



PEDAGOGÍA DE LA COMUNALIDAD

HERENCIA Y PRÁCTICA SOCIAL
DEL PUEBLO IN BAKUU

ISAAC ÁNGELES CONTRERAS

Pedagogía de la comunalidad. Herencia y práctica social del pueblo Iñ Bakuu.

© 2017, Isaac Ángeles Contreras

Cuidado de la edición: Cuauhtémoc Peña

Diseño: Mario Lugos

Fotografías de interiores: Isaac Ángeles

En Portada: detalle del códice cuicateco Fernández Leal

ISBN:

Una parte de esta edición fue financiada por la Escuela Normal Experimental "Presidente Venustiano Carranza", de Cacahuatpec, Oaxaca.

Prohibida la reproducción total o parcial de textos e imágenes por cualquier medio o procedimiento, sea digital, físico o mecánico, sin la autorización expresa y por escrito de los editores.

Este libro fue revisado por pares académicos.

Impreso en Oaxaca, México/Printed in Oaxaca, Mexico.



AGRADEZCO INFINITAMENTE A LAS Y LOS comunera/os de San Sebastián Tlacolula (*Ñ'Ngúu*), Oaxaca, por su disposición y participación en las actividades de investigación que dieron como resultado este libro. Particularmente a los ciudadanos: Esteban y Silverio Villar, don Francisco Pérez y su esposa, Juvenino y Francisco Pérez Mendoza, don Pablo Martínez, Juan y Lucas Peña, Esteban Vega (†), Sergio García, Bartolomé Villar, Camerino Vega, Camerino Villatoro, Eusebio Vega, a la señora Isabel Salinas, a Jaime Avendaño y a Francisca García, asimismo a los integrantes de la Banda Filarmónica Municipal de *Ñ'Ngúu*.

A los agentes municipales de los años: 2008, 2009, 2010, 2011, 2012; a los comisariados de Bienes Comunales de 2009-2011 y 2012-2014.

De igual manera a las autoridades municipales y comunales de San Juan Teponaxtla, de San Juan Tepeuxila, de San Andrés Pápalo y al presidente municipal de San Juan Tepeuxila, Oaxaca. Al maestro Luis Rey Matadamas Ramírez por el diálogo académico y a los docentes de la Escuela Normal Rural Vanguardia, de Tamazulápam, Oaxaca y a las estudiantes de la misma institución.

Mi reconocimiento especial a la doctora Patricia Medina Melgarejo, por sus aportes, crítica y reflexión sobre los planteamientos que le dieron cuerpo a este texto; también a los doctores Jorge Tirzo y Nicanor Rebolledo, por el acompañamiento en estos años de construcción y reflexión académica. A la doctora Ethelia Ruiz y al doctor Bruno Baronnet por el diálogo académico. Al Dr. Günther Dietz por sus críticas y aportes. Y finalmente, a la Escuela Normal Experimental "Presidente Venustiano Carranza" de San Juan Cacahuatpec, por hacer posible esta publicación.



Dedicatoria

A mi familia (Ernestina López, Yesenia Ithaí, Dan Axel y Quetzalli Denisse Ángeles López); una comunidad pequeña que siempre ha apoyado cada uno de mis pasos. A mi incansable madre que estuvo a mi lado física y espiritualmente; a mis hermanas y hermanos que nunca dejaron de creer en mí.

A Pedro Ángeles *in memoriam*



CONTENIDO

13	PRÓLOGO
19	INTRODUCCIÓN GENERAL
20	SOBRE EL OBJETO DE INVESTIGACIÓN
20	PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN
21	TLACOLULA (Ñ'NGÚU), EL ESPACIO DE INVESTIGACIÓN
23	POR QUÉ INVESTIGAR LA COMUNALIDAD
24	APROXIMACIONES TEÓRICO METODOLÓGICAS: LA COMUNALIDAD DESDE UNA MIRADA AUTOBIOGRÁFICA
25	LOS REFERENTES TEÓRICO-CONCEPTUALES, UNA CAJA DE HERRAMIENTAS
26	REFLEXIVIDAD Y DECONSTRUCCIÓN DEL TRAYECTO FORMATIVO PERSONAL Y PROFESIONAL
28	UNA MIRADA AUTOBIOGRÁFICA
42	EL RECONOCIMIENTO IDENTITARIO DE LA PERTENENCIA EN LA BÚS- QUEDA DE HORIZONTES PROPIOS, UN PROCESO NECESARIO
43	PROCESO METODOLÓGICO PARA EL REENCUENTRO DE LA PERTENENCIA
43	REFLEXIVIDAD Y HERMENÉUTICA DE LA EXPERIENCIA
50	ESTRUCTURA DEL LIBRO

59	CAPÍTULO 1. COMUNIDAD Y COMUNALIDAD, DOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES	137	La Escuela Normal Rural Vanguardia y la búsqueda de la rearticulación de las prácticas comunalaritarias desde la Educación Primaria
59	1. COMUNIDAD Y COMUNITARISMO, ANTESALA DE LA COMUNALIDAD		
59	A. Concepción de comunidad desde el ser y estar ahí y otros referentes	149	CAPÍTULO 2. IDENTIDAD/PERTENENCIA, COMUNIDAD Y COMUNALIDAD ENTRE LOS IÑ BAKUU DE SAN SEBASTIÁN TLACOLULA, TEPEUXILA, CUICATLÁN, OAXACA
62	B. La comunidad como concepto		
66	El concepto de comunidad como herramienta		
68	La comunidad de origen como referente en la configuración del sentido de pertenencia identitaria	149	1. LA IDENTIDAD/PERTENENCIA IÑ BAKUU
77	Comunidad residencial y pertenencia	151	A. Identidad/pertenencia, historia y territorio
80	Comunidad extendida y sentido de pertenencia identitaria	155	Ubicación geográfica
83	C. Comunidad y comunitarismo	157	El territorio proveedor, su sentido y significado
		163	B. Las huellas y los rastros desde los primeros tiempos del pueblo <i>iñ bakuu</i>
85	2. COMUNALIDAD, CONCEPCIONES Y PRÁCTICA DISCURSIVA		Rastros y restos arqueológicos
85	A. La comunalidad, una aproximación conceptual	164	Códices cuicatecos
93	La vida en comunalidad	168	El Códice Tepeucila
96	El sujeto comunalaritario	174	C. La lengua <i>d'bakuu</i> como territorio de la memoria
100	La junta comunal o asamblea-hacerse uno	176	D. Nosotros y los otros y el territorio <i>iñ bakuu</i>
103	Ser autoridad o el ejercicio del poder comunal	185	E. Transfiguración económica de las tierras comunales y ejidales en los últimos treinta años y la resistencia indígena y campesina: nosotros y los otros
106	El <i>ntíñ'náa</i> -trabajo comunal, su sentido comunalaritario	192	
110	El <i>ntíñ'náa</i> y el rol de la autoridad		
111	<i>B'iikuu</i> -la fiesta comunal y la alegría	194	2. VIDA COTIDIANA COMUNITARIA, EL TEJIDO Y LA TRAMA COMUNAL EN LAS PRÁCTICAS DE VIDA DE SAN SEBASTIÁN TLACOLULA, TEPEUXILA, CUICATLÁN, OAXACA
113	<i>B'iikuu</i> -fiesta y ritualidad		
116	B. Comunidad-comunalidad y espacio vital-territorio	194	A. La "normalidad" de todos los días. Cotidianidad y comunalidad, ser/estar y habitar en <i>N'Ngúu</i>
117	Espacio vital-territorio vivido, apropiado, recreado y sacralizado		Un día en <i>N'Ngúu</i> -Tlacolula (Diario de campo)
118	Espacio vital-territorio y nosotros del estar: vínculos, energías y sistema de creencias-espiritualidad	195	<i>Nguika ñá'á</i> -Caminado el sol-día
123	C. Experiencias de comunalidad-comunidad, artefactos y prácticas discursivas para hacerse uno (los movimientos sociales)	200	La hora de la comida
123	La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. Contexto de emergencia	201	De regreso a casa
128	La comunalidad en la defensa territorial del pueblo <i>iñ bakuu</i>	202	Arrullando la noche
132	D. Comunalidad y educación en Oaxaca: ejercicios y experiencias	203	
133	Escuela Normal Bilingüe Intercultural de Oaxaca (ENBIO)	205	B. Las actividades para el sustento y el conocimiento del estado del tiempo
		212	El maíz

217	El aguacate	275	H. La junta comunal y la fiesta
219	Otros cultivos	276	Comisión de festejos y el calendario festivo
221	C. <i>Ñ'Ngúu</i> y sus prácticas comunitarias	280	Todosantos
222	D. Rostros de la migración en el territorio comunalitario. Otras formas de hacer comunalidad	282	I. La junta, rituales y fiestas en <i>Ñ'Ngúu</i> . Lo oficial, entre la alegría y el dolor
224	E. Los senderos de la comunalidad	285	La comunalidad en la fiesta y en el dolor
225	3. LA JUNTA COMUNAL Y LAS DECISIONES COMUNITARIAS EN TLACOLULA, ¿HILO ARTICULADOR EN EL TEJIDO COLECTIVO O RIZOMA COMUNALITARIO?	287	J. El trabajo de la comunidad/pueblo, la junta y la fiesta; su función comunalitaria y el excedente de realidad
225	A. La junta comunal en la trama comunalitaria	293	CAPÍTULO 3. SIGNIFICACIÓN DE LA EXPERIENCIA DE LOS DISPOSITIVOS COMUNALITARIOS Y SU DIMENSIÓN PEDAGÓGICA COMO APORTE DE LA COMUNALIDAD PARA UNA EDUCACIÓN ENTRECULTURAL
227	B. La Junta comunal en la experiencia personal e incorporación a la comunidad de <i>Ñ'Ngúu</i>	293	1. HERMENÉUTICA DE LA EXPERIENCIA COMO PROCESO PARA RECONOCER LOS APORTES DE LOS DISPOSITIVOS SOCIALES DEL MUNDO NOSÓTRICO
228	La junta comunal, un lugar de encuentro; experiencia personal e inicio del proceso de investigación en San Sebastián Tlacolula	297	A. Los dispositivos comunitarios del mundo nosótrico y su dimensión pedagógica
230	La junta comunal y el encuentro con la comunidad	301	El espacio vital-territorio comunal
235	C. La junta comunal como dispositivo y proceso metodológico	303	La organización comunal
237	D. La junta comunal como institución del pueblo	306	La junta comunal
240	La junta comunal en el funcionamiento de las instituciones educativas	310	El trabajo comunal
242	La junta comunal y la elección de las autoridades	314	<i>B'iikuu ñe'e ñáa</i> -fiesta comunal
246	La junta comunal y la elección de autoridades y otros cargos. La "carga del cargo": servir a los otros haciendo lo que el pueblo manda (dar servicio)	318	B. La experiencia formativa vista desde la reflexividad, cruce de referentes teórico-metodológicos académicos y la práctica comunalitaria <i>iñ bakuu</i> vivenciada. Rupturas, reencuentros, reindianización y el horizonte de futuro
250	E. El poder comunal y el sistema de cargos	323	C. La comunalidad y su capacidad para reconstituir sentidos en procesos de reinserción comunitaria, desde el auto-reconocimiento, re-significación y re-valoración del sentido de pertenencia identitaria. Experiencias en la formación docente
253	A quién encargarle el cargo	325	Volver a tu tierra, reandar sobre sus huellas
255	Estar en el cargo y ser autoridad. El cargo como carga y como espacio de aprendizaje	330	Repensarse como sujeto cultural y agente educativo desde el reconocimiento de su identidad
258	El cargo y el rol de la familia		
262	F. El pueblo/comunidad habla y manda		
266	Se hace lo que se acuerda, posibilidad/realidad. Ya lo dijo el pueblo		
268	G. El territorio comunal, ¿una hebra del tejido?		
272	Territorialidad, territorio e identidad/pertenencia		

