



Contrapunto

El sentido de comunalidad y la lucha del pueblo Mixe

The meaning of communality and the struggle of the the Mixe people

Edith Barrera Pineda*

Fecha de recepción: 26 de enero de 2017

Fecha de aceptación: 17 de abril de 2017

DOI: <http://dx.doi.org/10.17141/eutopia.11.2017.2555>

Resumen

Desde de la época de la Conquista hasta nuestros días, los pueblos originarios han sido objeto de represión y violencia. Hoy, dichas tácticas continúan el proceso de asimilación occidental, la sistematización de la discriminación racial y económica, el despojo de sus territorios, el desplazamiento de las comunidades indígenas por prácticas económicas extractivas (solo por mencionar algunas). De ahí, que el presente artículo retoma la propuesta de dos ideólogos indígenas: Floriberto Díaz (Mixe) y Jaime Martínez (Zapoteca) en la re-construcción de un marco conceptual como base del estudio de las comunidades de la serranía Mixe: Tamazulápam del Espíritu Santo y Santa María Tlahuitoltepec. La conceptualización que abordan ambos autores de *comunalidad*, nos ayudará a comprender la lucha cotidiana de los pueblos Ayuuk-Mixes ante los diferentes y constantes embates tanto del Estado como del capitalismo-neoliberal. Igualmente, el estudio de comunalidad propone una decolonialización del pensamiento, basado en una propuesta latinoamericana de resistencia a la episteme eurocéntrica. Retomaremos la propuesta de autores como: Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano y el indianismo de J.C. Mariátegui. Creemos pertinente una re-construcción conceptual desde las realidades de los pueblos originarios como contrarespuesta, a la violencia de Estado como base para la supervivencia de los pueblos indígenas.

Palabras clave: comunalidad; decolonialización; Mixes; violencia.

Abstract

Since the time of the Conquista, the indigenous have suffer systematically. Nowadays, the practice of violence and repression against the indigenous is constant, for example, the process of continuum assimilation of western culture, a systematic racial and economic discrimination, dispossession of their land, and economic exploitation. Therefore the present research proposes the analytical framework from two of the most representative indigenous thinkers: Floriberto Díaz (Mixe) and Jaime Martínez (Zapoteca), together, they created the study of *communality*, based on two indigenous communities located in the high hills of the Northwest in the state of Oaxaca, name: Santa María Tlahuitoltepec and Tamazulapam del Espíritu Santo. The conceptualization that both authors created, will help us to comprehend the daily stand of the Ayuujk-Mixes against the repression of the government and the neoliberal system. Thus the study of *communality* proposes to decolonialized the thought, based on a Latin-Americans resistance against the Eurocentric episteme. In this essay we will cited authors as: Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano and the *indianism* of J.C. Mariátegui. We believe that a conceptual re-construction from the different realities of the indigenous communities against State violence is an effective response for a better living for the indigenous people.

Keywords: communality; decolonialization; Mixes; violence.

* Maestra en Ciencias Sociales por la Universidad de Tampere, Finlandia. Actualmente es profesora- investigadora a tiempo completo en la Universidad del Mar (campus Huatulco), México. Correo: barrera.edith@gmail.com

Introducción

Los pueblos indígenas de México han vivido desde la Colonia una represión sistémica. Primero fueron los conquistadores, bajo la lógica de invisibilizar al colonizado deshumanizándolo a través de la esclavitud (Hobson, 1902). En el caso de los pueblos originarios latinoamericanos, la conquista por parte del entonces imperio español fue desde sus inicios a partir de la conversión al catolicismo utilizando la violencia y destrucción de la cultura ancestral. Aunque siguieron conservando sus lenguas originales, así como sus ritos prehispánicos, dando lugar a un sincretismo religioso.

Una vez obtenida la Independencia, los diferentes gobiernos criollos continuaron con las prácticas de los conquistadores de despojo. Ejemplo de ello, la época Porfirista (finales del siglo XIX), y la política – económica liberal, que fue especialmente carente de todo humanismo hacia los indígenas, quienes fueron despojados y desplazados de sus territorios por la política de Colonialización.¹ Con el movimiento de la Revolución Mexicana, los indígenas fueron una vez más sometidos por los diferentes gobiernos mestizos, sin considerar sus formas de vida y costumbres. Por ejemplo, los programas asistencialistas de gobierno que suprimen la autodeterminación e independencia económica de los indígenas hacia el Estado y que en muchas ocasiones coadyuvó a condicionar el voto del entonces Partido de Estado, Partido Revolucionario Institucional (PRI) (Mejía y Sarmiento, 1987).

Los pueblos originarios han vivido y viven bajo una constante violencia de Estado, desde la discriminación racial, hasta el continuo despojo de sus territorios. Las políticas públicas emanadas de los diferentes gobiernos de México, especialmente el neoliberalismo, no han hecho más que reprimir sistemáticamente a los pueblos indígenas. Bajo dicho panorama, las comunidades indígenas han buscado la forma de permanecer libres y defender su autodeterminación. Ejemplo de ello, fue la insurgencia en diciembre de 1994, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)² y que desde entonces continúa en la lucha por la defensa de sus derechos contra la violencia estructural del Estado (Carrillo, 2014; Rovira, 2014).

