pudieron ser partícipes de la prueba de transmisión de televisión por canal 6 CAI TV.

Se piensa que hacer ficción es más difícil y nosotros creemos que no, que la dificultad radica en saber cuál historia queremos contar y de qué forma la queremos contar, sea ficción, documental, experimental o animación. El CAI busca desarrollar historias que



Foto proporcionada por la autora.

Fotos proporcionadas por la autora.



nazcan desde la necesidad honesta y auténtica de cada realizador en cualquiera que sea nuestro idioma y en la forma que deseemos.

Al final, bajo la lluvia, se bailó con la comunidad con tamales, atole de guayaba y música de la banda *Byt band* después de haber logrado cristalizar el trabajo de tres semanas en 4 cortometrajes de ficción, 4 historias sonoras, 4 horas de transmisión en vivo, muchas risas, sueños, amores y, sobre todo, confirmar que existe la necesidad de crear espacios de formación, encuentro, producción y desarrollo de proyectos audiovisuales y que se puede realizar desde nuestras comunidades, pensando en producir desde nosotros y para el mundo.

2) AQUÍ CINE. CINES COMUNITARIOS

Ver cine es una actividad de disfrute colectivo, el platicar la película, discutirla, rememorarla o despedazarla construye la vivencia cinematográfica. En nuestras comunidades se tiene todo para poder crear espacios de exhibición cinematográfica, los equipos cada vez son más accesibles así como la diversidad de películas, sólo se necesita pasión por compartir el cine y un poco de tequilo para hacerlo posible.

Es por eso que decidimos iniciar con un proyecto que comenzó en el 2012 como una *muestra de cine* que visitó más de siete comunidades de la Sierra Norte, Valles Centrales e Istmo con una selección de lo mejor del cine mexicano contemporáneo, con películas como *Silvestre Pantaleón* del realizador Roberto Olivares; *Norteados* de Rigoberto Perezcano y los mejores cortometrajes de 2012, la animación *Prita Noir* de Sofía Carrillo, la ficción

Mari Pepa de Samuel Kishi y el documental *Yuban* de Yassib Álvarez.

Para el 2013 *Aquí Cine* se convierte en una plataforma de apoyo para la creación o consolidación de espacios de exhibición en comunidades, que funciona con el apoyo de la comunidad, cinéfilos e instituciones de distribución y exhibición de cine como Ambulante A.C., Oaxaca Cine A.C. y el apoyo del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.

Se iniciará un programa de capacitación para jóvenes cinéfilos comunitarios que decidan prepararse para aprender a gestionar, organizar, promocionar y realizar su cine comunitario. La comunidad proporcionará el espacio para llevar a cabo las funciones. *Aquí Cine* apoyará facilitando formación, asesoría y programación. Nuestro objetivo es poder apoyar la creación autónoma de cines comunitarios, donde los propios cinéfilos puedan decidir qué quieren ver y desarrollar una sensibilidad que les permita compartir la cultura cinematográfica a su comunidad.

El cine cada día ocupa un lugar más fuerte en nuestras vidas, es una ventana a otros mundos, es la posibilidad de reflejarse, de repensarse y de descubrir lo desconocido.

La Cooperativa Audiovisual es una iniciativa de jóvenes cineastas que creemos en la compartencia del saber y de la pasión por la imagen en movimiento para construir nuestras imágenes, nuestras historias, porque al caer la noche todos queremos escuchar y ver una historia que nos refleje, que nos emocione y nos permita repensar nuestra existencia ya sea en la pantalla grande, chica, en el monitor de nuestra computadora o del celular. Compartir cine es una gozona, es fiesta. 



Jorge Acevedo. *Autorretrato*, Costa de Oaxaca, 2002.

LA FOTOGRAFÍA COMO ACONTECIMIENTO. JORGE ACEVEDO Y SU OFICIO FRAGUADO DE TIEMPO Y LUZ

ABRAHAM NAHÓN

Estudiante del doctorado de sociología en la BUAP, enfocado en la temática de Arte, Cultura y Sociedad. Desde el año 2000 ha trabajado en CIESAS - Pacífico Sur en proyectos de investigación antropológica. Ha sido profesor en el Instituto de Investigaciones en Humanidades de la UABJO, UPN, IESO y UNIVAS. Coordinación y coautoría en los libros de fotografía y ensayo: *AFRO, África-Cuba-México* (2011) y *Fotografía contemporánea en Oaxaca* (2012).
abraham.nahon@gmail.com

La fotografía documental y periodística trabaja con una materia explosiva y compleja: la realidad. Una realidad emanada de diversas etapas históricas y de procesos socioeconómicos y políticos que han ido configurando sus rostros más visibles. Pero también una realidad tergiversada y aparentemente objetivada por una maquinaria de fantasías estandarizadas, de mitos fetichizados y de estereotipos producidos por lo que Adorno y Horkheimer (1988) analizan extensamente en su obra y conceptualizan de manera precisa como Industria Cultural.

Ante esa realidad mediática –febril promotora de la homogenización– la fotografía documental y periodística por momentos ha funcionado como su gran demoledora, aunque en la paradoja surgida por sus propias contradicciones, a la vez es constructora de una nueva realidad o para ser más puntuales, de una distinta interpretación de esa realidad según la experiencia y la obra de cada autor.

Por fortuna, la aspiración desafiante de la fotografía ha sido muchas veces lograda, al penetrar en la espesura de los intereses mediáticos y arrojarnos a los ojos imágenes crudas, dolorosas y/o expresivas de una realidad que el fotógrafo elige y construye para develarnos escenas contundentes que nuestros ojos no han querido o no han podido ver. Así ha sido el trabajo de Jorge Acevedo Mendoza y de muchos otros fotógrafos que a nivel nacional han desplegado las potencialidades de la fotografía al convertirla en un escalpelo, una denuncia, una metáfora o una instantánea radiografía social que se opone a la imagen totalizante de la llamada globalización, al combatir desde diversos enfoques y perspectivas las visiones dominantes.

Para entender cabalmente estos procesos debemos sumergirnos en las diversas genealogías de la fotografía en nuestro país y en las subjetividades de sus creadores. Rescatar y escribir la historia de la fotografía de cada provincia y ciudad, revalorando las microhistorias y visiones periféricas que han construido y siguen enriqueciendo la cultura visual en nuestro país.

Por ello es importante resaltar la experiencia y aportación de Jorge Acevedo Mendoza a la fotografía nacional y, especialmente, a la fotografía en Oaxaca. Se debe hacer un ejercicio imaginativo para tratar de entender, más allá de la efervescencia cultural y juvenil que palpita actualmente en la ciudad, las limitaciones y las condiciones en que se desarrollaba el oficio fotográfico hace más de 25 años, cuando incluso



no existía su más destacado impulsor en la entidad: el Centro Fotográfico Manuel Álvarez Bravo.

El temblor de 1985 fracturó a la ciudad de México y evidenció la negligencia e incapacidad gubernamental para afrontar este tipo de desastres, lo que provocó un gran movimiento de solidaridad y organización civil y, de manera institucional, la promoción de programas de descentralización. Jorge Acevedo, como trabajador del INAH desde 1972, se acoge a estos programas y se viene a vivir a Oaxaca en 1986.