334	Proceso intracultural e identidad en la construcción de horizontes propios
343	D. Pedagogía de la comunalidad, una aproximación
343	Las prácticas comunaliarias como referente para una pedagogía de la comunalidad
349	Organización comunal (sistema de cargos, poder comunal y estructura político-organizativa)
350	La fiesta
353	Eticidad de la comunalidad en la formación de sujetos comunaliarios
353	Interdependencia-libertad
355	E. La comunalidad como referente necesario en la formación docente para una educación entrecultural en el estado de Oaxaca. Retos, necesidades, perspectivas y disyuntivas
367	CONCLUSIONES
375	REFERENCIAS
394	ANEXOS



*P*edagogía de la comunalidad del Dr. Isaac Ángeles Contreras, es una obra magistral pensada “desde un rincón de la insumisión”, como él acostumbra firmar misivas personales. Ofrece valiosas aportaciones reflexivas al pensamiento educativo, a raíz de cerca de cuatro décadas de experiencia de trabajo docente. Profesor del pueblo *Iñ bakuu* (cuicateco), investigador y docente de la Escuela Normal Rural Vanguardia, en Tamazulapan, Oaxaca, donde enseña y reside la mayor parte del año desde 1997. Conoce desde joven la vida en los internados y visita con frecuencia campos y comunidades escolares, normalistas y universitarias para aprender y difundir trabajos. De manera coherente y firme, ha asumido responsabilidades en la Federación de Estudiantes Campesinos y Socialistas de México (FECSM) y en la Sección XXII de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), así como en colectivos y organizaciones independientes.

Las habilidades y el buen humor del incansable «profe Charito» hacen de su persona un eslabón crucial para aprender a vincular la escuela con la comunidad y el estudio con la lucha social. Según sus palabras, “nosotros seguimos con un pie en la academia y otro en la resistencia”; es decir, que los compromisos docentes y políticos se vinculan con sus proyectos de investigación educativa y de vida en búsqueda del bien común, la justicia social y la democracia *comunaliaria* —*comunalicracia* en términos de Jaime Martínez—. Por ello, esta obra crea puentes vinculantes a nivel epistemológico y empírico que unen realidades

latinoamericanas, y permite que se hermanen los sujetos de las luchas educativas de los pueblos de la Mixteca oaxaqueña con los proyectos de vida de territorios de Abya Yala, empeñados en la defensa de la Madre Tierra a través de alternativas pedagógicas de inspiración comunitaria.

Este libro proviene de una magnífica tesis de doctorado en Educación dirigida por la Dra. Patricia Medina Melgarejo, profesora investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN)-Unidad Ajusco y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), titulada “La comunalidad como práctica social del pueblo *Iñ bakuu* y sus dimensiones pedagógicas en la comunidad de *Ñ^Ngúu*” (2013). A pesar de su estilo universitario, este libro no es una memoria o un documento recepcional sino el producto de una historia de vida intelectual de un activista de la educación comunitaria, un formador de docentes de las escuelas primarias oaxaqueñas quien ha montado innumerables dispositivos pedagógicos, no sólo dirigidos a niños sino también a la educación de los padres de familia, recurriendo a conocimientos y didácticas interculturales a través de juegos, artes y espectáculos.

Además de la educación popular latinoamericana, la pedagogía del institutor comunista francés Celestin Freinet ha inspirado al colectivo de profesores normalistas que anima Isaac Ángeles Contreras. La hibridación de tradiciones críticas de teoría y praxis pedagógica se afianza en los aportes de este libro desde las filosofías indígenas de Oaxaca, los estudios culturales y las epistemologías del Sur, ofreciendo mucho más que un manifiesto de *Comunalidad* y *decolonialidad* para la educación en construcción en los márgenes del Estado. En las trincheras de los intersticios en resistencia, a contracorriente de la hegemonía colonial, se apuesta a la reconquista de la escuela en las agendas político-educativas de las nuevas autonomías comunales.

La presente obra parte de la idea que la pedagogía, a través de la práctica docente, es capaz de incidir en la construcción del sujeto social y de proyectos políticos para el bien común y la convivencia intercultural. Se inscribe en el movimiento de pensamiento crítico de profesores oaxaqueños que investigan y relegitiman los sentidos y las prácticas sociales de las comunidades y pueblos originarios que han denominado como *Comunalidad*. Sus elementos en términos de

Territorio, Asamblea, Poder, Trabajo y Fiesta Comunales sostienen la Pedagogía de la Comunalidad, como dispositivos sociales y espacios colectivos de construcción de sujetos en una perspectiva basada en el potencial pedagógico de los sentidos de pertenencia cultural, desde lo *nosótrico*, lo *autonómico*, lo *rizomático*, lo complementario, lo propio, lo decolonial. A Isaac Ángeles Contreras le interesan transdisciplinariamente los dispositivos comunalaritarios situados, que en su práctica cotidiana disponen al sujeto al diálogo, al trabajo colectivo en interacción con el otro y lo otro, en una relación de interdependencia. A la vez contribuyen a fortalecer procesos de aprendizaje y enseñanza que permiten desplegar su mirar, hacer, vivir, sentipensar y compartir perspectivas de mundo.

En este libro, se discuten experiencias de formación docente que explicitan la capacidad de la comunalidad para reconstituir sentidos en procesos de reinserción comunitaria, con lo que su autor llama auto-reconocimiento, re-significación y re-valoración del sentido de pertenencia identitaria. Se considera aquí la pertinencia cultural de la Comunalidad desde un conjunto de prácticas sociales con potencial pedagógico para cuestionar lógicas asociadas al individualismo, al lucro, la posesión y el consumo, la explotación humana y la devastación de los recursos naturales, los megaproyectos con la espoliación de minerales y combustibles fósiles en momentos de guerras y de crisis. La pedagogía de la Comunalidad realza la legitimidad de aprender la historia, la geografía, la cultura y la política de territorios espoliados por la extracción minera, el desarrollismo, el consumismo creciente, pero también por el neoindigenismo y el interculturalismo institucional que aceleran la devastación de lo propio a través de fuerzas letales que conducen al lingüicidio, el etnocidio y el racismo epistémico. Ante estos daños que violentan la dignidad, el profesor investigador encuentra la necesidad de cuestionarse sobre qué puede hacerse para generar una identificación histórico-contextual y afectivo-emocional que conduce a reconocer y problematizar la trayectoria formativa del educando.

En el proceso metodológico elaborado por el autor “para el encuentro identitario”, una condición indispensable es partir del re-conocimiento de la historicidad de lo propio, desde lo cual emerge una necesidad de ser partícipe del proceso de revitalización cultural del pueblo *Iñ bakuu*, al que pertenece *Ñ^Ngúu*-Tlacolula.

El autor reconoce que la decisión de realizar una investigación educativa sobre Comunalidad se debe al impacto experiencial que le generó el movimiento de la sociedad oaxaqueña en 2006, con la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) durante seis meses de conflicto social. Su forma de organización inédita permitió generar ciertos artefactos y dispositivos sociales de movilización basados en la vitalidad de las prácticas comunaliarias y en nuevas estrategias de aprendizaje. Influida por la praxis educativa de los movimientos zapatistas y magonistas, el interés del pedagogo radical se inclina hacia el estudio minucioso de la organización comunal para la política, el tequio y la fiesta, así como la práctica productiva y su relación con el territorio, o la concepción de la tierra y los ciclos de la naturaleza como reguladores de los tiempos en el calendario productivo.

La mirada autobiográfica de esta obra reconoce la escuela como agencia educativa por excelencia que, según el autor, “otorga un pasaporte hacia otras geografías espaciales y simbólicas”, para poder incursionar en espacios antes vedados o “difíciles de acceder sin una carta credencial que hiciera evidente haber cruzado esta frontera”. Escudriña la lógica de “empezar a Ser dejando de Ser” e idealmente asumir un rol distinto, cómo la sociedad obligó a muchas mujeres y hombres como Isaac a dejar lengua, prácticas comunitarias, representaciones simbólicas, formas de interacción social y concepciones de salud y del cuerpo que son marcadores identitarios del pueblo *Iñ bakuu*. En las manifestaciones de la colonización del pensamiento, el papel colonial de la escuela ha contribuido, según Isaac Ángeles Contreras, a borrar las huellas del pasado con la “zanahoria” de un futuro promisorio.

El ejercicio de reflexividad ofrece la oportunidad del autocuestionamiento, como práctica crítica y vigilancia epistémica sobre las condiciones de producción de la investigación educativa generada por un sujeto actuante, autónomo y consciente. La mayoría de los formadores de las maestras egresadas de la Normal Rural Vanguardia (internado femenino) de Oaxaca son “sujetos configurados con prácticas comunaliarias” quienes se preocupan por los efectos de la colonización del pensamiento y del saber. Afirma el autor que “estamos distanciándonos de las necesidades educativas de los distintos contextos, incluso, nos convertimos en los nuevos colonizadores de las comunidades y pueblos donde nuestras estudiantes

ejercen como profesionales de la educación”. Considerando el proceso avanzado de desindianización, borramiento o distanciamiento cultural con su contexto de ascendencia y la apropiación de patrones de consumo, es difícil que las estudiantes tengan la intención de retornar a enseñar en sus comunidades de origen.

