



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. yelatoo@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 entreteje 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 rehi-lete 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 desenfrenado. 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.

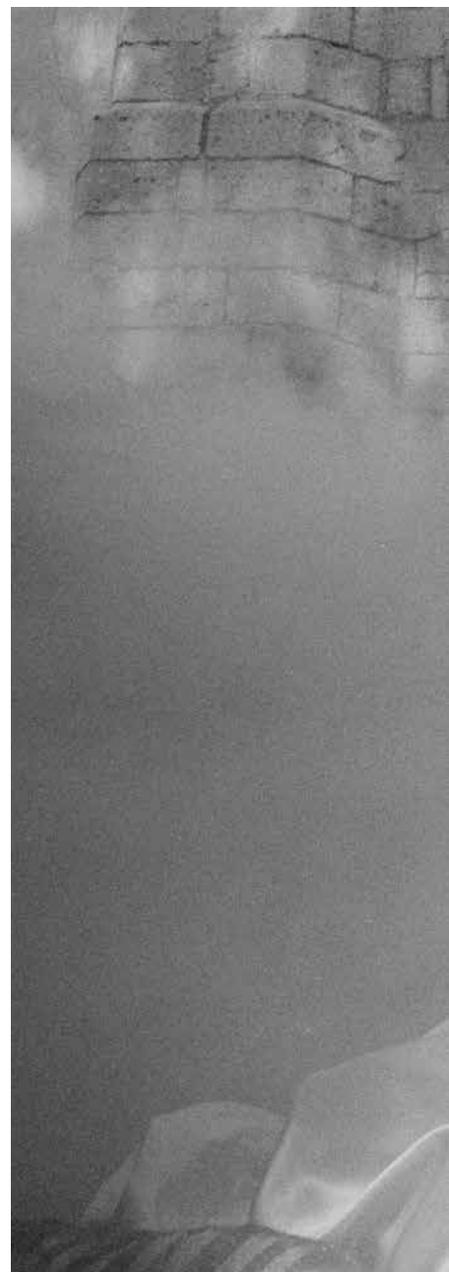
Las estructuras racista y patriarcal que lo comunitario también reproduce, no sólo son producto de importación colonial. El culto al individuo dentro del mito económico dominante genera, al chocar contra la raíz vernácula, estructuras dinámicas que atrapan a los Nosotros en relaciones, en remolinos de 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 Ayuik. 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 generalizada 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. 

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/YBB4DPREFBPGEVB754KXR9QCTEPUTL.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, Cátedra.
- 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.