Inicia su travesía fotográfica en la ciudad de México desde 1969, a la edad de 20 años. La cámara de cine de su abuelo que encontró casualmente en su adolescencia cambió totalmente su destino y lo condujo a la fotografía. Pero lo que lo marcó más profundamente fue la experiencia de los movimientos estudiantiles de 1968, quedando fascinado por los nuevos lenguajes estéticos y documentales que desplegaban las imágenes en esas épocas de intensa participación política, ruptura y reinención. Como apuntaba Monsiváis (2012), “socialmente se requerirá la explosión del 68 para confiar en la evidencia fotográfica(...). Se comprueba lo dicho por Sontag: ‘sin una visión política, las fotografías de los mataderos de la historia serán muy probablemente resentidas como simples, irreales o desmoralizadoras’”.

Con unos amigos, Jorge Acevedo forma un cuarto oscuro para iniciarse en la alquimia de la plata y gelatina y más adelante logra publicar su trabajo como fotoperiodista en diversos medios nacionales. Incluso participa en algún momento con el Grupo

Mira, vinculándose a diversos movimientos sociales, políticos y artísticos en la década de los 70 y 80. Participa en el grupo llamado Fotógrafos Independientes, cuyo propósito central era difundir la fotografía en espacios públicos, buscando una difusión masiva y popular. La Galería Taller de Fotografía, de la Escuela de Diseño y Artesanías (EDA, situada en el espacio que actualmente ocupa la Ciudadela que da cobijo al Centro de la Imagen) fundada en 1977 por el fotógrafo Rubén Cárdenas Paz (Rubén Pax), exhibió en su inauguración el trabajo de Jorge Acevedo, Alicia Ahumada, Pedro Hiriart, Adolfo Patiño, entre otros jóvenes fotógrafos. Algunos fotógrafos relevantes que habían participado con este grupo en algunas exposiciones ambulantes en plazas y avenidas públicas, se sumaron a esta diversa exhibición, entre ellos: Enrique Bostelmann, Aníbal Angulo, Nacho López, Héctor García y Paulina Lavista (Morales, 2011). La Galería Taller de Fotografía se convirtió en un espacio vital de promoción y difusión de la cultura fotográfica donde pudieron compartir miradas y visiones los maestros de la fotografía con las generaciones emergentes, de la cual formaba parte Jorge Acevedo.

También participó en el Primer y Segundo Coloquio Latinoamericano de Fotografía celebrados en 1978 y 1981, respectivamente, así como en las Bienales del Instituto Nacional de Bellas Artes en 1980 y 1982, recibiendo mención honorífica en 1980 y en la Bienal de 1992 recibe el Premio Sotero Constantino, por el documento fotográfico realizado en la cárcel de Ixcotel, Oaxaca. Estudió en el Centro Universita-



rio de Estudios Cinematográficos (CUEC) de 1976 a 1981, mientras trabajaba como fotógrafo en el INAH. Comenta que lo que más recuerda con satisfacción es “la experiencia en algunos museos comunitarios de la entidad, donde se convocó a las personas de la comunidad a integrar la fototeca con la historia del pueblo, de esa manera se reunió un material valioso para la memoria colectiva”. Precisamente en este número de *Cuadernos del Sur*, en la tercera de forros que destinamos para una fotografía histórica sobre Oaxaca, publicamos una excelente imagen de un negativo que rescatamos del archivo de Jorge Acevedo y que pertenece a un fotógrafo anónimo en los años en que conjuntaban estos acervos colectivos.

Al llegar a Oaxaca, Acevedo viajó por diversas comunidades llevando siempre dos cámaras consigo. La que registraba hallazgos arqueológicos para el INAH y la que lo ayudaba a documentar los hallazgos cotidianos tomados a través de sus propias exploraciones y búsquedas estéticas. Aunque su trabajo fotoperiodístico vinculado a los movimientos sociales le permitió publicar en diversos medios, así como el libro *Memoria Fotográfica del Movimiento Popular en México 1970-1983*, considera que sus mejores fotografías son de la vida cotidiana. Fotos que “encuentra” en la calle y que brotan de repente, como si todo se tratara de la búsqueda de ese *acontecimiento*. Nutriendo el imaginario sobre las comunidades y desmitificando esa limitada mirada folclórica y gueguetzeana que por desgracia aún es promovida en la entidad.

Por ello, su tránsito de la ciudad de México a Oaxaca le permitió construir una mirada distinta que fue formando pacientemente en sus viajes y acercamientos a la complejidad de las comunidades de Oaxaca, realizando carpetas fotográficas en comunidades de la región del Istmo, Valles Centrales, Mixteca y Costa, principalmente.

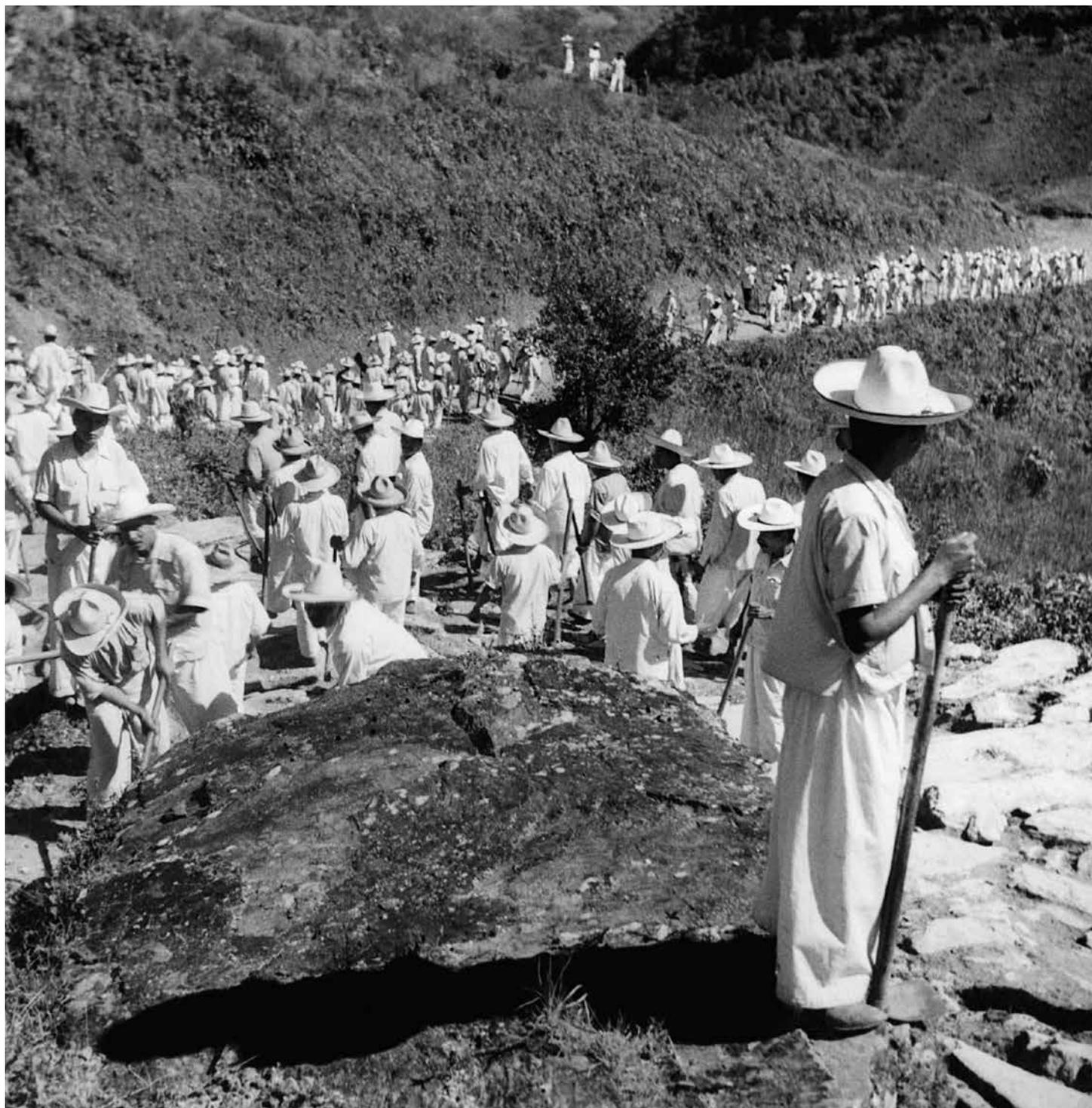
Jorge Acevedo formó parte del colectivo Luz 96, junto con los fotógrafos Cecilia Salcedo, Jesús Márquez y Vittorio D’Onofri. Este grupo de amigos se sumaría al artista y mecenas Francisco Toledo para fundar en 1996 el Centro Fotográfico Manuel Álvarez Bravo. En los inicios de este proyecto también se incorporarían los fotógrafos Juan Carlos Reyes, Domingo Valdivieso, Alejandro Echeverría, entre otros.