Ante ello, el profesor Isaac y sus colegas siguen impulsando una serie de procesos educativos que ayuden a re-pensarse, re-conocerse y re-valorar su herencia cultural, a partir de ejercicios formativos como “Volver a tu Tierra”. Esta experiencia original significa una inmersión en el contexto de vida primigenio, en tanto consiste en que cada estudiante vuelva a su comunidad de origen para llevar a cabo sus prácticas profesionales en la escuela primaria de su infancia. Se pretende que el proceso intracultural sea una plataforma de lanzamiento para detonar lo que el autor denomina “un trabajo *nosotrocéntrico* de largo aliento” en las comunidades *Iñ bakuu* para seguir existiendo como pueblo originario. La experiencia formadora enseñó que no se necesita fundamentalmente un cambio de plan de estudios de la Licenciatura en Educación Primaria, sino nuevas nociones que puedan emerger desde la experiencia acumulada, a través de un planteamiento formativo que parta de una perspectiva de reconocimiento, revaloración y resignificación de prácticas culturales como sujetos sociales que tienen la oportunidad de “reandar sobre sus huellas”, para así fortalecer el sentido de pertenencia identitaria y generar una actitud de responsabilidad y afecto por la profesión docente en un espacio-tiempo específico.

El ejercicio formativo de “Volver a tu Tierra” supone aceptar situarse como docente bajo la mirada vigilante de su comunidad como persona pública, donde el contexto directo interpela cada estudiante que se reencuentra con su propia historia, ante la necesidad de aprender de ella y repensarla. Conlleva reconocer los dispositivos sociales y procesos organizativos por medio de los cuales las comunidades transitan de “sujetos a educar” a “sujetos partícipes”. Asimismo para el autor, la Asamblea representa un dispositivo capaz de crear las condiciones de posibilidad para el trabajo y vinculación escuela-comunidad ya que permite que colaboren docentes y padres de familia. La propuesta “Volver a tu Tierra” también constituye un detonante para afianzar el proceso formativo de profesionales de la educación rural, indígena y comunitaria, pero a la vez evidencia

más necesidades en el interior de la Normal Rural, como la revisión del quehacer docente y el compromiso con la formación de educadoras rurales en un contexto de diversidad cultural, de desigualdades socio-económicas y de conflictos político-ambientales persistentes.

Las prácticas comunitarias se vuelven un referente para una pedagogía de la Comunalidad que delinea el autor del presente libro, la cual se deriva de las prácticas de vida de las sociedades originarias de Abya Yala que devienen de su ya larga trayectoria histórica de resistencia. Al preguntarnos por qué y cómo construir proyectos didácticos basados en una Pedagogía de la Comunalidad, Isaac Ángeles Contreras replantea el qué nos pueden aportar las prácticas de vida de los pueblos originarios de Abya Yala para los horizontes pedagógicos que subyacen en esta capacidad para resistir y persistir más de cinco siglos contra toda adversidad. Este replanteamiento crucial se encuentra en el corazón de las reflexiones y acciones de maestras y maestros del preescolar a la universidad, quienes encontrarán en este libro nuevas pistas teóricas y prácticas para seguir construyendo la educación comunitaria de Oaxaca para el mundo.

Bruno Baronnet

Xalapa, Veracruz, 5 de mayo de 2017



INTRODUCCIÓN GENERAL

El proyecto de investigación del cual es resultado este libro es correlativo a mi compromiso social, producto del trayecto personal como sujeto comunitario y como profesional de la educación, por tanto, hay una identificación histórico-contextual y afectivo-emocional con el objeto de investigación que se pretende conocer e interpretar; precisando que mi intención no es encontrar conocimientos universales para establecer regularidades, dado que como sujeto social, en tanto originario del pueblo cuicateco (*iñ bakuu*) y como actor pedagógico, académico y formador de docentes en el estado de Oaxaca, debo reconocer y problematizar mi proceso formativo.

En síntesis, esta experiencia me señala que uno de los problemas de la *pedagogía* –de ayer y hoy–, es que pretende producir conocimientos nomotéticos, encontrar regularidades para homogenizar prácticas y procesos que efficienten el proceso educativo, siguiendo la lógica de las ciencias naturales; sin embargo, esta perspectiva no mira el horizonte que aportan las otras *pedagogías* que están presentes en la cotidianidad de los pueblos originarios de Abya Yala y en los movimientos sociales (Zibechi, 2004: 1-2), ni los otros actores sociales e individuales que generan procesos formativos en los sujetos que inciden; éstos, considerados aquí como sujetos pedagógicos.

SOBRE EL OBJETO DE INVESTIGACIÓN

Este proceso investigativo emerge como una necesidad de ser partícipe del proceso de revitalización cultural del pueblo *iñ bakuu*, ante el avasallamiento de su territorio y cultura, debido a la política de homogenización cultural y de *reprimarización* de la economía¹ del Estado Mexicano; para ello, es necesario mirar las prácticas de la vida social de los pueblos originarios, en su dimensión pedagógica, en tanto condición indispensable para re-conocer su incidencia en los sujetos ahí configurados; experiencia que será un referente imprescindible que permitirá direccionar la formación docente desde la Escuela Normal Rural Vanguardia (ENRV) –mi espacio laboral–, con la intención de reconocer la diversidad cultural, y por tanto, su expresión en varias dimensiones: material, simbólica y político-social de las distintas comunidades y pueblos, práctica nombrada como *comunalidad* por antropólogos oaxaqueños –lo que se abordará más adelante–, presente en las diferentes regiones naturales de la entidad oaxaqueña, lo que, desde mi punto de vista, es condición indispensable para una formación docente que responda a las necesidades de una educación contextualizada desde una perspectiva descolonizadora. De esta inquietud emerge el *objeto de investigación* que finalmente se denominó: “La comunalidad, práctica social del pueblo *iñ bakuu* (cuicateco). Dimensiones Pedagógicas. El caso de San Sebastián Tlacolula, Oaxaca”, título con el que se presentó la investigación en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN-Ajusco).

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

¿Por qué no han sido tomadas como referencia las prácticas culturales de las comunidades y pueblos originarios de Abya Yala para la construcción de una propuesta de carácter educativo si han mantenido la unidad de sentido de estos

¹ La reprimarización de la economía de los países eufemísticamente nombrados “países en desarrollo” se debe a la situación económica, educativa y de capacitación y producción tecnológica, y consiste en la vuelta a las actividades productivas de carácter primario, que implica la explotación irracional de los bienes naturales para su exportación y procesamiento, los que se les devuelven transformados o en tecnología, pero con valor agregado por parte de los países “desarrollados”.

pueblos durante más de cinco siglos? ¿Desde qué referentes teórico-metodológicos es más apropiado mirar la vida comunalitaria del pueblo originario *iñ bakuu*? ¿Cómo re-conocer, re-valorar, re-significar la *comunalidad* como práctica de vida social y perspectiva de mundo de los pueblos y comunidades originarias de Abya Yala desde un horizonte de transformación educativa que responda a las expectativas de los pueblos como lo es el pueblo *iñ bakuu*? ¿Cómo podrían las instituciones educativas partir de los elementos comunales para favorecer el despliegue de la potencialidad humana de la/os niñas/os de las comunidades y pueblos originarios? ¿Cómo puede la escuela cotidiana retomar la concepción comunalitaria para lograr los propósitos educativos que compartan expectativas de los sujetos del proceso: niñas, niños, padres y madres de familia y docentes? ¿Qué es necesario que reconozcamos las y los docentes formadores de docentes acerca de nuestro trayecto formativo para reorientar nuestra práctica profesional?

TLACOLULA (Ñ'NGÚU), EL ESPACIO DE INVESTIGACIÓN

Como integrante del pueblo *iñ bakuu*, debido a mis preocupaciones sociales, he creado vínculos y lazos afectivos próximos a situaciones de carácter existencial (Sartre, 1980: 1) en la defensa de su integridad cultural y territorial² –para evitar que sea arrasado territorial y culturalmente–; asimismo, ante la irrupción de políticas públicas de carácter compensatorio hacia los pueblos originarios de América (Abya Yala) –en este caso en México–, que están afectando las prácticas comunales y con ello el tejido comunal, emerge la necesidad de conocer cómo son esas prácticas de vida comunitaria que favorecen

² En este espacio de vida, debido a la riqueza de sus yacimientos minerales, por su origen geológico, el gobierno federal concesionó la extensión de 3,500 hectáreas para la implantación de un proyecto de explotación minera sin el conocimiento ni consentimiento de las comunidades afectadas territorialmente; tampoco se ha informado a las comunidades sobre sus efectos. Lo anterior ha generado un compromiso personal para visibilizar la riqueza cultural del pueblo cuicateco (*iñ bakuu*) y particularmente de Tlacolula (Ñ'ngúu), que es parte del mosaico cultural de Oaxaca y del país.

la cohesión social y reproducen los sentidos del Ser/Estar de los sujetos comunales.