Por todo lo anterior, proponemos la utilización de un marco de análisis desde la lógica de los pueblos indígenas, para de esta forma romper con los conceptos eurocéntricos, ya que estos no se apegan a las realidades de los pueblos originarios pues parten de premisas desde un sentido colonizador desvalorizando las comunidades mesoamericanas (Mignolo, 2010). Así, la propuesta de los autores Floriberto Díaz³ y Jaime Martínez Luna,⁴ sobre el concepto de *comunalidad*, nos parece más acertada y cercana a la realidad de dichos pueblos.

1 La Ley de Colonización impulsada junto a la Ley de Tierras de 1863, sirvieron para que muchas zonas fueron declaradas como “baldías”, y dadas a inmigrantes lo que dio lugar a la enajenación de las tierras (Florescano, 1975).

2 La autonomía zapatista agrupa a cinco zonas llamadas Caracoles, las cuales son las encargadas de gestionar los temas de la comunidad.

3 Antropólogo y activista de los Derechos Humanos de los Indígenas.

4 Precursor de la radio comunitaria en Guelatao.

Siguiendo con dicha línea argumentativa, la rebeldía epistemológica es retomada a partir de los nuevos movimientos base, es decir, desde la construcción del identitario colectivo como *pueblo* y base de la comunalidad que decide sobre su futuro. Partimos de la conceptualidad del sistema-mundo (Wallerstein, 2004), donde se crea e impone el pensamiento imperialismo/colonial, basado en la invisibilización del ser, en donde otras formas de pensar y ser, son negadas. Por tanto, se sugiere una re-construcción de la praxis epistemológica de la teoría crítica, justamente para romper con esquemas que niegan la otredad (Lévinas, 1998).

Asimismo, partimos de la crítica al sistema-mundo, instaurado en el eurocentrismo donde la modernidad, señala Quijano “es una totalidad que niega, excluye, opaca la diferencia y las posibilidades de otras totalidades. La racionalidad moderna es absorbente y, al mismo tiempo, defensiva y excluyente” (Quijano citado en Mignolo, 2010: 13). Daremos paso al estudio del pueblo ayuujk / Mixe.⁵

La región Mixe se ubica al noroeste en el estado de Oaxaca. Cuenta con una extensión territorial compacta de 657 050 kilómetros cuadrados (km²) (Kraemer, 2003), dividida en tres regiones: alta, media y baja. La zona alta forma parte de la sierra Madre Oriental oaxaqueña, siendo esta donde se encuentran los pueblos de nuestra investigación: Tamazulapám del Espíritu Santo y Santa María Tlahuitoltepec, donde estudiaremos su resistencia a través del ejercicio de lo comunal.

Dentro de la zona montañosa se ubican algunos de los sitios sagrados para las Mixes, como son: el Cempoaltépetl, 3397 metros sobre el nivel del mar (msnm); el Monte Blanco, 3000 msnm y la Malinche, con aproximadamente 2000 msnm. Más adelante señalaremos la importancia del Cempoaltépetl, como parte de la cosmovisión ayuujk. En cuanto a su población, según datos del Instituto Nacional de Estadísticas de Geografía (INEGI) de 2010, es de aproximadamente 107 140. En la zona alta Mixe es donde mayormente se habla la lengua ayuuk/ mixe, mientras que en la zona media, puede contrastar entre el ayuuk y el español, y en la zona baja, cercana al Istmo, se va difuminando el ayuuk sobre todo en aquellas regiones donde prevalece la mezcla étnica entre mixes, zapotecas, chinantecos y mestizos.

Partimos de la conceptualidad del sistema-mundo (Wallerstein, 2004), donde se crea e impone el pensamiento imperialismo/colonial, basado en la invisibilización del ser, en donde otras formas de pensar y ser, son negadas.



5 Dadas las variantes que existen en la lengua Mixe, algunos autores como: Castillo (2014) y Maldonado (2008), entre otros, utilizan la variante tlahuitoltepecana para la escritura Mixe y se refieren como Ayuujk, mientras que otros conocedores lingüísticos lo escriben Ayuuk. Asimismo he encontrado variantes en cuanto a referirse a la gente Mixe, por ejemplo: Ayuujk jāāy, Ayuuk jā y. Igualmente se han encontrado otras variantes para la escritura del mítico personaje Rey Condoy, donde se han encontrado cinco variantes: Cong Hoy, Kongöy, Condoy, Con hoy, Cong Hoy (Maldonado y Cortés, 1999). En el presente artículo se utilizará las variantes Ayuujk/ Ayuuk para referirse a los Mixes.

Base conceptual: comunalidad

La propuesta de *comunalidad* nace a partir de dos antropólogos, Floriberto Díaz (1951-1995) (mixe-Tlahuitoltepec) y Jaime Martínez Luna (zapoteca-Guelatao), a la cual se han ido sumando otros pensadores como: Juan José Rendón y Benjamín Maldonado Alvarado. Ambos coinciden en que la *comunalidad* debe continuar su construcción pues se encuentra aún en un estado latente de formación que va más allá de la sola aplicación a los pueblos mesoamericanos. Floriberto Díaz (2007: 40) define la comunalidad como:

Principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá que entenderse de entrada 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 pretendemos comprender y explicar; nuestro conocimiento estará siempre limitado.