Actualmente, Jorge Acevedo se muestra escéptico ante la masividad de las cámaras digitales, no porque dude de sus posibilidades técnicas y creativas, sino porque considera que el oficio fotográfico requiere de un tiempo y de una reflexión de la mirada que se obtenía a través los procesos ahora llamados “tradicionales”. Para él, el trabajo en el cuarto oscuro y las posibilidades de impresión en plata y gelatina dan como resultado una experiencia en el oficio y una calidad de impresión difíciles de igualar. Por ello sigue trabajando sólo fotografía análoga, dando talleres para tratar de mostrar a la nuevas generaciones que el frenesí de lo digital requiere de un tiempo creativo y de la reflexión que otorga generosamente el oficio fotográfico “tradicional”. **CS**

Gran parte de la información obtenida para este artículo, se obtuvo en las entrevistas realizadas por el autor al fotógrafo Jorge Acevedo Mendoza en abril y mayo de 2013.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1988), *Dialéctica del iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Monsiváis, Carlos (2012), *Maravillas que son, sombras que fueron. La fotografía en México*. Museo del Estanquillo-Ediciones Era, México, D.F.
- Morales Carrillo, Alfonso, 2011. “Rubén Pax, exposición de exposiciones” en Revista *Luna Córnea* núm. 33, Viaje al Centro de la Imagen. Conaculta-Centro de la Imagen, México, D.F.



Huatla de Jiménez, 1960, archivo de la CDI-FNL. Fotografía incluida en el libro *Cañada* (CIESAS, 2011), de la serie *Imágenes de una identidad*.

IMÁGENES DE UNA IDENTIDAD. EL JUEGO OAXAQUEÑO ENTRE LA GEOGRAFÍA Y LA HISTORIA EN EL SIGLO XX

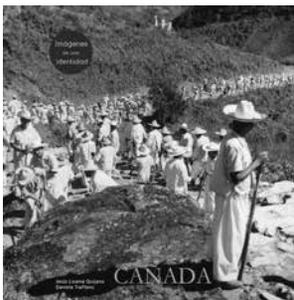
CLAUDIO SÁNCHEZ ISLAS

Periodista, impresor y director de
Carteles Editores.

*Imágenes de una identidad:
revolución y procesos post-
revolucionarios entre los pueblos
indígenas y negros de Oaxaca.*

Conjunto de ocho libros sobre
historia de Oaxaca en el siglo veinte,
por regiones. Proyecto apoyado
por el Fondo Mixto del Consejo
Oaxaqueño de Ciencia y
Tecnología (COCyT).

Cañada, de la serie Imágenes
de una identidad (2011).



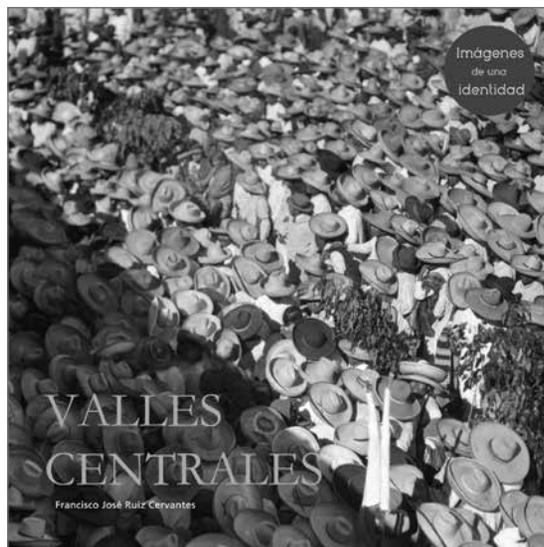
Al oaxaqueño se le facilita mucho identificarse con las condiciones geográficas donde Dios lo trajo al mundo, a las que se refiere como “su tierra”. He notado que le gusta pues le colma el alma sobre todas las cosas. “Su tierra” es la mitad de su identidad, la mitad inmutable, la mitad sosegada, su patrimonio. La otra mitad de “su tierra” la ocupa una historia “redonda”, compuesta por la biografía personal y la de sus padres, formando las dos caras de una misma moneda. Al contrario de la geografía, “su historia” está en perpetuo cambio. Se vuelve el escenario de sus anhelos y pasiones. Es agitada y parece marchar siempre a paso veloz hacia algún lado. La geografía de “su tierra” es, en cambio, silenciosa y portátil. Puede verla hasta con los ojos cerrados aunque se encuentre a cientos de kilómetros. Le ofrece además una ventaja definitiva al oaxaqueño: será el sitio preciso de su última morada. La letra de la popular Canción Mixteca (de José López Alavéz) nos estrujará el alma porque de manera sentimental describe siempre el destierro al que nos condena la Historia, pero sin ésta, nada de lo humano tendría sentido. La geografía regional es pues, la llave innata que emplea el oaxaqueño para abrir las puertas de la historia, la personal y la de su patria chica.

Un viajero del siglo XVII (Thomas Gage, irlandés y dominico) describió a Oaxaca como el lugar en donde Dios amontonó las montañas que le sobraron después de que terminó de crear al mundo. Muchos siglos antes de que se pudieran captar imágenes por medios óptico-mecánicos, nos obsequió esta indudable primera “fotografía aérea” de nuestro estado.

Así empiezan estas monografías, describiendo el paisaje común que da rostro diferente a cada región cuyos nombres, sin excepción, aluden a sus características geográficas. Dentro de las múltiples maravillas que me ofreció esta colección está una enorme cantidad de fotografías inéditas que me permitieron como lector observar detenidamente cómo han interactuado las regiones con la naturaleza que les rodea y como ésta determinó su desempeño en un periodo particular de nuestra historia nacional: el del auge y decadencia de la Revolución mexicana institucionalizada.