Ubicación de ñ'ngúu en la cartografía del estado de Oaxaca

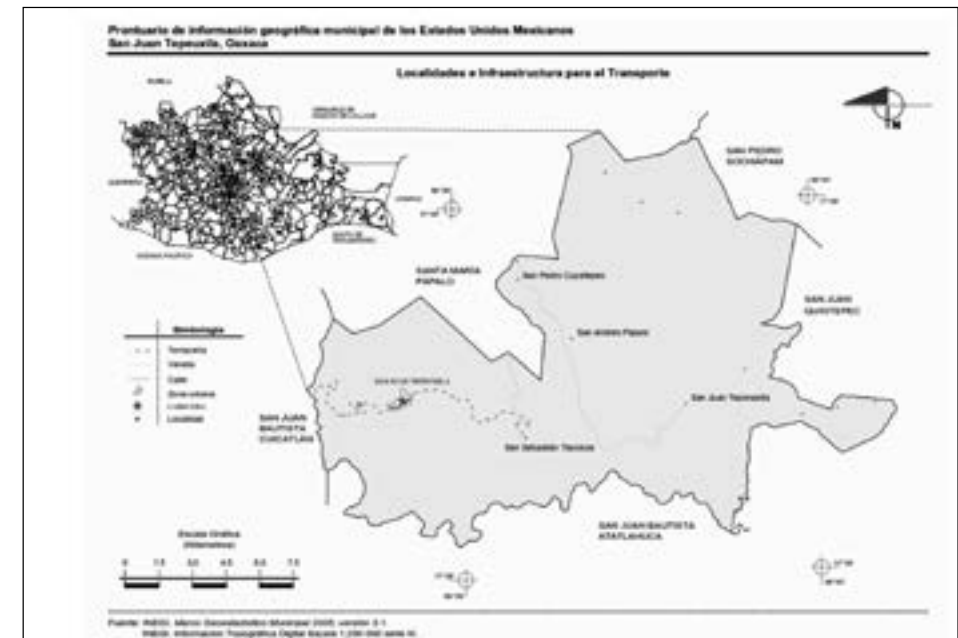
Para concretar esta tarea, encontrar un espacio para este acercamiento se volvió una necesidad; en ese escenario, consideré a la comunidad de San Sebastián Ñ'ngúu como el marco indicado para este ejercicio, pues además de ser la comunidad más afectada por un proyecto minero tema que se abordará más adelante-, entre sus particularidades, es clara la presencia de prácticas comunitarias y lógicas organizativas como *cultura político-social*, las que evidencian su resistencia en tanto comunidad originaria de Abya Yala ante los embates de la homogenización. Asimismo, la población hablante de la lengua *d'bakuu* (INEGI, 2010), es alta comparativamente con otras comunidades próximas en esta parte del territorio *iñ bakuu*, y al considerarse la lengua como territorio de la memoria³ y espacio de resistencia cultural (Barabas, 1996), es depositaria de información invaluable; todo esto hace de Ñ'ngúu un espacio insustituible para las intenciones de esta investigación.

Las dudas sobre las particularidades de la comunidad Ñ'ngúu –y generalidades que comparte con otras comunidades originarias–, que me ayudaran a conocerla, me llevaron a plantear las siguientes interrogantes: ¿Cuál es la estructura social que hace funcional la comunidad de un pueblo originario como el *iñ bakuu*? ¿Qué dispositivos sociales ha generado en su interior que le permiten seguir siendo comunidad y pueblo? ¿Qué relaciones internas permiten su articulación como comunidad? ¿Cómo se configura el tejido comunitario que le permite responder a los avatares del tiempo? ¿Cómo resuelve las situaciones internas conflictivas? ¿Cómo actualiza sus artefactos culturales ante la globalización de la economía y por tanto, de los procesos de configuración

³ Ante la castellanización forzada que vivieron los pueblos originarios desde la llegada de los españoles, y por carecer de un sistema de escritura sonoro-gráfico, la lengua propia se constituyó en muchos casos y en éste específicamente, en el único espacio para conservar la historia, la memoria oral en forma de mitos, tradiciones, leyendas, así como conocimientos sobre herbolaria. Además de que toda lengua es una ventana para ver el mundo.

del pensamiento que globaliza lo local y localiza lo global (o quizá lo glocal)? (Robertson, 2000).

Investigar las prácticas *comunitarias* implica desde el primer momento, apegarse a las formas y procesos *comunitarios* de la comunidad, de ahí que el primer reto fue cómo lograr que la intención investigativa sea aprobada por la comunidad Ñ'ngúu, apegándome a sus prácticas de vida comunitarias y así poder concretarla en las mejores condiciones.



Fuente: INEGI, 2005.

POR QUÉ INVESTIGAR LA COMUNALIDAD

La elección de las prácticas sociales denominadas *comunalidad* como objeto de investigación⁴ (Heller, 1982: 27), se debe al impacto experiencial que me generó el movimiento de la sociedad oaxaqueña en el año 2006, durante los seis meses de un conflicto social, donde se manifestó una forma de organización

inédita, la que permitió generar algunos artefactos y dispositivos sociales que mantuvieron movilizadas a una gran parte de la sociedad, a partir de la construcción de consensos, para así mantener una posición política ante un Estado autoritario, donde lo evidente fue la vitalidad de las prácticas *comunaliarias* presentes en la sociedad oaxaqueña. Entonces, es esta experiencia oaxaqueña en 2006 con la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO)⁵, la que movió mis referentes y me llevó a la necesidad de comprenderla.

Así, se impone como condición indispensable re-conocer, comprender e interpretar estas formas que vienen de la concepción y práctica *comunaliaria* y hallan cuerpo en las acciones directas en las colonias, barrios, colectivos y comunidades; con sujetos colectivos configurados desde la lógica de la participación social, a partir de ser considerados actores y autores de las tramas, enunciaciones y prácticas discursivas que dan cuerpo a sus esperanzas y utopías. Lo anterior hace inevitable realizar un acercamiento a los conocimientos, supuestos y concepciones de mundo que subyacen o se han sedimentado en estas formas de ser y estar en el mundo, que nos plantean retos y desafíos a nuestra inteligibilidad.

APROXIMACIONES TEÓRICO METODOLÓGICAS: LA COMUNALIDAD DESDE UNA MIRADA AUTOBIOGRÁFICA

Para presentar este apartado, se le ha dividido en tres momentos: 1) una sucinta enunciación de los aportes teóricos que se utilizan a manera de “caja de herramientas”, en el sentido que Foucault plantea:

⁴ Particularmente difiero de esta manera de nombrar los fenómenos o hechos sociales a investigar, sin embargo, por la necesidad de encuadrar este trabajo al discurso oficial sobre investigación, se retoma esta forma de nombrarlos en el trabajo realizado.

⁵ La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), constituida en junio de 2006, es una expresión inédita de confluencia social que fue capaz de aglutinar diversas organizaciones sociales, tanto étnico-políticas como de origen popular, sindical y artístico, entre otras, cuya articulación y funcionalidad cercana a un rizoma, mostró la fortaleza de las prácticas comunaliarias aún vivas en los pueblos de Oaxaca y en las colonias y barrios de la ciudad.

...una teoría es exactamente como una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante... Es preciso que sirva, que funcione, y que funcione para otros, no para uno mismo. Si no hay personas que se sirvan de ella, comenzando por el propio teórico, que deja entonces de ser teórico, es que la teoría no vale nada, o que aún no llegó su momento (Foucault, 1999: 107).

Esto me permite realizar el ejercicio de comprensión e interpretación de la información recopilada; 2) una mirada autobiográfica desde la reflexividad en la deconstrucción del trayecto personal como profesional y sujeto comunaliario; y 3) la hermenéutica de la experiencia comunaliaria, en donde planteo la forma en que la reflexividad como herramienta heurística me llevó a plantear interrogantes y buscar caminos para re-pensar el Ser/Estar comunaliario; la hermenéutica⁶ aporta perspectivas y horizontes de sentido para interpretar la información obtenida en el proceso.

LOS REFERENTES TEÓRICO-CONCEPTUALES, UNA CAJA DE HERRAMIENTAS

Los espacios formativos del doctorado que cursé me llevan a reconocer los aportes de la teoría crítica que dimensionan el trabajo, la distribución de la riqueza y la clase social como elementos configurativos de los sujetos; la hermenéutica y sus vertientes permiten mirar la realidad como un texto en su contexto; la referencia antropológica es necesaria para percibir las distintas prácticas sociales desde un plano comparativo y así diferenciar las perspectivas de mundo que subyacen en las acciones humanas de un colectivo particular; la teoría decolonial y descolonial que plantean Quijano, Walsh, Maldonado Torres y otros,

⁶ Personalmente no considero necesario asumir una perspectiva específica de la hermenéutica, puesto que en la lógica de la teoría como *caja de herramientas*, los distintos aportes habrán de ser útiles en la interpretación de la información obtenida en el trabajo de campo, así como de los distintos tipos de textos a los que se accedió en el proceso de investigación.

es importante para identificar los procesos de sometimiento del que han sido objeto los pueblos de Abya Yala y del mundo ante al avasallante proceso de homogenización; los estudios culturales aportan una perspectiva sobre el proceso de subalternización al que son sometidas diversas culturas en las distintas geografías del planeta. El concepto de *dispositivo*, desde el planteamiento de Foucault, hace posible comprender los procesos y prácticas comunitarias que son indispensables para mantener su unidad y comunidad de sentido de las comunidades y pueblos de Abya Yala; también, el concepto de *rizoma*, ayuda a comprender las relaciones intrincadas y vasos comunicantes que articulan a una comunidad como la *Ñ'Ngúu*. Gran parte de estos referentes lo aportaron los distintos seminarios recibidos en la Universidad Pedagógica Nacional-Ajusco y los desarrollados por la doctora Patricia Medina en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Estas herramientas teóricas me permitieron realizar un ejercicio interpretativo del material obtenido en la investigación *in situ* –empleando los procesos e instrumentos de investigación de corte etnográfico (Dietz, 2011: 4) para la recopilación de la información–, imprescindible para la concreción de este proceso; de igual manera, aportaron referentes importantes para orientar la deconstrucción de mi proceso configurativo como profesional de la educación, y es desde este *locus de enunciación* y *topos experiencial* como se construye el presente trabajo.

REFLEXIVIDAD Y DECONSTRUCCIÓN DEL TRAYECTO FORMATIVO PERSONAL Y PROFESIONAL

Realizar un ejercicio de investigación en un contexto próximo a mi espacio materno –geográfica y culturalmente–, representó una oportunidad para re-conocerme territorialmente y re-pensarme como sujeto de un pueblo originario; sin embargo, debido a mi trayecto formativo como profesional de la educación, es evidente la carencia de elementos para realizar ejercicios de comprensión necesarios y dimensionar esas expresiones sociales comunitarias; es cuando inicio un proceso que me lleva a la revisión de mi trayecto personal y a mirarme como sujeto configurado en procesos escolarizados, donde me he apropiado de algunos referentes y he experimentado con determinados procesos sociales que

en ocasiones entran en conflicto con mi propia experiencia de vida comunitaria y comunalitaria.

Surge así la necesidad de un recorrido autobiográfico desde la perspectiva de la *reflexividad* (Meneses, 2007: 2), para identificar circunstancias, condiciones y situaciones en el contexto, que incidieron en mi formación como profesional de la educación con tres décadas de servicio y diversas experiencias que me han marcado como individuo y sujeto pedagógico; efectuar el ejercicio sobre mi trayecto personal en estas dos dimensiones generó momentos de reflexión en mí como sujeto configurado por vivencias que son resultado de las “huellas de otras huellas”, y a su vez por ser integrante del pueblo originario *iñ bakuu* de Abya Yala.