Preguntarnos sobre la comunalidad implica tomar una perspectiva ontológica (de la totalidad del ser), un horizonte de sentido a partir de su religiosidad que implica lo mítico simbólico y su ritualización, y asimismo, su propia racionalidad que conlleva a una teoría del conocimiento que permite el estudio de la realidad en las sociedades indígenas. Y en esta perspectiva, se desprende una epistemología política, desde una racionalidad diferente a la occidental. Partiendo de dicha definición podemos aproximarnos al estudio mismo de la estructura y vida social de los pueblos originarios. Floriberto Díaz (2007), categorizó los principios de comunalidad como:

- 1) El territorio, como Madre tierra.
- 2) La Asamblea.
- 3) Los cargos.
- 4) El trabajo colectivo.
- 5) Ritos y ceremonias como expresión del don comunal.

Para los pueblos originarios, el territorio va más allá de una mera subsistencia, citando a Xuno López, tsotsil, señala que “el despojo territorial y de abandono de las formas de vida ancestrales es la peor de las pobrezas” (López citado en Rovira, 2014: 543). El territorio y los recursos naturales tienen una relación intersubjetiva y es justamente, a partir de esa cosmovisión que coexiste lo sagrado y lo cotidiano del Ser. Por ello, cualquier intromisión o imposición por parte del Estado en cuanto a la transformación, explotación o incluso el llamado “desarrollo” es una clara profanación a lo sagrado, además de la violación a los derechos y autodeterminación de los pueblos indígenas.

Para comprender a profundidad la importancia que tiene en la cosmovisión Mixe/Ayuujk, la conceptualidad del territorio, recordaremos a Díaz (2007:39), en sus Escritos,

cuando aduce al “espacio y la gente”, donde menciona que para analizar la conceptualidad de comunalidad, primero se deben de estudiar las relaciones intersubjetivas, entre los pobladores y el espacio, de ahí que se retoma el estudio de lo fenoménico. Es decir, se va haciendo la interpretación entre lo que en lengua Mixe (en su variante tlahuitoltepecana), es el “*näjx, käjp*”, es decir: *näjx* = tierra / espacio y *käjp* = pueblo. Ambos se interrelacionan, el territorio *näjx*, da la vida y por tanto el sustento al pueblo/ *käjp* y este lo interpreta desde su sentir otorgándole un significado primario. Cito textualmente la definición que hace Díaz (2007: 40) con respecto al territorio: “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”.

Evidentemente, la cosmovisión Mixe se contrasta con la occidental en cuanto a la cosificación del territorio. Otro aspecto importante de la relación entre el territorio y el pueblo, son los ritos y ceremonias que se llevan a cabo en fechas específicas, como por ejemplo; antes de sembrar se prepara el terreno y se invita a los *xemabielabogados* para realizar las ofrendas y ceremonias dedicadas a la Madre Tierra. De ahí que para los Mixes, se refieran al territorio como: “Nuestra Madre es sagrada, por ella somos sagrados nosotros” (Díaz, 2007: 39). La relación, nos dice el mismo autor, es en dos sentidos: el trabajo y lo sagrado.

Por tanto, podemos entender parte de los problemas que emanan desde una visión estatal en cuanto al territorio y la de los pueblos indígenas. La primera se inserta en la lógica de programas de desarrollo basados principalmente en la sobreexplotación de los recursos naturales, sujetos a las leyes del mercado, tanto interno como externo, donde el énfasis es en la producción para satisfacer el consumo en un mundo regido por una cosmovisión donde la relación entre la tierra y la gente es antropogénica. En el caso de la Asamblea, se retoma el colectivismo, pues es ahí donde se ejerce el poder del pueblo. Haremos un paréntesis para entender la importancia y significado de la categoría de *pueblo*.

Retomando los estudios de José C. Mariátegui (1924), pues es él quien le da un giro en cuanto al estudio de dichos movimientos vistos desde la fuerza del pueblo, es decir de “los de abajo”, donde se articula el movimiento en una nueva dinámica, ya no desde un pensamiento occidental, llámese marxista-leninista, sino sobre la base de lo popular, y de ahí su carácter único, pues genera sus propias propuestas desde la lógica de una liberación reivindicativa de los pueblos originarios.

Nos dice Mariátegui, que la lucha entonces de los pueblos es antiimperialista, anticapitalista, antiburguesa, pues parte del principio de lo popular, de esa colectividad que es ejercida en los pueblos originarios, por ello, es otra expresión de rebelión en contra del Estado. El sistema de cargos se ejerce con la idea del bien común, es decir, bajo el principio colectivo. Para quien ejerce el cargo, conlleva una remuneración moral del servicio a la comunidad y es el mismo pueblo quien decide a través de sus Asambleas a quién se le otorga e incluso es el pueblo quien lo destituye. Para los ayuujk *jää'y*/Mixes, el sistema de cargos es muy importante.

No obstante, se tienen registros históricos en algunas localidades mixas donde el poder no es legitimado por la Asamblea, sino que este obedece a una figura histórica conocida como “el cacique”. Se tienen registros del abuso de poder que han ejercido dichos personajes a través de la violencia y la impunidad. Desgraciadamente esto no es exclusivo de las comunidades indígenas, también se tienen casos en comunidades mestizas.