Los 8 tomos de la colección “Imágenes de una Identidad” suman más de 500 páginas. La edición consta de 8000 libros, mil por cada región. Fueron impresos en el papel idóneo para que las fotos ofrecieran el mayor número de detalles al lector. En estos libros los textos convencerán y las imágenes emocionarán y conmoverán al oaxaqueño. Los autores son: María Luisa Acevedo Conde, Francisco José Ruiz Cervantes, Jesús Edgar Mendoza García, Abraham Nahón, Daniela Traffano y Salvador Sigüenza Orozco. La coordinación editorial es de

Valles Centrales, de la serie
Imágenes de una identidad (2011).



los doctores en historia Daniela Traffano y Salvador Sigüenza Orozco, ambos académicos del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social –CIESAS– Unidad Pacífico Sur. El diseño es de Judith Romero, que es también fotógrafa. La impresión y la encuadernación son de Carteles Editores.

Los contenidos textuales son objetivos y la redacción es eficaz. La estructura compositiva es unitaria, aunque cada autor le da su personal toque. Todas las piezas calzan unas con otras ofreciéndonos una visión de conjunto razonada y clara. Pero el peso del sentimiento, exactamente donde radica la identidad del alma, se lo dejaron a la fotografía y ésta lo hace de modo contundente. Muchos de sus lectores diremos al leerlo yo conocí a esta persona... mi padre estuvo en ese sitio... así era mi pueblo. Por este hecho resulta un esfuerzo editorial innovador (financiado por el Conacyt y el Gobierno del Estado de Oaxaca).

La fotografía causó furor en Oaxaca desde los años treinta

del siglo XX, aunque llegó hacia los años de 1870. Aún nadie ha escrito su historia. Las fotografías de estos libros provienen de archivos institucionales y particulares. Ha sido un rescate que merecería ampliarse hasta llegar a crear una fototeca que recoja para su conservación y estudio las imágenes que aún sobreviven al tiempo y al olvido. La tecnología actual lo puede hacer a un bajo costo.

EL OAXAQUEÑO CONTEMPORÁNEO MIRA CON INDIFERENCIA AL SIGLO XX

Parte de nuestro prejuicio viene del rechazo al viciado estilo que caracterizó al partido que por décadas acaparó el poder político en todos los rincones de la nación.

Pero aquí cada autor ha puesto el énfasis en el pueblo, aquel protagonista idealizado de la utopía de la Revolución mexicana. Aquí no hallará el lector los retratos del poderoso sino los de las masas rurales tal como las hallaron las primitivas cámaras fotográficas

del siglo XX. Más primitivas aún eran las condiciones materiales en las que vivían nuestros ancestros hace apenas cien años. La anterior fue la centuria de las hambrunas y las pestes. Las fotos nos muestran a indios andrajosos aferrados a la vida. Pero lo realmente interesante es la enseñanza que nos deja esta obra en su conjunto: quiénes, dónde y cómo se construyó la utopía revolucionaria en Oaxaca. A lo largo de estas páginas el lector podrá ver aquellas condiciones materiales en las que vivieron los no tan antiguos oaxaqueños y los esfuerzos que hizo por redimirlos un estado nacional surgido tras una larga guerra civil. Así transitaremos de la utopía redentora de un José Vasconcelos hasta el eclipse total de sol en Miahuatlán que en los años setentas del siglo pasado fue el augurio simbólico del fin del nacionalismo revolucionario.

El paisano José Vasconcelos, acaso la mejor herencia que nos dejó la “bola” en Oaxaca, fue el único constructor de utopías de largo alcance. Por utopía debe entenderse la conjugación de situaciones ideales en un territorio igualmente ideal. Su filosofía le permitió ver claramente nuestro problema: aislamiento geográfico, analfabetismo y olvido del pasado propio. Este miserable tríptico de atavismos formaron el escollo que como enorme roca en medio del camino, nos impedía siquiera ver la forma de la ruta que nos esperaba más adelante, pero eso no quitaba que la nuestra fuera una raza cósmica capaz de expresarse a sí misma con enorme dignidad y con inigualable belleza si tan solo se le dotara de las herramientas intelectuales del saber en las

ciencias y el hacer en las artes. No otra cosa está en la base del lema de la Universidad Nacional que él fundó: “Por mi raza hablará el espíritu”.

Hallaremos las fotos del motor vasconceliano que transformaría radicalmente situación tan lastimera: las escuelas. Se debe a que los coordinadores obtuvieron varias imágenes de los archivos fotográficos de la Secretaría de Educación Pública, fundada por Vasconcelos precisamente para enseñar a escribir, leer y hacer operaciones básicas de aritmética a los niños mexicanos.

Lo que yo veo en algunas de estas fotos es la construcción de la utopía nacionalista hasta en los últimos rincones de Oaxaca. ¿Cómo hacerles saber a estos miserables paisanos que tuvieron un pasado culturalmente glorioso? ¿Cómo hacerlos sentir la pertenencia a una patria común; cómo enseñarlos a criticar su presente y cómo convencerlos para innovar acciones colectivas que rompieran las cadenas que les ataban al mal comer, a la insalubridad y a la explotación?

Vasconcelos imaginó que los libros harían tal trabajo. Fue más lejos aún, hasta la fuente misma donde se hallaba la energía que movería todos los obstáculos teniendo sus libros en las manos: la maestra y el maestro. Hoy ya es historia. A aquel impulso acudieron por cientos hombres y mujeres. Con más voluntad que medios materiales arribaron a pie a lugares remotos a divulgar el nuevo evangelio revolucionario. Toda la nación estaba empeñada en tan vigorosa tarea. Ya lo olvidamos, por supuesto. Nos queda la ironía

de la historia que hizo que el gran Vasconcelos se estrellara una y otra vez frente al pistolero “revolucionario”... Pero aquí es donde las fotos de estos libros son tan útiles, porque nos recuerdan que ya lo hicimos antes, que un lejano día tuvimos coraje y fuimos con nada más que los brazos y el corazón a ayudar en donde más se necesitaba.

Los gobiernos revolucionarios, influenciados por los ideales comunistas, socialistas y anarquistas —tan fuertes en la época— impulsieron una dura batalla contra las lacras sociales. Empezaron campañas contra el alcoholismo; debatieron con quienes se oponían a que las escuelas fueran mixtas; obligaron con todos los medios a su alcance a los padres para que no solo enviaran a sus niños a la escuela sino también a sus hijas. Buscaron la manera de darles libros y útiles escolares y más tarde se propusieron como meta darles de desayunar en la escuela. No pudo la patria mantener ese ritmo, pero sí pudieron la Sabritas y la Coca Cola llegar y surtir su mercancía hasta el último rincón de nuestra geografía. Los gobiernos trataron de combatir la violencia doméstica tanto como los juegos de azar. El trabajo era una cosa muy seria y el ocio debía ocuparse en tareas de cultura general y esparcimiento sano. El presidente de la república era el primero en decir que estaba entregado al “trabajo fecundo y creador”... Un gobernador de ideas socialistas imponía su credo: “démosle al indio la razón aunque no la tenga”... Había rumbo, había metas, había ideales que habían costado sangre. La nación

se multiplicaba al tiempo que el paternalismo aumentaba.