En este ejercicio, la categoría teórica de *colonización* me permite mirarme como un sujeto que es producto y productor de sentido de un proceso histórico-cultural que transita de una dominación territorial a la dominación cultural; por otra parte, mirar a los pueblos originarios de Abya Yala con su propia matriz civilizatoria, me permite diferenciar las perspectivas de mundo que en muchos espacios de la vida social divergen y/o colisionan; asimismo, mirar las identidades como configuraciones sociales que generan un sentido de pertenencia –sin caer en esencialismos y reificaciones–, las que están en permanente movilización y cruce de fronteras territoriales y simbólicas; la reflexividad como herramienta hace posible revisar de manera analítica la experiencia personal en tanto sujeto social, educativo, profesional, pedagógico y comunalitario. Por otra parte, el concepto de *desindianización* que aporta Bonfil Batalla es importante para identificar los procesos sociales que hicieron posible iniciar un proceso de búsqueda y construcción de una identidad/pertenencia personal –más como proyección de una imagen especular ideal–, para no ser estigmatizado y excluido; todo esto, mediante procesos de subjetivación e intersubjetivación, en una fuga de mí mismo, para así lograr un equilibrio intrapsicológico que superara esa mirada sobre mí mismo como sujeto escindido.

En la realización de este ejercicio existe una carga histórico-política debido a la pertenencia a un pueblo originario, lo que conlleva a un ejercicio de

“desenterrar los espejos” con los que uno se miró en determinados momentos, y ponerlos en secuencias cronológicas y espaciales, re-pensándose en ese trayecto; ejercicio que genera tensiones, distensiones y autocuestionamientos.

La memoria personal puede jugar el papel de cómplice para mantener el equilibrio psíquico interno, sin embargo, también es la oportunidad para identificar momentos y los puntos de flexión que me dieron la oportunidad de encontrar la ruta por donde hoy transito.

UNA MIRADA AUTOBIOGRÁFICA

A diferencia de Bordieu (2003: 155), la forma de concebir la reflexividad para mirar mi experiencia de vida pretende revisar el itinerario personal configurado por las contingencias, oportunidades y expectativas personales en un espacio-tiempo específico y no en el plano epistemológico de una disciplina o ciencia.

La escuela como agencia educativa por excelencia, y por tanto, espacio que asigna identidades, además de representar al Estado-nación para la construcción de una concepción de país, al asignar una identidad, implica que otorga un pasaporte hacia otras geografías espaciales y simbólicas, o en su caso, el salvoconducto que facilitaría poder incursionar en espacios antes vedados y, por consecuencia, la inclusión personal en otras dimensiones de lo social, difíciles de acceder sin una carta credencial que hiciera evidente haber cruzado esta frontera.

Entonces, aprobar la educación primaria con notas de buen desempeño, implicaba ya traspasar la frontera de la inmovilidad, desde la concepción de *desarrollo personal* que ahí se forma; lo más importante que se inculcaba después de “aprender a leer y saber hacer las cuentas”, era empezar a “Ser dejando de Ser”⁷ lo que el espacio matricio⁸ había hecho de nosotros. Esto representó un reto y una po-

⁷ El planteamiento no estaba en el sentido nietzscheano del “eterno retorno”, similar a la frase: “todo termina para volver a empezar”, sino en la idea colonizante de que los aprendizajes escolares serían los que nos llevarían a otros niveles de conocimiento y abstracción, que sólo son producto de otros espacios y no los nuestros.

⁸ Como seres biológicos y mamíferos, la matriz es el lugar que nos prodiga las primeras experiencias vitales; como ser social y construcción del sujeto –posterior al parto–, es la familia y el entorno social comunitario el que nos proporciona las primeras herramientas para la sobrevivencia social; a ese lugar lo denomino como el *espacio matricio*.

sibilidad de ser exitoso, es decir: poder salir de un lugar asignado por la sociedad, pero que también propicia las rutas de escape; por tanto, la escuela, al certificar un desempeño “x”, otorga, facilita o limita posibilidades; entre ellas, *dejar de ser* y pensarse como sujeto social de un espacio específico, para ser “hombre de mundo”, con todas las implicaciones de esta concepción.

La perspectiva de éxito que se inculcó no fue para el despliegue de las potencias individuales y colectivas, sino el salir fuera de...; dejar de ser lo que es común en el contexto, para idealmente asumir un rol distinto en la sociedad; implicó dejar lengua, prácticas comunitarias, representaciones simbólicas, formas de interacción social, concepciones de salud, miradas sobre el cuerpo y más; los que en cierta manera son marcadores de pertenencia del pueblo *in bakuu*.

La escuela hasta cierto punto logró su propósito, se dejó de hablar, pensar y concebir desde la cultura *in bakuu*; el éxito fue total, nos salimos de lo que allí es cotidiano, hizo posible sentirse mestizo para encontrar un “no lugar”, en un espacio en vías de desarrollo, en tránsito hacia una sociedad moderna; dejar los lastres del ser y estar donde se habían abrevado las primeras figuras de mundo; el borramiento del pasado histórico-cultural como pueblo caminaba a ritmos acelerados en el imaginario individual, la frontera trazada por las instituciones era superada exitosamente. Aprendí bien la lección, me apliqué, empecé a incursionar en espacios diversos, imposibles sin el salvoconducto escolar, la colonización del pensamiento había logrado su cometido.

Una de las formas para materializar mis logros era adquiriendo cartas credenciales de otros niveles educativos, y también desempeñar funciones sociales, que debido a la escolarización gozaban de aprobación social. Una imagen concreta, palpable, icónica, era la del profesor, *el maestro*, quien con su “iluminación”, lograba que el “oscurantismo” en el que estaba inmersa nuestra sociedad empezara a vislumbrar horizontes claros; *el maestro*, un ser salvador y salvífico por excelencia, sería la meta personal; iluminar a quienes carecen de luz, era y es una excelente forma para afirmarse a sí mismo y ser “triunfador”. Entonces sería ese “alguien”, quien con su imprescindible presencia puede otorgar identidad (Larrosa y Pérez, 1997: 14) a quienes –si la tienen– necesitan transitar a otra, por eso la urgencia de aprender otra

lengua, otros conocimientos y otra cultura garante de mis logros como individuo.

Era hipostasiar el éxito en una imagen material, tangible, visible. En esta condición me haría visible, tendría un escenario para ser mirado, lograr espacios negados, y así, ser parte de quienes progresan, cuyo límite es casi infinito, pero “dejando las ataduras” que mi espacio matrio me había aportado. Como sujeto que trasciende su atavismo, superé los obstáculos y mejoré mi habla castellana; procuré no practicar la oralidad de mis coetáneos comunitarios; empeñado en lograr que se hiciera visible mi capacidad para salir de mi comunidad e incluso de mí mismo para poder ser otro. La escuela es una agencia que sabe estimular eso, el juego de identidad y pertenencias que mejor procura es precisamente el de la borradura; borrar las huellas de las huellas del pasado con la *zanahoria* de un futuro promisorio.

La escuela secundaria fue también eso, un lugar para probar mi capacidad, también ahí salí avante, crucé el umbral para lograr ser un “triunfador”. Para mi asombro, el lugar donde se dotan las herramientas a los estudiantes para ser mejores –se supone–, muchas veces generó violencia intergrupal; la lengua “nacional” y de “progreso” que había aprendido, era un territorio que producía más violencia –no mi lengua *d’bakuu*–; el medio para cruzar la frontera de mi atavismo cultural era el arma más letal para destruirme; pensé: son los riesgos de quien quiere superarse; asumí como normal ser violentado y sentir la violencia corporal y espiritual, como prueba para afirmarme como sujeto triunfador.

A pesar de todo, algo desentonaba, no mi posibilidad de logros, sino algo intenso movía mi horizonte, me hacía otear algunas perspectivas distintas al éxito total. Algunos maestros cuestionaban lo social, también algunos estudiantes inconformes con estas maneras de trascender, miraban para otro lado, en otro derrotero; también mi espacio matrio daba señales de no querer librarme de sus ataduras; mi familia me decía que para seguir estudiando debía de trabajar la tierra: hacer milpa. No había problema por ello, lo había aprendido con mucho interés desde pequeño, además, en la secundaria se realizaban actividades agropecuarias; entonces, el trayecto era acompañado por

mi familia y la escuela secundaria. La gran diferencia era que en la familia, la responsabilidad empezaba desde la preparación del terreno, continuando con las labores de cultivo, hasta cosechar, lo que me hizo valorar el fruto del esfuerzo, favorecido por *Sa’a Dabi* (Hernández y Ángeles, 2009) que hacía llover con regularidad.

Superarse así era ambiguo por el hecho de sembrar la milpa, trabajar la tierra y necesitar de los animales de tracción o carga; en esas condiciones aprendí a mirar el cielo y la esperanza que lo surca con nubes gordas unas veces, algodónadas otras, otras más, aborregadas; mirarlas era un ejercicio para tratar de entender, de leer e interpretar su mensaje, siempre pensando en que se lograra la milpa.

Era paradójico, para alcanzar el triunfo personal había que tener una buena cosecha como señal de éxito en lo que significaba permanecer anclado; resultaba irónico, entre más logros productivos obtenía del campo, más me alejaba de él. Porque la milpa no es sólo la siembra, labor y cosecha de maíz; la milpa es el espacio donde los sueños de autonomía y autosuficiencia alimentaria empiezan a poner sus cimientos, ver crecer la milpa es estar con la esperanza que habrá alimento garantizado, sólo será necesario buscar con qué acompañar la tortilla; ¿pero sin tortilla?, ¿qué se puede esperar?, ¿cómo sobrevivir en mi comunidad sin lo elemental? El maíz es nuestra carne, sangre, huesos, cuerpo y espíritu; la milpa, cuando se siembra y se mira crecer, es esperanza que se siembra para asegurarnos que podemos seguir siendo nosotros.

Conforme afloran sobre la tierra y las primeras hojas se van prendiendo del cielo, se trenzan de la luz y energía que nuestro astro padre les brinda, se estiran tratando de alcanzarlo; conforme se prenden del cielo y el tallo se robustece, entonces, el aliento de quien siembra la milpa se va también haciendo más profundo y pausado para transfigurarse en alegría visible.