Según algunos autores, como Kraemer (2003) o Martínez (2002), la figura del cacique se desprende de la época colonial, pues era una figura puesta por la Corona para preservar los intereses en aquellas comunidades alejadas de los centros de poder. El cacique era entonces, un representante de dichos intereses pero que al paso del tiempo y sobre todo a partir de los cambios políticos en el país, se convirtió en un mediador entre el poder del Estado y el sometimiento de los pueblos.⁶ El tequio es otra característica de la *comunalidad*, pues es bajo dicho esquema que todo el pueblo participa, y además, refuerza la identidad comunitaria. Es en el tequio donde se da el servicio a la comunidad y lo realizan todos los habitantes (excepto los infantes y las personas de la tercera edad). El sentido del tequio es la contrapartida a la individualidad y es el principio de la ayuda mutua y el vínculo en que pueden articularse incluso con otras comunidades ayuujk.

El tequio es más la práctica y ejercicio diario de lo comunal de ese bien común que reordena el sistema comunitario. En palabras de Rendón (2003), “se crea, recrea y reproduce”. Algunos antropólogos como Gabriela Kraemer (2003), han registrado en sus investigaciones de campo como en algunas comunidades Mixas, el sentido del tequio es cuestionado por las nuevas generaciones, por lo que la respuesta a esto ha sido el enfatizar en dichos jóvenes la importancia de mantener los principios de la comunalidad, a través de charlas entre los jóvenes con los ancianos del pueblo e incluso con la intervención del cabildo para recalcar dicha relevancia. En cuanto al tequio y las relaciones de poder contra el Estado-gobierno, para Floriberto Díaz (2007), el tequio es visto como una herramienta esencial de la pervivencia de los pueblos indígenas pues funciona como un contrapeso a las exigencias y vínculos políticos que pudiesen emanar a partir de los apoyos económicos que reciben las comunidades por parte del Estado.

Sobre el rito, este es quizá uno de los aspectos predominantes de la comunalidad, pues es ahí donde se da la máxima expresión de la cultura e importancia de la cosmogonía ayuujk. Los ritos los podemos observar cuando es la siembra, donde se solicita el permiso para labrar la tierra a través de un “abogado / xemabie⁷”. Igualmente en época de recoger la cosecha se hace otro ritual de agradecimiento. En Tamazulapám del Espíritu Santo, al igual que en Santa María Tlahuitoltepec, tienen el dicho de que por lo menos una vez al año

6 La figura del cacique ha sido estudiada extensamente por diferentes autores y no solo en referencia a los pueblos indígenas también se han realizado estudios en comunidades mestizas. Para entender más la figura del cacique en México se pueden consultar autores como Fernando Díaz (1972), Carlos Martínez (1988), entre otros.

7 Dicho personaje es conocido en la comunidad como: “el que lleva la cuenta de los días”. Según el decir de las personas, es quien tiene conocimiento del *Tonalamatl* (calendario prehispánico), el cual se basa en el ciclo agrícola.

hay que subir al Cempoaltépetl (conocido como el cerro sagrado de las veinte divinidades), lugar hierofánicos de oración donde la mayoría de los ayuujk jää'y /Mixes van a ofrendar a la Madre Tierra y al Rey Condoy.

La propuesta étnico política Mixe/ Ayuuk

De acuerdo a algunos autores (Kuroda 1993, Villagómez 2008, Castillo 2014), el significado de *ayuujk jää'y*, es “gente de la palabra florida o elevada” / “gente del idioma florida”. En cuanto a los estudios de la cosmovisión Mixe/ Ayuuk, algunos relatos recogidos por los estudiosos de dicha cultura (Ballesteros 1974, Bartolomé 1984, Nahmad 2003), los mixes tienen un héroe que se le conoce como el Rey Condoy. Dicho “héroe” es mesiánico y guerrero omnipotente por el cual los mixes se han autodenominado como los *‘nunca conquistados’*.

Varios historiadores y antropólogos que han estudiado a los mixes lo han constatado desde antes de la conquista, pues estos pueblos lucharon contra los mixtecos, zapotecos y mexicas y, posteriormente contra los conquistadores, lo cual ha sido recogido en varios relatos; por ejemplo, en las *Cartas de Relación 1522*, donde se señala a los mixes como “una raza dura y feroz que se opuso a la conquista”. Igualmente, encontramos en el antropólogo francés, Charles Brasseur (1859-1860), la narración sobre su estancia en la región mixe baja, quien los visualiza como: “la gente más valiente de la región del Istmo”. En sus escritos, Brasseur señala que a pesar de la constante incursión de la evangelización por los dominicos los mixes aún conservaban sus ritos (Castillo, 2014: 28).