Una vez abiertos los caminos, pensó el nuevo régimen, el comercio fluiría y los precios bajarán y los “coyotes” y acaparadores se esfumarán... Cuando esto no sucedió, pisó el acelerador para inventar monopolios estatales: Inventó la Conasupo para controlar los precios de los alimentos en las zonas rurales y urbanas marginales. Ahora es Wal Mart el referente de los precios bajos... Inventó el INMECAFE para comprar el grano a “precio justo” a los pequeñísimos productores pero por poco acaba con ellos; inventó PEMEX para que la nación administrara en el nombre de todos una riqueza sin fin... hoy es un naufrago a la deriva... a los paisanos sin tierra les inventó una Reforma Agraria estilo Peter Pan; cuando los campesinos se quejaron de que sus campos estaban agotados inventó FERTIMEX; cuando solicitaron leche para sus hijos inventó Liconsal... cuando el obrero se quejó de explotación, inventó las corporaciones obreras que ayer los defendían y hoy los esquilmán... Aquel fue un periodo de esfuerzos colosales que se ahogó años después en el fondo de una colosal corrupción. Aquí hay una enseñanza de la historia reciente ante la cual no podemos cerrar los ojos. Las lacras del paternalismo, de la demagogia y del compadrazgo siguen viviendo, sólo cambiaron los colores de sus chaquetas, de tricolores a azul con amarillo y anaranjado.

Ocurría todo esto para hacer posible lo que se llamó “el milagro mexicano”, pero ¿cómo se reflejaba esto en el interior de las montañas de Oaxaca? No so-

lamente se trató de enseñar las primeras letras sino de superar de una vez por todas las causas del dolor nacional que dejan la ignorancia y los tabús.

Una jornada en el patio escolar podría comenzar entonando el Himno Regional Socialista para enseguida entregarse al entonamiento físico del cuerpo. Hacer gimnasia sueca significaba varias cosas, pero de entrada la participación colectiva al unísono: coordinación motriz, disciplina, ritmo, trabajo en equipo, oxigenación óptima de la sangre, aspirar-contener-exhalar y como consecuencia una felicidad grupal inexplicable. “Mente sana en cuerpo sano” fue la divisa para educar integralmente a nuestros padres. Estas ideas las arrumbamos hasta ahora que el mismo Estado ha tenido que declarar que sufre nuestra infancia una epidemia de obesidad y prediabetes y que está pensando seriamente desempolvar la vieja calistenia en las escuelas...

Quienes pueden pagan una membresía en un gimnasio particular que es más un centro social que deportivo pero dentro del cual nos aislamos conectados a los audífonos de nuestro smart phone. ¿Quién ignora que hacer ejercicio estimula las endorfinas que esparcen la química semilla de la felicidad en el cuerpo? Hoy “el chemo y el churro” son una alternativa barata y masiva para ingresar a una felicidad parda donde por lo menos se olvida momentáneamente el hambre.

Decenas de niños y niñas aparecen en estas fotos haciendo sus tablas gimnásticas, en sus calzónes de manta como uniformes deportivos; descalzos pues los tenis

marca “Náic” (Nike, en inglés) se inventarían décadas después. En el fondo de estos nuevos contenidos educativos que fomentaba la Secretaría de Educación Pública estaba una leyenda universal que los hijos de la Revolución mexicana triunfante deberíamos estar prestos a replicar: la del soldado griego Filípides, inspirador del maratón olímpico.

En el repaso de imágenes lo que se revela aquí en conjunto es que México tenía claro a dónde llegar, pero no podía. Se ve en el conjunto de fotos un esfuerzo gigantesco por construir caminos, escuelas, costureros, clínicas, etcétera. Cientos de hombres salen con picos y palas en mano a hacer sus caminos, las vías de acceso a la educación, a la salud, al comercio. El periodo que reseñan estos libros está marcado por un ímpetu imbatible de acabar con el aislamiento geográfico. Es el siglo de las escuelas y carreteras. Por ellas sacarán sus productos e ingresarán bienes de consumo más variados y quizás más económicos. Esas serán las rutas que los llevarán a la migración masiva hacia las grandes capitales y al norte. Las que en sentido contrario les llevarán campañas de higiene personal, pues las epidemias son un problema que causa mucha mortandad; les enseñarán los empleados del Instituto Nacional Indigenista a rasurarse la cabeza, asiento de piojos y liendres. Los maestros les enseñarán el uso de letrinas alejadas de sus chozas, a hervir el agua, a asearse las manos, la boca, el cuerpo. Las enfermedades como el tifo, el paludismo, los males gastrointestinales y la influenza española diezman a la población y la

hacen tan débil que para la Revolución resulta un estorbo inadmisibles. Brigadas médicas y de salubridad recorren a pie las serranías y cañadas, pero la ignorancia y el fanatismo prevalecientes rechazan sus campañas de vacunación. Una y otra vez vuelven hasta que los convencen. Para estimular el cambio de mudas de ropa, esas carreteras de terracería tan angostas les llevarán máquinas de coser y maestras que les enseñarán corte y confección a las mamás. Es muy importante para la salud colectiva lavar la ropa, hervirla para erradicar las pulgas y los ácaros. Para eso se necesita vestimenta nueva y barata que la mamá pueda hacer y adaptar fácilmente según van creciendo los hijos.

Los empresarios de entonces llevan sus capitales a las regiones más remotas y sistematizan la pequeña mecanización de sus tierras. El esfuerzo resalta más por su indomable presencia que por el impacto de desarrollo económico que acarrearán. Las aeronaves sobrantes de la Segunda Guerra Mundial son las únicas que podrán comunicar las agrestes serranías, aterrizando en campos aéreos más bien propios para acrobacias suicidas. Pero eso no detiene al oaxaqueño. El enfermo sale hacia su hospitalización desde su remota población y comparte el fuselaje con chivos en pie, piscadores de pescado seco y sacos de café. El supremo gobierno le manda a sus autoridades y profesores a que enseñen en los lugares más recónditos a cultivar huertos escolares y familiares. Le urge que sus habitantes mejoren su dieta, los hagan más fuertes y resistentes a enfermedades y trabajos. Los

primeros camiones de pasajeros se adaptan a las exigencias. Adentro viaja el pasaje y en el techo, sus mercaderías. Es frecuente que se bajen todos a empujar y desatascar del lodo al viejo Ford. Las campañas de castellanización se esparcen.

La Revolución no tiene más tiempo que perder y exige unificar el idioma para que todos por fin nos entendamos de una buena vez. La construcción de la Carretera Panamericana es un parteaguas en la historia de Oaxaca. Por primera vez habrá un camino pavimentado que la cruza de lado a lado. En vez de convoyes militares americanos circularán pasajeros, turistas y mercancía. Se vuelve el motor de toda nuestra economía. A partir de ella a todas las comunidades les urgirá conectarse con su ciudad capital. También por primera vez el turismo organizado comienza a llegar. Ya no solo son escritores y aventureros sino agentes comerciales, representantes de firmas nacionales e internacionales que llegan a las regiones de Oaxaca a trabajar, comprar y vender. Algunos de ellos fundan familias y éstas se quedan a vivir para siempre aquí. Las grandes oleadas de migraciones asiáticas, del Medio Oriente y de Europa llegan a este territorio. La guerra cristera hace ruido en la Costa pero es finalmente apagada. Queda mucho por hacer para desfanatizar al indígena. La clave de la educación popular está en un socialismo romántico. Los muralistas de México hacen visible y además "legible" el mensaje de la vanguardia de la humanidad. Se pide que el puerto de Salina Cruz vuelva a funcionar. El Papaloo-

pan insiste en que se venza a las montañas y se le comunique con la capital, las Sierras se desangran por la migración de sus hombres que se van al norte y sus mujeres que llegan a la ciudad como sirvientas. En Oaxaca se aceptan como mozos a sus hijos, a cambio de alojamiento y comida pero especialmente a cambio de poder ir a la escuela. Hay un frenesí por remontar los lastres.