Cuando la milpa se pinta de verde intenso, para que después la espiga mande su efluvio amarillo al viento y éste abrace al jilote, y finalmente con colores naranja nos anuncie que habrá maíz, el rostro del campesino se surca de alegría y satisfacción porque así asegura su ser y estar allí; eso es vínculo, relación hombre-naturaleza-cielo-sol-nubes-agua-tierra-estrellas-luna; en un

ensamble sinfónico que provisiona a la vida campesina.

Ahora, ¿aspirar a ser maestro sin la posibilidad de seguir haciendo milpa?, o ¿haciendo milpa para dejar de ser?, ¿cómo superarse sembrando milpa?, ¿no era dejar de ser para superarse?

Ahí, el camino se ilumina con los practicantes de la Escuela Nacional de Maestros de Capacitación para el Trabajo Agropecuario (ENAMACTA). Por fin, algo abría el camino entre dejar de ser y seguir siendo; la ENAMACTA era la institución que cristalizaba mis anhelos, ser maestro sin dejar de sembrar la milpa era una gran noticia, una esperanza y oportunidad a la que había que aferrarme, no se iría sin mí.

También en este lugar superé los obstáculos, estar ahí significaba mucho, era la única institución a nivel nacional para ese perfil profesional, también albergaba a quienes carecían de recursos para lograr una carrera, incluso era un mundo multicultural, como lo es México; el sitio ideal para ser hombre de mundo, poder ser más que quienes se quedaron en el pueblo, los carentes de aspiraciones, los incapaces, los “derrotados” de siempre.

La ENAMACTA era el catalizador del progreso para mis iguales, ahí se enseñaba a labrar el futuro de todas las comunidades donde había una Escuela Tecnológica Agropecuaria (ETA), como la secundaria donde estudié; quienes iban a “dar luz” a esos recónditos lugares, de mozalbetes se transformaban en virtuosos y dignos maestros para la educación secundaria del país, incluido el límite del antiguo Anáhuac; transformaríamos la obsoleta forma de producción campesina de México, donde sólo falta la tecnología y recursos para “borrar” a los campesinos –*improductivos, rémoras* que no generaban divisas y progreso para el país– y lograr un país “progresista” que pudiera insertarse en un mundo donde sólo hacía falta saber echar andar la máquina del progreso en el rubro agropecuario.

Mis sueños se cristalizaban, con la esperanza de seguir haciendo milpa entré a la especialidad de Agricultura. En ese momento histórico, la “revolución verde” era una realidad en algunas partes del país; en donde hacía falta, nosotros, los hijos de la ENAMACTA seríamos los guías idóneos.

Encausado en el camino del progreso personal superé las dificultades aca-

démicas; la formación pedagógica era excelente, los maestros de Técnicas de la Enseñanza tenían precisa la secuencia metodológica para lograr los objetivos generales y específicos de los programas educativos. La mirada psicológica sobre el proceso de aprendizaje era clara y precisa, el camino prometía sólo frutos; México estaba en el umbral de una sociedad en desarrollo, la industria era pujante, también la Escuela Nacional de Maestros de Capacitación para el Trabajo Industrial (ENAMACTI) era una punta de lanza que facilitaría el “cierre de pinzas”: la industria en las ciudades y la revolución verde en el campo, afianzada por una educación cimentada en las tres esferas psicológicas: cognoscitiva, afectiva y psicomotriz y pedagogizada con la Taxonomía de Benjamín Bloom. Así se aseguraba el futuro de México, la realidad ya tenía sus intérpretes fieles, y nosotros, los maestros, sólo teníamos que ser parte de esos engranes de la sociedad. También la ingeniería social estaba en auge.

Pero siempre, la realidad se empeña en ser insumisa, algunos docentes de la ENAMACTA, como muchos hoy día, no entienden que el “progreso” necesita de acólitos y no de críticos; ellos nos llevaron lecturas y generaron procesos que nos inclinaron a la herejía, y con un poco de tino, pudimos ver “el negro en el arroz”; entonces, la única ruta se bifurca, el progreso por un lado, y la crítica proponiendo otros mundos posibles por otra; afortunadamente para el “progreso”, sólo unos pocos se involucraron en tareas que profanaban ese límpido camino; no obstante, la ruta de la superación personal logró que volviera al redil, logrando una profesión, con algunas inconformidades por la asimetría social.

El trayecto profesional y sus vicisitudes

Superados los obstáculos, fui profesor de agricultura en la costa oaxaqueña, y ahí empezaron mis problemas: la realidad no se ajustaba a mis conocimientos y referentes sobre cómo debe ser el campo, la orografía no respondía a la necesidad de los cultivos extensivos; tampoco los suelos eran uniformes física y químicamente; entonces, las fórmulas, conceptos y prácticas de producción agrícola aprendidas no encontraban dónde aplicarse; era decepcionante, la realidad no se ajustaba a los planteamientos teórico-metodológicos de mis excelentes maestros de Produc-

ción Agrícola –y como *Durito* en la Lacandona– pensaba: “si la teoría no corresponde a la realidad, peor para la realidad”; aprendí cómo hacer la “revolución verde” y ahí se vivía la “prehistoria agrícola”: aún había roza, tumba y quema; yo, un sujeto “triumfador y progresista”, dejé mi cultura por eso; ellos, los costeños *Nuu Savi*, seguían empeñados en no cambiar; para colmo, tenía que aprender de los “ignorantes” de esas comunidades sobre su calendario de cultivos con sus plagas, tenía que conocer otras especies de maíz y frijol desconocidas en el mercado, además de otras no industrializables, diferentes del trigo y el sorgo que aprendí y bien; allí se sembraba la jamaica, el nanche, un ejote llamado *de cuarta*, el maíz *zapalote* y otras especies; pero esos cultivos no respondían a la necesidad de la “revolución verde”, el país urgía de cultivos rentables e industrializables; entonces, para ser maestro de agricultura ahí, habría que desaprender lo que me formó profesionalmente, sin duda, fui buen estudiante y los créditos amparaban mi perfil profesional, sólo que la obstinada realidad se negaba a aceptarlo.

Caminaba por una vía contradictoria, por un lado era persona de logros y trabajaba para que mis estudiantes aprendieran del campo, cuando precisamente, si quería formar personas triunfadoras, lo que debía hacer era no enseñar la necesidad de la producción para el autoconsumo; esto generaba una gran contradicción en mis estudiantes, o quizá no entendían lo que yo tenía claro.

Lo aprendido para ser sujeto pedagógico también se enfrentaba con una realidad que negaba mi teoría; ni la aplicación de estrategias sustentadas científicamente en los estímulos incondicionados o condicionados lograban los resultados previstos –tampoco otras ingeniosas formas que los libros nos daban–, no podían con la contumacia de los estudiantes.

Esta experiencia como profesor de agricultura me obligó a estudiar Psicología Educativa, para así poder “orientar” a los estudiantes, porque su “desorientación” era evidente; muchos no tenían aspiraciones, no querían cambiar sus formas de vida, querían seguir haciendo milpa con técnicas rudimentarias, cuidar el ganado como los vaqueros del siglo antepasado, y para colmo, se aferraban a su pasado de descendientes *Nuu Savi*; también mis compañeros maestros de las materias “académicas” jugaban a lo mismo que mis profesores de primaria, cuestionaban a los estudiantes su escasa inclinación para supe-

rarse personalmente, hacían lo mismo con las materias agropecuarias, una modalidad educativa desatinada de la Secretaría de Educación Pública (SEP), consideraban; como sujeto de logros, no tenía éxito en la tarea loable de “dar luz” a quienes no la tenían. Como en la alegoría de la caverna de Platón, ellos querían seguir viendo las sombras como realidad, teniendo la posibilidad de tomar el camino para salir de la caverna y poder mirar la luz. No comprendía por qué no lograba mis intenciones.

La experiencia en la aplicación de la Psicología Educativa en lo socioafectivo, volitivo y cognoscitivo; la dinámica de su aparato psíquico; las etapas psicoanalíticas del desarrollo psicosexual, y otros, fueron un tanto distintas; tuve ahí mejores resultados comparados con la enseñanza de la agricultura, sin embargo, el contexto también se negaba a aceptar la teoría.

Por enésima vez, la realidad se interpone entre la voluntad del progreso y los procesos de configuración de los sujetos desde su contexto; entonces, la experiencia y algunas lecturas heréticas me metieron en conflicto; mi confrontación con la realidad me había enseñado a observar el entorno; algunos sabios y experimentados maestros se atrevían a sugerirme que desarrollara mis habilidades, sentidos y también inteligencias; por otra parte, algunos textos freirianos –tan distantes de la homogeneidad que asegura el progreso–, me invitaban a caminar y buscar otros senderos y tejer otras tramas; empezaba a encontrar mi lugar de sujeto progresista definitivo; sólo que faltaba algo, quería ser exitoso, pero no tenía un asidero; los otros no destacaban, pero tenían un sentido de pertenencia, una matriz de pensamiento que de mi parte tenía que olvidar por la necesidad del “progreso” individual, cosa que a muchos no interesaba, o quizá sí, pero materialmente.

Caminar entre imaginarios de mundo divergentes

Conforme avanzaba en mi desarrollo profesional, se abría una grieta en mi *sentipensar* como sujeto con raíces comunaliarias. ¿Importa sólo triunfar para contribuir a una sociedad en busca de un *progreso*? ¿Ser sujeto en busca de la superación implica seguir a pie juntillas las interpretaciones de la sociedad desde la perspectiva dominante? ¿Las prácticas sociales de las comunidades y pueblos como del que provengo son anacrónicas y no obedecen a las

interpretaciones y explicaciones de las sociologías con sus corrientes y, por tanto, no son válidas? ¿Los sujetos que no responden a los procesos de subjetivación y condicionamiento que la sociedad de consumo impone, no son humanos racionales?

Estas interrogantes y otras problematizaron mi configuración de pensamiento, llevándome a buscar otras opciones. Posteriormente, en complejos procesos intrapsicológicos, inicié el camino del “desaprendizaje” de muchas enseñanzas escolares, y reaprendizaje de las figuras de mundo casi olvidadas, aportados por mi espacio materno.

Este proceso logra reconfigurarme como sujeto social, pero también como agente educativo, con unidad de sentido en tanto sujeto pedagógico, posicionado desde mi identidad *in bakuu*; esto me llevó y me lleva por senderos aún más inciertos, los que hasta hoy me distancian del sujeto “triunfador” ansiado en un momento.

Pueden resumirse los procesos formativos donde incursioné como espacios de colonización del pensamiento, distantes del despliegue de la capacidad analítica, reflexiva, crítica y disruptiva, tan necesaria e imprescindible hoy día.