Es muy importante entender el significado del mito en el contexto de lucha y reivindicación cultural-religiosa. En el caso del mesianismo del llamado Rey Condoy, los ayuuk jää'y, reinventan a través del mito, la esperanza de una mejor vida ante la constante violencia y genocidio desde el tiempo de la Colonia. Mito que refuerza justamente esa idea de un futuro prometedor coadyuvando a la resistencia activa a partir del ejercicio de sus ritos ancestrales y adoración en los puntos hierofánicos (el cerro del Cempoaltépetl y cavernas). Como nos dice Fortino Vázquez (1982: 17), “(...) su regreso permitiría concretar la utopía cultural de libertad y abundancia, deshistorizando el tiempo negativo”, y más adelante señala el mismo autor, ante las circunstancias adversas, revive la utopía del “sueño hacia

Varios historiadores y antropólogos que han estudiado a los mixes lo han constatado desde antes de la conquista, pues estos pueblos lucharon contra los mixtecos, zapotecos y mexicas y, posteriormente contra los conquistadores.



adelante”. Este análisis es retomado por José C. Mariátegui, basado principalmente en la obra de Valcárcel en *Tempestad en los Andes*, donde se descubre el mito como un elemento para posicionarse contra el opresor, el mito refuerza el empoderamiento del pueblo a partir del imaginario colectivo dentro de su propia historia narrativa. Para comprender mejor la idea del mito y sobre todo la figura representativa del Rey Condoy, nos dice Bartolomé y Barabas (1984: 78), en su texto sobre el Rey Condoy:

El discurso mítico puede considerarse como una historia oral altamente dinámica, que tiene la capacidad de proyectarse hacia el presente a través de la memoria colectiva y de actuar, en el espacio de la cultura vivida, como un revitalizador de la identidad étnica.

Para comprender a los ayuujk jää’y, necesitamos estudiar su visualización del mundo. Según Carlos Lenkersdorf,⁸ la cosmovisión /cosmogonía nos ayuda a entender la forma de percibir el mundo, así como la forma de organización social, estructura de pensamiento y la cotidianidad de una cultura dada. Es ahí donde partimos de la propuesta teórica, pues para entender la cotidianidad tenemos que estudiar la *comunalidad*, pues es esta, la que marca las pautas de los haceres a partir de su cosmovisión. Según la relatoría de Noé Aguilar, quien es uno de los chamanes y danzante del pueblo de Tamazulapám del Espíritu Santo, nos explica la cosmovisión ayuujk (Entrevista con la autora, 17 de abril de 2016).

Para nosotros los ayuuk jää’y, y precisamente hace muchos años manejábamos el y’et-nyäxwii’nyët, que todo es un espacio sagrado para nosotros es vida, una casa, un lugar, todo es vida, para nosotros tener una casa no nada más es decir; jah es mi casa! y es algo material. No, porque es vida y ¿por qué?, porque está ocupando un espacio, (...) entonces al ocupar un espacio ¿quién te lo está dando? (...) es la Madre Tierra, sí, al tener fortaleza para haber tenido tu casa ¿quién te está dando la fortaleza? Pues es la Madre Tierra. Pues entonces todo, todo surge de la Madre Tierra, y’et-nyäxwii’nyët, esa sería la Madre Tierra y el y’et-nyäxwii’nyët, es el espacio que tú estás ocupando, el lugar donde estás, nosotros como ayuuk jää’y, nos vamos más por los elementos; el agua, el aire, el fuego, la Tierra principalmente, entonces son los elementos a la cual nosotros llamamos, nos encomendamos para nuestra vivencia, para la vida de nosotros, la forma de vivir que nosotros queramos.

A partir de dicha narración, para los ayuuk jää’y la Madre Tierra, es la dadora de vida, y sin ella, simplemente no hay nada. Como nos dice Díaz (2007:163) en sus Escritos: “Una comunidad, una familia indígena sin tierra, es una comunidad o una familia muerta”. Por ello, la defensa del “territorio” forma parte de su autodeterminación la cual juega un papel crucial en su propuesta étnico-política. Observamos también que la comunalidad es una constante acción de resistencia, hacia la tacita y permanente violencia de Estado. En ese sentido, encontramos que la intersubjetividad entre el pueblo ayuujk y la naturaleza (y’et-

8 Carlos Lenkersdorf, doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), propuso un nuevo enfoque de investigación al cual denominó: cosmovivencia.

nyäxwii'nyët) es principalmente la permanente resistencia sobre los diferentes programas de gobierno para implementar el supuesto “desarrollo”, derivado del pensamiento occidental y que como hemos constatado rompe con la cosmovisión ayuujk. De ahí la constante reivindicación del derecho de los pueblos indígenas a su autonomía.

Tal como lo expone la autora Gabriela Kraemer (2003: 225), “puede decirse que el pueblo ayuuk está construyendo su identidad étnico-política porque existe un proyecto étnico-político cuyo eje es la autonomía de este pueblo, una autonomía basada en el gobierno por “usos y costumbres”. En cuanto a la educación, los programas educativos de gobierno, lejos de incluir en los libros de texto la cultura y cosmovisión ayuujk, no cuenta con la enseñanza bilingüe dejando a un lado toda la riqueza de la propia cultura de los pueblos indígenas en un contexto de desvalorización. De ahí que se considere a la educación como otra forma de violencia, pues los programas no están basados en las realidades de los pueblos ayuujk, sino en la lógica del consumismo e individualismo, negando los saberes tradicionales, su historia y lucha, lo que llamaría Paulo Freire (1970), la educación bancaria.⁹

Puesto en palabras del Secretario de Bienes comunales, de Tamazulápam del Espíritu Santo, Cuauhtémoc Pérez García (Entrevista con la autora, 2 de junio de 2016).