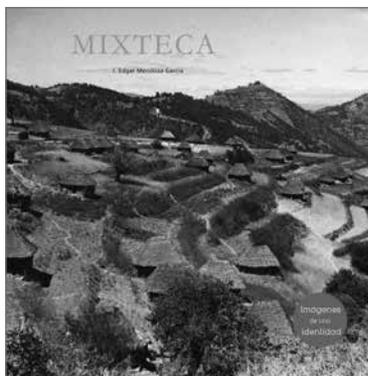
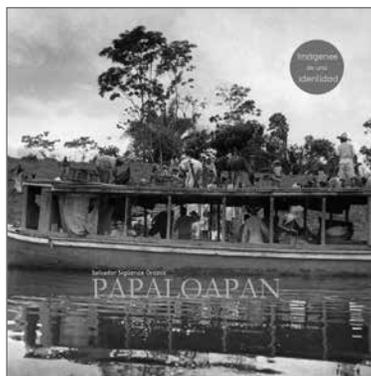
Al leer estos tomos vino a mi memoria aquel poema que recitábamos en grupo a todo pulmón.

México, creo en ti, / como en el vértice de un juramento.

Tú hueles a tragedia, tierra mía, / y sin embargo ríes demasiado, / acaso porque sabes que la risa / es la envoltura de un dolor callado.

No hay poema más a tono con la época que éste del vate yucateco Ricardo López Méndez. Estrofas que vibraban entonces en nuestros infantiles pechos, pero hoy inflaman nuestra indignación y apocamiento.

Había una sola misión nacional. 1917-1970, es un periodo en que gracias a la fotografía impresa en diarios y revistas de todo el país y al cine se construye una identidad nacional: El "Indio" Fernández como director y Gabriel Figueroa como fotógrafo crean la estampa nacional idealizando a la raza de bronce. Los roles del charro y la china se subliman. Ellos son apuestos, valentones y aunque borrachos, honorables. Ellas son sencillamente divinas: almá-cigo de virtudes y buenas para el zapateado. Es un México rural con un pie en lo real y otro en el sueño. Lo hacen tan artísticamente que estas imágenes invadirán al mundo entero con enorme éxito.



FULGOR DEL REGIONALISMO

La respuesta oaxaqueña a este nacionalismo fue la exaltación del regionalismo en la voz de poetas y trovadores como Francisco Hernández Domínguez, Efraín Villegas Zapata y Juan G. Vasconcelos.

Lo que la sociedad oaxaqueña construyó en este periodo fue, por su origen popular y su autoría colectiva, un símbolo maravilloso de identidad: la guelaguetza. Fue entonces que el carácter regional comenzó a tener una fisonomía propia que lo distinguiría de las demás regiones. Todo se volcó en esa búsqueda dentro de uno mismo y descubrimos, cuando no inventamos, nuevos trajes regionales donde las formas, el color y las telas tomaron lo mejor de éste o de aquel poblado. La música no se diga. Se citó al son, al jarabe y al zapateado. Se adoptó como general una imagen de felicidad, cuando no de picardía y sensualidad. Se presumieron frutos de cada tierra y sabores de cada rincón. Cada quien habló en su lengua y se coincidió en un solo lugar, en una sola fecha para hacer de la identidad una fiesta general. El cerro del Fortín era el triunfo simbólico contra el aislamiento

geográfico, se convirtió en un faro que orientaría nuestro devenir: unidad, esfuerzo, frutos de la tierra y cantos salidos del alma compartidos entre todos: la identidad oaxaqueña había por fin comenzado a materializarse.

Citemos un solo ejemplo de esta visión de nosotros mismos que no requirió expertos en marketing.

Costa, canción y caricia / borrascosa como el mar, / donde vivir sin amar / la vida se desperdicia.

La costa es pasión que asfixia / tiene el vicio de bailar, / se entrega toda al amar / como una ingenua novicia.

Se puso luego un fandango, / un violín y un bajo quinto, / cantaba el negro más pinto / una chilena de rango, / yo la zapatié en un pango / y hasta cimbraba el recinto.

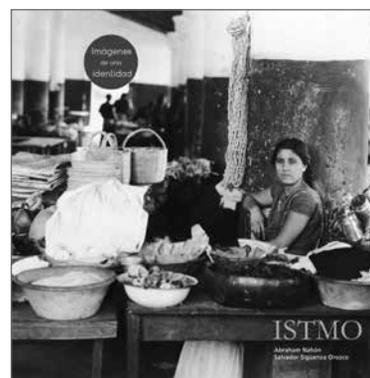
Era la inspiración de Efraín Villegas Zapata. Nadie ha inventado cosa mejor que aquella fiesta. Esto se lo debemos al siglo XX, al periodo de estudio de estos libros cuya música sinfónica de fondo podría ser el “Huapango” de Pablo Moncayo y se trata de algo más cercano y popular podrían ser “Tortolita Cantadora”, “Sarpa Oaxaqueño”, “La Llorona” y el “Andariego”...

Pero no todo es miel sobre hojuelas. Hacia 1970 se agudizó la decadencia del “sistema”. Junto con el saldo positivo de estas imágenes tenemos que ver aquellas que hoy nos chocan. En estos libros aparecen también, pues son parte de nuestra “identidad”. Me refiero a la fotografía al servicio de los usos y costumbres políticas: los baños de pueblo en giras electorales, los mítines de acarreados y las “masas” sombreroas apoyando a sus gobernantes que les inauguraban obras públicas, aún cuando éstas nunca se hicieran o se quedaran a medias. Lo importante era el ritual político.

EL SENTIDO DE LAS PORTADAS

Las portadas de la colección son una cátedra por su síntesis gráfica de lo que los autores quisieron mostrarnos como fruto de su propia visión de nuestra historia y geografía.

Para la Costa eligieron una imagen de bonanza. Miles de sacos de café son llevados a un barco para su exportación. Es el momento del triunfo del hombre con su trabajo y es el momento del triunfo de la naturaleza domesti-



cada que rinde abundantemente. En el interior de este libro el lector verá fotografías de heroicos camioncitos cargados de sacos de café desafiando a los rápidos ríos costeros.

La portada de la Sierra Norte “suena” como suele sonar el gusto de la vida en aquellas remotas montañas. El fotógrafo captura el instante en que una banda mixteca saluda a la aurora con sus alientos mientras el sol saluda a sus hijos *ayuuik* brillando intensamente en los arcos de latón de sus instrumentos musicales.

En la portada de Sierra Sur se despliega el matriarcado zapoteca. La presencia femenina se expresa con las tres edades de la mujer: niñez, juventud y vejez... Vestidas pulcramente brinca en la imagen el contraste de la desnudez de sus pies que, sin embargo, no les impide disfrutar un torneo popular al que asisten. El fotógrafo supo ver esta muestra de dulzura maternal que vemos a la izquierda. La mujer ha extendido su olán blanquísimo sobre el piso de tierra para que su pequeño hijo, semidesnudo y también descalzo, esté más cómodo que ella.