La escuela como dispositivo social implantada por los Estados-nación es, en primer lugar, para configurar la idea de unidad nacional, y la otra como respuesta a las demandas sociales de igualdad de oportunidades para quienes habitan un país, que permite reproducir conocimientos y concepciones de mundo considerados válidos y universales para acceder a una cultura global, etc.; también, un lugar para reproducir las relaciones sociales de producción.

La escuela se convierte así en un instrumento de poder y espacio de enunciación, donde se valida y conforma una práctica discursiva que afianza una concepción de mundo, de lo que es considerado o no conocimiento, de lo culturalmente admisible; por lo tanto, la educación que se imparte ahí es lo que la estructura dominante considera necesario y apropiado impulsar desde las esferas de quienes controlan el sistema socioeconómico global; para ello, se cuenta con un dispositivo: el planteamiento curricular; los artefactos: los libros como portadores del conocimiento –ahora las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC)–; y los agentes que en una relación pedagógica reproductora de la asimetría social habrán de concretar la tarea: los docentes.

De esta manera, en este inicio de siglo, aún se sigue realizando una práctica educativa centrada en el trabajo áulico del docente y en los planes y programas de estudio, donde el profesional de la educación es operador de lo establecido; así, lo que queda claro es que lo/as grandes ausentes son quienes aprenden los conocimientos ahí memorizados y la importancia de su espacio vital.

Esta fue esencialmente la realidad en la que como docente me desenvolví en mi ejercicio profesional durante un tiempo considerable, sin embargo, la obstinada realidad siempre estaba presta para reclamarme mi insensibilidad ante la diversidad de la población atendida; desde su constitución como sujeto sexuado, pasando por la diversidad de inteligencias, habilidades, aptitudes, ritmos y canales de aprendizaje, hasta considerar a los sujetos educativos que son configurados por sus contextos y sus distintas concepciones de mundo. Amén de otras cuestiones sociales que están presentes en la sociedad en general.

Ahí aparece el sinfín de carencias formativas, más en el sentido pedagógico y socioantropológico; los que de una u otra manera hacían mirar mi trabajo docente como una actividad cercana a lo que Freire llamó “extensionismo” (Freire, 1973: 81).

En síntesis, el proceso formativo que se realiza es descontextuado, sin referencia alguna a la diversidad cultural presente en espacios geográficos como el estado de Oaxaca –y de la misma manera en las otras entidades federativas que conforman el país– y sus ocho regiones naturales; se homogeniza a los sujetos y se generalizan procesos, dejando de lado sus vivencias, experiencias y conocimientos situados –y en muchos casos sitiados– espacio-temporalmente de la mayoría de las comunidades donde habitan los descendientes de los pueblos originarios, con su larga trayectoria histórico política; es decir, la práctica discursiva del docente niega al otro, lo ignora y lo violenta.

Para quienes disintimos de esta mirada a la educación escolarizada o en su caso fuimos violentados por estos procesos, las inquietudes y críticas hacia el Estado y sus políticas hegemónicas nos llevan a otros planos, a revisar la historia de nuestros espacios maternos y su evolución o actualización de sus prácticas de vida comunal; también nos llama a revisar sus efectos en nuestro supuesto éxito personal.

Expectativas que fluyen, confluyen y tejen horizontes en la formación docente de la ENRV

Las escuelas normales son también instituciones para normalizar a quienes ahí se forman; el discurso ya está planteado, la intención formativa ya la ha propuesto el Estado: los docentes formadores de docentes sólo deben operar los planes y programas; incluso se aceptan interpretaciones de los programas, pero no hacer cambios, si así fuera la intención, están los espacios oficiales donde pueden acudir para hacer su planteamiento; en tanto no se apruebe su idea, es necesario disciplinarse; el verticalismo es su particularidad, su sino de existencia; en esta tesitura, es difícil encontrar voces divergentes.

Aun con esta condición, quienes siempre se disponen a buscar otras formas de conocer, ser, pensar y estar; los irreverentes e insumisos, siempre encuentran lugares para generar fisuras en el discurso homogéneo que imponen los planes y programas, estas fisuras se vuelven grietas y es por donde se puede abrir la ostra llamada “Escuela Normal”. A no ser por estos destellos de luz que irrumpen la monotonía, la formación docente inicial y continua o ¿reforma-reformateo?, no habría encontrado cómo abrir espacios en las instituciones donde he colaborado.

El sujeto pedagógico, producto y productor de sentido

La intención de ser partícipe del despliegue del potencial humano como una práctica que diera sentido a mi vida como sujeto singular, ha sido una aspiración, sin embargo, las herramientas conceptuales y metodológicas que permitían construir un proceso cercano a las necesidades de aprendizaje de los actores del proceso me eran insuficientes; es en este punto de quiebre donde se tiene la necesidad de abreviar de las aportaciones de algunas posturas críticas sobre el hacer educativo.

Cada oportunidad para incursionar en lecturas, socialización y análisis de las experiencias que cruzaban la frontera entre lo que el Estado proponía en los planes y programas y la atención de las necesidades educativas de quienes aprenden, se convertía en una ventana más para ampliar el panorama de mi propio mirar y hacer como profesional de la educación.

Construir desde la resistencia, desde el horror y la búsqueda de senderos otros

La sociedad actual, en el plano nacional e internacional se encuentra en una encrucijada, diversas problemáticas la cruzan y ponen en entredicho las formas para superar las distintas situaciones por las que transita la humanidad; en el plano económico, una severa crisis de alcance global no ha podido ser superada después de medidas contracíclicas aplicadas por los distintos gobiernos del orbe; en lo social, la credibilidad de las instituciones gubernamentales está en declive; en el respeto a los derechos humanos, su vulneración es constante; en aras de la estabilidad macroeconómica se sacrifican los derechos colectivos logrados históricamente; en cuanto a los países considerados “en desarrollo”, éstos son objeto de proyectos geopolíticos, cuya matriz de pensamiento se sostiene en el poder, la propiedad y el mercado, que se objetiva en el lucro, acumulación y consumo, lo que trastoca la seguridad social, potenciada por el discurso y acciones que acentúan la asimetría social que rompe el tejido social, cuyos beneficiarios son los capitales financieros internacionales.

Todo lo anterior, aderezado con la dislocación de la regularidad climática, en un entorno de frágil equilibrio ecológico, el calentamiento global irrefrenable y, en el colmo de la búsqueda de utilidades, la utilización de la energía a base de combustibles fósiles, que sólo afianzan formas de consumo depredadoras.

En esta situación difícil, la Madre Tierra llama a repensarnos en y con el mundo. Aprender a partir de la adversidad, reconocer la capacidad infinita de destrucción del entorno por el hombre desde la concepción de desarrollo anclado en la racionalidad instrumental, es por tanto, una necesidad y condición *sine qua non* de nuestra generación pensar desde otros horizontes. Es en ese tenor que Maldonado Torres plantea:

La filosofía surge así cuando el mundo cotidiano adquiere un carácter no familiar, lo que resulta de una suspensión de las creencias usuales que tenemos acerca del mismo. El “asombro” ocurre pues cuando lo familiar se vuelve extraño, que apunta a limitaciones en el mundo mítico o tradicional de una sociedad en cuestión para entender el mundo. De ahí nace una indagación acerca de la verdad

oculta que explica aquello que asombra. El surgimiento de la actitud des-colonial está relacionada de cierta manera pero es distinta de esta actitud filosófica (Maldonado Torres, 2008: 67).

A partir del horror ante los daños que no alcanzan a ser dimensionados, es como surge la necesidad de cuestionarse qué puede hacerse desde la educación, y particularmente desde lo pedagógico, ante tal situación. Lo que nos lleva a otear otros horizontes. En esa tesitura, Maldonado Torres afirma “...la actitud des-colonial nace no a partir del ‘asombro’ ante la naturaleza o lo usual, sino a partir del ‘horror’ o espanto ante la muerte” (Maldonado Torres, 2009: 67).

En esta segunda década del tercer milenio, la construcción de una opción con otras posibilidades de mundo necesita sustentarse desde otro lugar; por tanto, requiere de un proceso distinto, desde otras prácticas, otros pensamientos, otras epistemologías, otras formas de *Ser/Estar*, otras concepciones de conocimiento; es decir, de otra matriz de pensamiento.

*Un camino alternativo y muy otro*⁹ se vuelve una condición indispensable, de ahí la búsqueda de *miradas otras*, de considerar formas otras de entender el mundo; se presenta así la oportunidad de mirarnos como comunidades y pueblos con otra matriz cultural y civilizatoria, construidas desde nuestras prácticas experiencias de vida ancestrales. Es en ese horizonte donde la concepción de los pueblos originarios de Abya Yala¹⁰ acerca del mundo, de su manera de estar, vivir y habitar (Medina, 2009: 238), con otras opciones de concebir la relación hombre-mundo, humano-humano, sujeto comunal-comunidad, y por ende, pueblo-nación, y la relación con otros pueblos-naciones, emerge con todas sus

⁹ En este trabajo se hace referencia al pensamiento que es disruptivo, camina a contracorriente del progreso o en otra línea, como “algo muy otro”, es decir, diferente en gran medida, por el horizonte hacia dónde mira el Ser/Estar humano, distante de la homogenización y hegemonización.

¹⁰ Como una necesaria precisión, nos consideramos *Pueblos Originarios* de Abya Yala, nombre con el que identifican a este continente los hermanos *Tule-Kuna*- (Panamá y oc-

limitantes pero con una potencialidad y fuerza como opción alterna que es indispensable *sentipensarla* y aprender de ésta.

Una perspectiva de mundo que se objetiva en prácticas de vida de los pueblos originarios y específicamente los habitantes del antiguo Anáhuac, que le ha permitido construir un horizonte de sentido y favorece la cohesión de las comunidades y pueblos, se le ha nombrado *comunalidad*, cuya matriz de pensamiento parte de otro enfoque y mantiene una diferencia sustancial con la concepción de origen indoeuropea; esta mirada se basa principalmente en los siguientes aspectos, particularmente desde la mirada del pueblo *in bakuu*: la junta comunal, como eje articulador de las decisiones que afectan al colectivo, comunitario e intercomunitario, en los niveles municipal y microrregional, espacio donde el poder comunal se asienta y legitima; la organización comunitaria sustentada en la práctica del servicio-poder comunal que parte del sujeto comunal; espacio vital-territorio, concebido como Madre Tierra, concepción próxima con los pueblos andinos que la nombran Pachamama (Quispe, 2012: 1); y para el pueblo *in bakuu* es casa-hogar-habitación; el trabajo comunal como práctica y forma de solucionar las necesidades materiales del colectivo; y la fiesta y el dolor, en tanto espacios de *compartenencia* y reciprocidad.