La educación institucional dentro de la lógica del currículo oculto, o la educación bancaria, la formación de sujetos desde otro enfoque cultural; educación desde la individualidad, desde contextos y saberes mestizos y no en la lengua y cultura ayuujk y/o bajo los principios de la comunalidad. La educación del Estado como arma de opresión y dominio.

La historia política de los maestros en el contexto oaxaqueño es sumamente importante, pues se va a desprender de ella una serie de movimientos de la lucha social. Vemos por ejemplo, los dos grandes contendientes: el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), el cual se creó en 1943. No obstante, el mismo SNTE hacia su interior, comenzará a fraccionarse en otra corriente, la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), la cual surge a partir del desaparecido Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca (IIIESEO). Del CNTE, se desprenderán sobre todo los movimientos para la promoción de una educación bilingüe. Por ello, la educación forma parte de ese proyecto étnico-político, pues tiende a la reivindicación de la autonomía al optar por una enseñanza con sus propios contenidos y lengua.

La comunidad de Santa María Tlahuitoltepec, en ese sentido de resistencia, dio un paso adelante creando la Universidad Comunal Intercultural del Cempoaltépetl (UNICEM). Tal como lo puntualizó el Coordinador General, Rigoberto Vázquez García (Entrevista con la autora, 24 de febrero del 2016):

⁹ La concepción bancaria de la educación pretende transformar la mente de los individuos para que se adapten mejor a las situaciones reales y así poder dominarlos con mayor facilidad. Cuando más pasivos sean, proporcionalmente se adaptarán, por lo tanto, se disminuye su creatividad, lo cual crea las condiciones para que los opresores surjan como sujetos generosos (Freire, 1970).

Hubo una generación de los primeros intelectuales comunitarios, los maestros, fueron los primeros que lanzaron el movimiento de reivindicación (...). La UNICEM reivindica la parte cosmogónica pero también integra otros contextos. Aquí diseñamos metodologías en base a la cosmogonía en base de investigación (...), lo que nosotros estamos haciendo es formar los nuevos cuadros comunitarios por toda la manada de la juventud, que no pasa aquí en todas las comunidades. La tendencia es distinta, pues se está yendo otro lugar las escuelas están desarraigando a los jóvenes o sea ni siquiera los programas son contextualizados de su visión de la gente, es una institución del Estado y sabemos los intereses ideológicos de un sistema

educativo nacional, esto es una propuesta comunitaria y con todos los riesgos que con lleva a plantar algo así, es lo que hemos estado planteando.

Debemos recordar que el desarraigo y la migración son la forma en que el Estado despoja a sus habitantes dejando vía libre a la llamada “modernización”, la cual implica la privatización de las tierras, siendo en definitiva el exterminio a la diversidad cultural.



La propuesta educativa de la UNICEM es de largo plazo, pues se educa a los jóvenes con el objetivo de aportar a la comunidad nuevas formas de desarrollo entendido desde una lógica comunal bajo su propia cosmovisión. Creando metodologías y epistemologías desde el *jaowen* (desde el sentir). Asimismo, la UNICEM representa la formación y reivindicación de un sistema educativo propio de los pueblos indígenas, sobre todo para continuar su lucha y permanencia. Tal como lo mencionó durante la clausura de la primera generación de la UNICEM, el Regidor de Educación en Santa María Tlahuitoltepec, Rafael Cardoso Jiménez (Entrevista con la autora, 8 de agosto de 2016):

Sembrar, construir la palabra, las acciones de nuestro trabajo, el valor de esta iniciativa (UNICEM) para que podamos continuar con vida, para que las comunidades indígenas de México podamos seguir con vida.

Mientras tanto, la apuesta del Estado ha sido la violencia silenciosa, provocando la migración de muchos jóvenes por la falta de trabajo. Debemos recordar que el desarraigo y la migración son la forma en que el Estado despoja a sus habitantes dejando vía libre a la llamada “modernización”, la cual implica la privatización de las tierras, siendo en definitiva el exterminio a la diversidad cultural. Respecto a los partidos políticos, son los que en su mayoría han dividido y transformado la Asamblea, los cargos e incluso el tequio. Es a través de los partidos políticos que se engaña a la gente con promesas de bienestar social y desarrollo, cuando la realidad deriva en grupos de intereses que operan bajo esquemas de poder propios de la corrupción. Como lo expusimos más arriba, muchas veces este poder ha derivado en caciquismos.

Vemos igualmente con preocupación, las nuevas tácticas de inserción en las comunidades Mixes por parte del gobierno y de los partidos políticos. Si bien es cierto, hoy día, existe una mayor contienda entre los diversos partidos políticos, estos se hacen presente en la vida política de la comunidad a través de vínculos con aquellos presidentes municipales que optan por una carrera política para llegar a puestos como diputados de distritos. Igualmente, cuando los municipios obtienen recursos para proyectos o bien directamente de los programas de gobierno, por ejemplo, Programa Prospera,¹⁰ lo que sucede es que el gobierno nombra un delegado y a la vez uno del partido, con lo cual, los municipios si bien administran los recursos, son los delegados de gobierno y partido, que llegan a orientar las políticas del municipio.