La portada de la Mixteca parece un salto a su pasado mesoamericano. Las rudas montañas han

sido terracadas por sus moradores para extraerles maíz aunque el cielo parece regatearle sus nubes de lluvia. Chozas y surcos siguen la ondulante sinuosidad de sus niveles. Despoblada la región desde el siglo XVI por las mortales epidemias, esta portada se vuelve una imagen propia de la literatura de Juan Rulfo. Naturaleza e historia parecen permanecer unidas aquí en silencioso y perpetuo matrimonio, acostumbrado a hacer frente a la adversidad. Dice tanto del carácter mixteco como el espíritu de la letra de la Canción Mixteca: vivir aquí, sobrevivir a esta geografía, podrá ser un trabajo duro, pero es la tierra del sol que alivia al sentimiento.

En el extremo opuesto está la portada del Papaloapan. Río majestuoso que hace fértil a la región y que en el siglo pasado hizo prosperar su economía moviendo el “oro verde” de los plátanos hacia los mercados de Europa y Norteamérica. La escena fue común hasta los años setentas. La panga acarrea de un lado a otro lo mismo medicinas que guajolotes, sacerdotes y aventureros pues la capital regional Tuxtepec, fue un polo económico muy dinámico que atrajo a cientos de extranjeros inmigrantes. Nótese que el

techo de la embarcación no solo cumple su función de proteger de los fuertes rayos del sol al pasaje y a las mercaderías sino que carga de todo. Los hombres usan sombreros jarochos, pero las mujeres —que apenas se ven— portan los trajes que por estas fechas adoptarían como identidad regional al diseñar la profesora Paulina Solís su coreografía “Flor de Piña” para la guelaguetza.

Dos fotografías que contienen toda la estética de las películas de la época de oro del cine nacional ocupan las portadas de Valles Centrales y la Cañada. Es ésta la más heroica. El encuadre del fotógrafo sintetiza el espíritu de la época: cientos de hombres con herramientas rústicas abren una carretera a puro músculo. El progreso es notable y puede apreciarse en la curva que hace la columna humana que rasca el fondo de la cañada. Pero parece que han topado con una piedra gigantesca, obstáculo cotidiano al que no tardarán en reducirlo a polvo. Lo inmaculado de sus vestimentas de manta podría estar diciéndonos que se trata de un ejercicio cinematográfico, quizás con intenciones propagandísticas de los gobiernos revolucionarios, pero el fotógrafo ha conseguido una foto impecable.

Este modo de tomar fotografías como la que ilustra la portada de Valles Centrales, fue popular en las revistas de este periodo. Los cineastas explotaron el recurso aprendido del ruso Sergéi Eisenstein que filmó, sin concluirla, la mítica película “¡Que viva México!”. La estética vanguardista de la época marcaba muy bien el rol protagónico de la Historia –con mayúsculas– que desempeñaban las masas, el proletariado, el campesinado. El juego de diagonales ascendentes que hacen los hombres de los que solo vemos sus sombreros, la partición de la sombra de la luz, casi en la proporción áurea, hacen del conjunto una vista llena de energía. La masa agrarista se mueve toda hacia un mismo punto haciendo esta toma tan bella en sí misma, independientemente de su contenido político, pues se trata de una reunión de pobladores de Etlá. De todos los volúmenes en éste abundan más fotos que nos reve-

lan cómo se fueron construyendo los “usos y costumbres” del decadente folclor político de Oaxaca: el populismo, el acarreo, el “besamanos” y el consabido “¡Gracias, Señor Gobernador!, y otros que todos ustedes recordarán mejor que yo en cuanto los vean.

Finalmente tenemos la portada para el Istmo. El fotógrafo ha captado a una hermosa y enigmática joven zapoteca. La foto no pudo haber sido una instantánea porque el fotógrafo ha enfocado cuidadosamente su cámara de modo que la actitud de la modelo luzca a plenitud mientras el fondo se difumina y también el primer plano donde están el paztle, la bandeja y los jicapextles exhibiendo su mercancía. La luz brillante del trópico es la mejor aliada del autor de esta toma. La paisana de grácil figura contrasta con la tosca columna en que se apoya. Es un día cualquiera en un mercado istmeño, pero esta chica tiene un aire de Gioconda. Toda la

seguridad en sí misma y el carácter desparpajado de la istmeña le brotan con naturalidad. Es la época en que Frida Kalho ha decidido pintarse a sí misma con trajes de tehuana, queriendo, quizás, personificar este sensual aire femenino al que ella aderezó además con su muy personal glamour. El fotógrafo ha hecho click en el instante preciso. Mientras la venta llega ella se entrega a la ensoñación ensimismada... quizás enamorada...

CONCLUSIÓN

Como dije antes, este es el banquete visual que me ofreció “Imágenes de una Identidad”. Sírvase el potencial lector una copa de mezcal con la botana típica de su región y piérdase entre sus páginas con gusto y sin prisas... Cuando regrese, no seguirá siendo el mismo. Se lo aseguro. **CS**

NORMA EDITORIAL

1. La revista Cuadernos del Sur es una publicación plural e interdisciplinaria en la que se divulgan avances y resultados de investigación sobre antropología, historia, lingüística y otras ciencias sociales afines como geografía, sociología y ciencia política; además brinda espacio para la publicación de testimonios, legados y reseñas. Se reciben colaboraciones sobre el sur de México.
2. El artículo debe ser inédito y no estar sometido a dictamen simultáneamente en otro medio.
3. La recepción de artículos será sólo en formato electrónico y se enviará al correo: cuadelsur@gmail.com
4. Se aceptan contribuciones como: artículos y reseñas; preferentemente en castellano.
5. La aceptación de cada contribución se supeditará a los dictámenes confidenciales realizados por especialistas anónimos. A partir de esta evaluación, la revista decidirá sobre la publicación e informará a los autores en un plazo menor de tres meses.
6. Al aprobarse el artículo, su autor cede los derechos patrimoniales sobre su trabajo y autoriza su difusión impresa y electrónica. En su caso, los autores de artículos rechazados serán informados del motivo.
7. El artículo deberá presentarse escrito en computadora; en cuartillas tamaño carta, a doble espacio, de 28 líneas y 65 golpes (aproximadamente). No se utilice el tipo de letra Arial, que infla las cuartillas y presenta más dificultades para corregir (se recomiendan los tipos de letra Times New Roman y Garamond, tamaño 11 ó 12). Las llamadas se colocarán después de un signo de puntuación, no antes; por ejemplo: llamada.¹ El número total de cuartillas es de 20-25 por artículo.
8. Todas las hojas deberán estar paginadas.
9. Los títulos y subtítulos deben estar jerarquizados uniformemente a lo largo de todo el texto.
10. Se sugiere que las ilustraciones, figuras, cuadros, diagramas, mapas y fotografías se integren como un archivo independiente: con su número, título y pie y con la indicación de página a la cual debe integrarse. Además deben estar en condiciones de reproducirse adecuadamente para su inserción en el formato de la revista.
 - Las tablas pueden ser incluidas en el cuerpo del texto o al final, de la manera más simple posible, para mejor y más rápida formación, sin incluirlas como imágenes, en columnas o cuadros, de preferencia inclúyanse como tablas de Word. No olvide indicar la fuente ni tampoco hacer la llamada correspondiente en el texto, entre paréntesis: (véase cuadro 1), (diagrama 1), (tabla 2).
 - Si la colaboración incluye fotografías, portadas de libros o documentos originales, éstos deberán digitalizarse y ser entregados a la dirección de la revista; considerando:

- Digitalizarlas en CMYK (imágenes a color), o GRISES (imágenes en blanco y negro).
 - Formato TIFF o JPG.
 - Entregar las imágenes en archivos separados (no es posible trabajar con la calidad de las que se incluyen en el archivo electrónico de Word, las cuales no se aceptan).
 - Digitalizadas a tamaño de media carta para interiores y tamaño carta para portada, mínimo a 300 dpi (píxeles por pulgada) con sus respectivas fuentes, referencias y créditos.
 - No se aceptará otro tipo de manipulación de imagen como fax o imágenes insertas en el documento de Word.
11. Los títulos y subtítulos deben ir sin sangría, pegados al margen izquierdo.
 12. El párrafo siguiente después de un título o subtítulo debe ir sin sangría.
 13. Los párrafos subsiguientes llevarán sangría de tres espacios.
 14. Las citas serán de acuerdo con la norma Harvard: (Marx, 1867: 143).
 15. Las notas al pie de página deberán ser breves y se utilizarán sólo cuando sean indispensables, no serán de carácter bibliográfico, sino referencia a archivos o de comentario.

Las referencias bibliográficas deberán contener todos los elementos de una ficha. En las notas referidas al texto se citará a los autores, empezando por el nombre y siguiendo con el apellido. En la bibliografía se comenzará con el apellido y luego el nombre. Citar sólo material referido en el artículo. Al final del texto las referencias deberán aparecer alfabéticamente de la siguiente manera:

A) Portal Ariosa, Ana (1989), "El mito como síntesis de la identidad cultural", en *Alteridades*, Anuario de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

B) Ortiz, Fernando (1974), *La música afrocubana*, Biblioteca Júcar, Madrid, España.
 16. Cada artículo debe estar precedido por una hoja con los siguientes contenidos:
 - Título del trabajo.
 - Nombre del autor(es).
 - Institución en la que colabora.
 - Currículum breve (no más de 10 líneas).
 - Domicilio, número telefónico, de fax y cuenta de correo electrónico.
 - Un resumen en el que destaquen los aspectos relevantes del trabajo (100 palabras máximo).
 17. Se aceptan colaboraciones en forma de reseñas (máximo 6 páginas).
 18. En el caso de las reseñas y las notas bibliográficas, la ficha del libro referido deberá contener: autor, título del libro, editorial, lugar, año y número de páginas.

NORMA EDITORIAL

1. La revista Cuadernos del Sur es una publicación plural e interdisciplinaria en la que se divulgan avances y resultados de investigación sobre antropología, historia, lingüística y otras ciencias sociales afines como geografía, sociología y ciencia política; además brinda espacio para la publicación de testimonios, legados y reseñas. Se reciben colaboraciones sobre el sur y sureste de México.
2. El artículo debe ser inédito y no estar sometido a dictamen simultáneamente en otro medio.
3. La recepción de artículos será sólo en formato electrónico y se enviará al correo: cuadelsur@gmail.com
4. Se aceptan contribuciones como: Artículos, Testimonios, Reseñas; preferentemente en castellano.
5. La aceptación de cada contribución se supeditará a los dictámenes confidenciales realizados por especialistas anónimos. A partir de esta evaluación, la revista decidirá sobre la publicación e informará a los autores en un plazo menor de tres meses.
6. Al aprobarse el artículo, su autor cede los derechos patrimoniales sobre su trabajo y autoriza su difusión impresa y electrónica. En su caso, los autores de artículos rechazados serán informados del motivo.
7. El artículo deberá presentarse escrito en computadora; en cuartillas tamaño carta, a doble espacio, de 28 líneas y 65 golpes (aproximadamente). No se utilice el tipo de letra Arial, que infla las cuartillas y presenta más dificultades para corregir (se recomiendan los tipos de letra Times New Roman y Garamond, tamaño 11 o 12). Las llamadas se colocarán después de un signo de puntuación, no antes; por ejemplo: llamada.¹ El número total de cuartillas es de 20-25 por artículo.
8. Todas las hojas deberán estar paginadas.
9. Los títulos y subtítulos deben estar jerarquizados uniformemente a lo largo de todo el texto.
10. Se sugiere que las ilustraciones, figuras, cuadros, diagramas, mapas y fotografías se integren como un archivo independiente: con su número, título y pie y con la indicación de página a la cual debe integrarse. Además deben estar en condiciones de reproducirse adecuadamente para su inserción en el formato de la revista.
 - Las tablas pueden ser incluidas en el cuerpo del texto o al final, de la manera más simple posible, para mejor y más rápida formación, sin incluirlas como imágenes, en columnas o cuadros, de preferencia inclúyanse como tablas de Word. No olvide indicar la fuente ni tampoco hacer la llamada correspondiente en el texto, entre paréntesis: (véase cuadro 1), (diagrama 1), (tabla 2).
 - Si el libro incluye fotografías, portadas de libros o documentos originales estos deberán digitalizarse y ser entregados a la dirección de la revista; considerando:
 - Digitalizarlas en CMYK (imágenes a color), o GRISES (imágenes en blanco y negro).
 - Formato TIFF o JPG.
 - Entregar las imágenes en archivos separados (no es posible trabajar con la calidad de las que se incluyen en el archivo electrónico de Word, las cuales no se aceptan).
 - Digitalizadas a tamaño de media carta para interiores y tamaño carta para portada, mínimo a 300 dpi (píxeles por pulgada) con sus respectivas fuentes, referencias y créditos.
 - No se aceptará otro tipo de manipulación de imagen como fax o imágenes insertas en el documento de Word.
11. Los títulos y subtítulos deben ir sin sangría, pegados al margen izquierdo.
12. El párrafo siguiente después de un título o subtítulo debe ir sin sangría.
13. Los párrafos subsiguientes llevarán sangría de tres espacios.
14. Las citas serán de acuerdo con la norma Harvard: (Marx, 1867: 143).
15. Las notas al pie de página deberán ser breves y se utilizarán sólo cuando sean indispensables, no serán de carácter bibliográfico, sino referencia a archivos o de comentario.

Las referencias bibliográficas deberán contener todos los elementos de una ficha. En las notas referidas al texto se citará a los autores, empezando por el nombre y siguiendo con el apellido. En la bibliografía se comenzará con el apellido y luego el nombre. Citar sólo material referido en el artículo. Al final del texto las referencias deberán aparecer alfabéticamente de la siguiente manera:

A) Portal Ariosa, Ana (1989), “El mito como síntesis de la identidad cultural”, en *Alteridades, Anuario de Antropología*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

B) Ortiz, Fernando (1974), *La música afrocubana*; Biblioteca Júcar, Madrid, España.
16. Cada artículo debe estar precedido por una hoja con los siguientes contenidos:
 - Título del trabajo.
 - Nombre del autor(es).
 - Institución en la que colabora.
 - Currículum breve (no más de 10 líneas)
 - Domicilio, número telefónico, de fax y cuenta de correo electrónico.
 - Un resumen en el que destaquen los aspectos relevantes del trabajo (100 palabras máximo).
 - Las cinco palabras claves del artículo.Se aceptan colaboraciones en forma de reseñas
17. (máximo 5-6 páginas) y testimonios (máximo 10 páginas).
18. En el caso de las reseñas y las notas bibliográficas, la ficha del libro referido deberá contener: autor, título del libro, editorial, lugar, año y número de páginas.