Por tanto, el gobierno opera dentro de los municipios manteniendo su injerencia a través de canales formales de poder totalmente verticales. Evidentemente, este hecho va en contra de la autodeterminación y proyecto de autonomía de los pueblos mixes, así como del esquema de su propia toma de decisión democrática, que pasa por la Asamblea y el cabildo haciéndoles más dependientes de los recursos de gobierno, con lo cual también llega a romper la práctica del tequio. Los Mixes bajo ese contexto de dependencia y represión han organizado diversos encuentros para denunciar dichas prácticas. Ejemplo de ello, fue el Pronunciamiento del Encuentro Estatal de Autoridades Indígenas, celebrado los días 11 y 12 de junio 2016, en San Juan Jaltepec de Candayoc, Mixe. Difundido en diversos medios de comunicación indígenas como: Servicios del Pueblo Mixe A.C.

En la reflexión colectiva, hemos clarificado nuestro diagnóstico y hoy estamos ciertos que los diputados y senadores que dicen ser nuestros representantes han aprobado leyes que se alinean con la política de despojo de nuestras tierras y recursos naturales, situación que traerá la indefectible consecuencia de que estemos condenados a desaparecer como hombres y mujeres que por muchos años hemos poseído y cuidado nuestro hábitat, nuestra casa.

Dicha represión viola los diferentes acuerdos internacionales que México ha firmado, como el de la Protección de la identidad cultural de los grupos indígenas, por parte de la Organización de los Estados Americanos (OEA), que data de 1972. De igual forma, la Comisión Internacional de Derechos Humanos (CIDH) creada en 1990, para la protección de los Derechos de los pueblos indígenas. Otro de los instrumentos internacionales es la Organización Internacional de Trabajo (OIT, que en 1989, establece el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales (C169)), donde se declaró la autodeterminación de los pueblos originarios. México se comprometió a cumplir dichos acuerdos/convenios internacionales para garantizar los Derechos Humanos de los indígenas, lo cual no ha cumplido.

10 De acuerdo a la página oficial de la actual administración priista, el principal objetivo del programa PROSPERA es: “Articular y coordinar la oferta institucional de programas y acciones de política social, incluyendo aquellas relacionadas con el fomento productivo, la generación de ingresos, el bienestar económico, la inclusión financiera y laboral, educación, alimentación y salud, dirigidas a la población en situación de pobreza (...)” (Gob.mx, 2017).

En las comunidades de Tamazulápam del Espíritu Santo y Santa María Tlahuitoltepec existen diferentes colectivos y formas de organización que han resistido la violencia del Estado, algunas de ellas son: el Comité de Defensa de los Recursos Humanos y Culturales Mixes (CODREMI), el cual después se consolidaría en la Asamblea de Autoridades Mixes (ASAM), así como la creación de la fundación de Servicios del Pueblo Mixe A.C. (SER). Igualmente, la constitución de la Asamblea de Productores Mixes (ASAPROM), la Red de Mujeres Mixes (RMM), y el Instituto Superior Intercultural Ayuuk (ISIA). De igual forma, existen diversos proyectos de comunicación como la radio comunitaria en Santa María Tlahuitoltepec, *Jēn Poj*, que les permite difundir los temas propios de las comunidades así como medios de expresión alternativos a los del Estado. Todas estas organizaciones coadyuvan al empoderamiento organizacional de los pueblos ayuujk, pues es a través de estos que se entretajan las redes de apoyo para el servicio de las demandas comunitarias.

Conclusiones

La comunalidad es un proyecto novedoso como práctica de contención a los poderes fácticos. Igualmente, el principio de comunalidad va más allá de una estrategia de sobrevivencia. Es decir, más que un actuar desde la marginación con el solo propósito de subsistir, la comunalidad es un proyecto de largo alcance y de gran envergadura. Los ideólogos del concepto de comunalidad han sido profesionistas indígenas conocedores de la estructura de poder en el México hispano y han optado en fomentar un proyecto alternativo basado principalmente en la reivindicación de símbolos e ideales de la cosmovisión indígena. Como proyecto reivindicativo y alternativo evidentemente para el poder estructural y vertical se concibe como una amenaza a la permanencia del poder. Por ello, la apuesta étnico-política que se construye desde la comunidad de los pueblos Mixes, es de lucha y resistencia. Para poder llevar a cabo dicha propuesta política los Mixes necesitan de un espacio donde se conjugue lo social, educativo, y cultural, es decir, territorio y autonomía.

Las comunidades indígenas (aunque desgraciadamente no todas) han logrado sobrevivir y luchar por el reconocimiento de sus derechos. Siendo así, el principio de comunalidad juega un papel preponderante, pues es en la práctica de la comunalidad que los pueblos ayuujk han logrado resistir y crear redes de apoyo para luchar por su reconocimiento. La propuesta de comunalidad elabora una crítica teórica y práctica, contra el poder represor del Estado. Por todo lo anterior, creemos de vital importancia una revisión a las propuestas indigenistas y en el caso de estudio, las de la serranía Mixe, como alternativa a proceso de exclusión y pobreza derivados de políticas públicas que como hemos visto a lo largo del presente ensayo, no han hecho más que promover la marginación y subordinación de muchas de nuestras comunidades indígenas, reproduciendo el espiral de pobreza.

Bibliografía

- Ballesteros, Leopoldo (1974). *La cultura Mixe: simbología de un humanismo*. México: Editorial Jus.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (1984). *El Rey Cong-Hoy, tradición mesiánica y privación social entre los Mixes de Oaxaca*. Oaxaca, México: Colección de Investigación Social. INAH, Centro Regional de Oaxaca.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2003). *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y tribales en Países Independientes*. México: Desarrollo Gráfico Editorial.
- Carrillo, Juan José (2014). “Contrainsurgencia en México: neoliberalismo y guerra (2006-2012)”. En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, pp. 517-528, Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez, Juan José Carrillo, Eva Capece y Börries Nehe, coordinadores. México: UNAM/ BUAP/ CIESAS/ CEAM.
- Castillo, María Del Carmen (2014). *Kojpk Pääjtín: el encuentro con la raíz. Una etnografía ayuujk*. Barcelona: UB.
- Cortés, k Hernán (1522) (reeditado 1971). *Cartas de Relación*. México: Porrúa.
- Díaz, Floriberto (2007). *Escrito, comunalidad, energía viva del pensamiento Mixe*. México: UNAM.
- Díaz, Fernando (1972). *Caudillos y Caciques*. México: ERA.
- Florescano, Enrique (1975) *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. México: SXXI.
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del Oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Gob.mx (2017). “Programa de Inclusión Social PROSPERA”. Disponible en <http://www.gob.mx/prospera/que-hacemos> (visitada el 29 de abril de 2017).
- Hobson, John .A (1902). *Imperialism a Study*. Nueva York: James Pott & Co.
- Kraemer, Gabriela (2003). *Autonomía Indígena región Mixe*. México: PyV.
- Kuroda, Estuko (1993). *Bajo el Zempoaltépetl. La Sociedad Mixe de las tierras altas y sus rituales*. México: CIESAS. Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Levinas Emmanuel (1998). *Un compromiso con la otredad pensamiento ético de la intersubjetividad*. Reino Unido: King Tree.
- Maldonado, Benjamín (2008). *Comunidad, comunalidad, colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*. Leiden: Universidad de Leiden, CSEI, SAI.
- Maldonado, Benjamín y Margarita M. Cortés Márquez (1999). “La gente de la palabra sagrada. El grupo etnolongüístico ayuuk jäã’y (mixe)”. En *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, coordinadores. México: INI, CONCULTA, INAH.
- Mariátegui, José Carlos (1924). *Temas de nuestra América*. Perú: Amauta.
- Martínez, Jaime (2002). *Comunidad y Autonomía*. México: Fundación Comunalidad. http://era-mx.org/Estudios_y_proyectos/RecupBosq/Comunalidad_y_Autonomia.pdf.

- Mejía, Consuelo y José Sarmiento (1987). *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. México: SXXI.
- Miller, Walter (1966). “El tonalamatl Mixe y los hongos sagrados”. En *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuik (mixes) del Estado de Oaxaca*, pp. 243- 264, Salomón Nahmad, editor. México: CIESAS.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: El Signo.
- Nahmad, Salomón (2003). *Fronteras étnicas. Análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: proyecto nacional vs. Proyecto étnico. El caso ayuuik de Oaxaca*. Oax. México: CIESAS/OIC.
- Quijano, Aníbal (1992). “Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad”. *Perú Indígena*, Vol. 13, No. 29, pp. 11-20. <https://problematicasculturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-colonialidad-y-modernidad-razionalidad.pdf>.
- Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y Horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del Poder*. Buenos Aires: CLASCSO. http://generoesexualidade.ffch.ufba.br/wp-content/uploads/2014/11/colonialidad_quijano.pdf.
- Rendón, Juan J. (2003). *La comunalidad, modo de vida de los pueblos indios*. México: CONACULTA.
- Rovira, Guiomar (2014). “Autonomía, resistencia y guerra en México: un diagnóstico del zapatismo hoy”. En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, pp. 529-552, Fabiola Escárzaga et. al., coordinadores. México: UNAM/BUAP/ CIESAS/CEAM.
- Vázquez, Fortino (1982). *Cong Hoy. La memoria mixe*. Oaxaca: Dirección de Culturas Populares.
- Villagómez, Yanga (2008). *Pueblos Indígenas de México y Agua: Mixes Atlas de Culturas del Agua en América Latina y el caribe*. UNESCO.
- Wallerstein, Immanuel (2004). *World- System Analysis*. Reino Unido: Duke University Press.

Entrevistas realizadas en las comunidades Santa María Tlahuitoltepec y Tamazulapám del Espíritu Santo, en 2016.

- Noé Aguilar, danzante y xemabie de Tamazulapám del Espíritu Santo.
- Rafael Cardoso Jiménez, ex - Regidor de Educación, Santa María Tlahuitoltepec.
- Arely Fuentes Albino, comunera de San Juan Mazatlán.
- Cuauhtémoc Pérez García, ex - Secretario de Bienes Comunes, Tamazulapám del Espíritu Santo.
- Rigoberto Vázquez García, ex - Coordinador General de la Universidad Intercultural del Cempoaltépetl (UNICEM), Santa María Tlahuitoltepec.