En el momento actual, si la intención es construir posibilidades y horizontes de mundo en los distintos espacios sociales, que pretenda configurarse en una real alternativa u *opción otra* a la sociedad dominante –la que ya mostró sus límites hasta el extremo como horizonte de futuro–; la concepción vertical, autoritaria, de homogenización y colonización, ni ha sido y no es ya la opción.

cidente de Colombia) que significa: “Tierra en plena madurez”, “Tierra de sangre vital”; y se utiliza desde el mundo indígena (comunidades, ONGs, festivales, instituciones...) para nombrar a todo el continente de América. López, Miguel. *Encuentros en los Senderos de Abya Yala*. Quito, Ecuador. 2004. p. 4.

En congruencia con este planteamiento, es necesario re-conocer las prácticas de vida comunaliarias¹¹, producto de una configuración de pensamiento y discurso que se ha venido construyendo en su transitar por el tiempo y ante una situación específica; es decir, que tiene su historicidad.

EL RECONOCIMIENTO IDENTITARIO DE LA PERTENENCIA EN LA BÚSQUEDA DE HORIZONTES PROPIOS, UN PROCESO NECESARIO

Durante el proceso de investigación realizado, se hizo y se está haciendo desde una perspectiva de largo aliento una revisión del proceso de constitución de la identidad/pertenencia, considerando el planteamiento de Hall, desde los estudios culturales, quien afirma:

La “cultura” no es una práctica; ni es simplemente la suma descriptiva de los “hábitos y costumbres” de las sociedades, como tiende a volverse en ciertos tipos de antropología. Está imbricada con todas las prácticas sociales, y es la suma de sus interrelaciones. Se resuelve así la cuestión de qué es lo estudiado, y cómo. La “cultura” viene a ser todos aquellos patrones de organización, aquellas formas características de la energía humana que pueden ser detectadas revelándose “en inesperadas identidades y correspondencias”, así como en “discontinuidades de tipo imprevisto” en, o bajo, todas las prácticas sociales (Hall, 1994: 5).

Lo anterior implica que no se parte de una concepción de identidades/pertenencias fijas, reificadas, puesto que están en constante reconfiguración; los sujetos como producto de prácticas discursivas siempre están en un proceso de subjetivación que produce y hace posible un sujeto étnico; en donde se apropián de los sistemas convencionales de representación, códigos lingüísticos y de significación que pertrechan a los sujetos para desarrollarse en su contexto, construcciones culturales que son producto de las experiencias históricas.

¹¹ Esta palabra-concepto se refiere a la práctica de vida comunitaria que acentúa la comunalidad en la vida de las comunidades.

La investigación realizada con integrantes del pueblo *in bakuu* en la comunidad de *Ñ'Ngúu*, refiere a la necesidad de conocer el proceso de constitución comunitaria, comunaliaria y su sentido de pertenencia; del trayecto histórico-político-cultural que posibilitó la construcción de los dispositivos sociales y de una noción de lo propio y lo extraño, de lo particular que atañe a un “nosotros” frente a los “diferentes”: los otros. Sin dejar de lado el planteamiento de Hall, quien dice: “...las identidades étnicas se encuentran mediadas por relaciones de poder en las cuales las identidades étnicas, sujetos y subjetividades específicas son definidas, avaladas, resistidas o visualizadas” (Restrepo, 2004: 64).

Es en esa intención como se aborda el re-conocimiento de lo propio para poder pasar a otras posibilidades de acción, que aporten elementos que permitan transitar por otros senderos y nos ayuden a vislumbrar otro horizonte, donde pueda haber futuro.

PROCESO METODOLÓGICO PARA EL REENCUENTRO DE LA PERTENENCIA

Este proceso siguió y sigue una secuencia, una ruta que ayuda a pensar las acciones a realizar desde la reflexividad, y se presenta de manera esquemática en el siguiente cuadro.

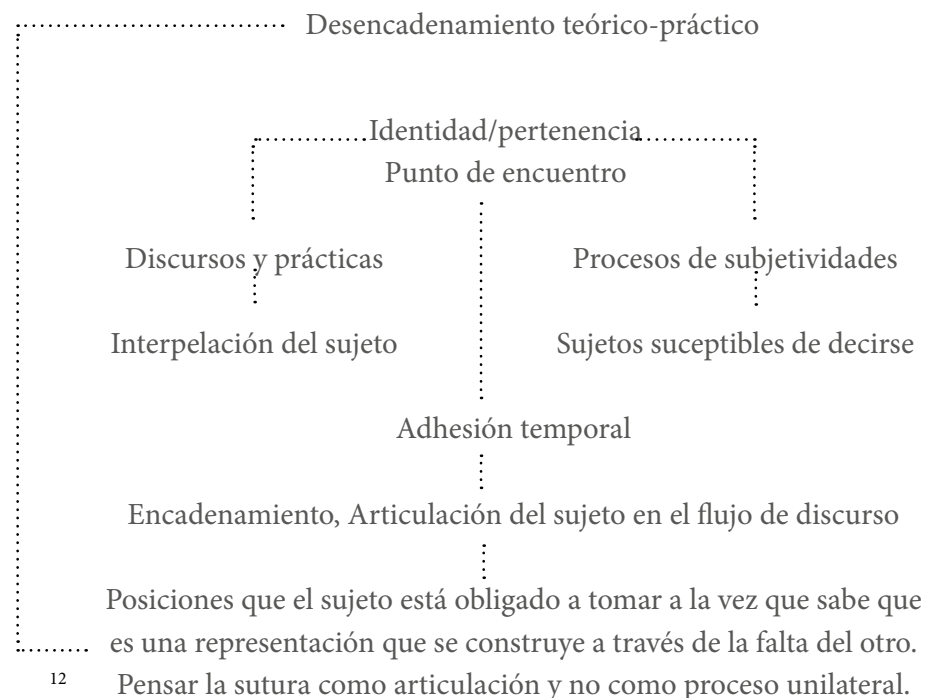
Este esquema ayuda a esclarecer el proceso realizado, para hacer caminar la palabra en la comunidad de *Ñ'Ngúu*.

En el andar del proceso, una condición indispensable es partir del re-conocimiento de la historicidad que configuró la noción de lo propio, como pueblo originario *in bakuu*, al que pertenece *Ñ'Ngúu-Tlacolula*.

REFLEXIVIDAD Y HERMENÉUTICA DE LA EXPERIENCIA

Como sujeto social, en la vida de relación e interacción con *unos otros*, en un proceso de subjetivación e intersubjetivación mediado por las lenguas y lenguajes de su entorno, la comunidad de *Ñ'Ngúu* ha podido socializar sus experiencias y viven-

cias, las que le permiten ir construyendo y reconstruyendo su percepción y concepción del mundo; el material imprescindible es su experiencia que deviene de la interacción con el entorno.



Su interacción con la realidad contextual, sea material, simbólica o procesos político-sociales, le aporta elementos, datos, hechos, momentos, los que de una u otra forma se van codificando en su capacidad mnémica y le permiten tener una memoria de su ser y estar en el mundo; ese material que en cierta manera se acumula mediante códigos particulares, le recuerda situaciones y condiciones, en

¹² El esquema se construye a partir de lo que plantea Stuart Hall, analizado en el seminario “Debatos contemporáneos en teoría pedagógica y social,” impartido por la Dra. Patricia Medina Melgarejo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

las que se presentan ciertos eventos. Esas vivencias que le van dejando huella en el plano existencial como sujeto individual y social, se convierten en un *topos experiencial*, que lo van configurando como sujeto histórico, es decir, una experiencia situada en espacio, tiempo y condición, que le va acotando y trazando rutas y posibilidades a su transitar por el mundo.

En ese trayecto, el sujeto se piensa, se pregunta y se cuestiona a sí mismo el sentido de sus experiencias, retrotrae al presente los procesos que le dieron determinada forma y estructura a los hechos, los confronta con otras similares, compara, infiere, identifica y finalmente deduce las causas y los factores que encauzaron en ese sentido sus vivencias; así, pone en marcha en sus procesos de pensamiento la *reflexividad*, ésta, como un atributo de la potencia humana para pensarse en el mundo y darle sentido e intencionalidad a su *estar*; lo que le permite hacer en un distanciamiento y también estar en proximidad por sumersión (Meneses, 2007: 2).

En este trabajo, se concibe la reflexividad como un complejo proceso de deliberación del pensamiento sobre la interpretación de una experiencia, su intención es que el desenlace de la propia experiencia sea mirada en un distanciamiento, sin dejar de mirarse como actor en el hecho puesto en cuestión; la reflexividad es una herramienta del pensamiento que desde su concepción epistemológica ha permitido a la humanidad otear y replantear sus horizontes.

Sin embargo, no sólo puede afirmarse que se le connota como la acción humana capaz de revisar el actuar, sino que es la oportunidad que el sujeto se da a sí mismo y que implica la actividad intelectual de poner en discusión y análisis lo realizado con sus implicaciones y complicaciones; genera condiciones para reconocer lo que le ha permitido alcanzar las metas, o en su caso, los obstáculos; incluso, lo emergente que no fue contemplado para el logro de sus propósitos e intenciones; en la reflexividad se haya la posibilidad de indagar los porqués de los aciertos y desaciertos; en este proceso, el pensamiento se retrotrae al acto realizado, lo contextualiza, identifica y reconoce los factores o elementos incidenciales; en la reconstrucción de la experiencia analiza cómo se fueron dando los hechos, se tejieron; finalmente, infiere, deduce y concluye sobre las enseñanzas de este proceso.

La reflexividad permite reorientar horizontes y por lo tanto, las acciones futuras, además de replantear sus alcances y limitaciones; en la práctica de la reflexividad subyace la actitud de considerarse como sujeto que no es, sino que está siendo; quien se replantea su *ser/estar* y *hacer*, no está determinado, y por lo tanto, está en la posibilidad de transitar en el mundo proyectando su propia senda en cada oportunidad que le otorgue la vida, no está hecho, se está haciendo; reconociendo su incompletud, está en constante proceso de constitución-deconstitución-reconstitución. En Ñ'Ngúu, ésta es parte de la experiencia que genera la reflexividad:

...a mí me despertaron cuando fui a los talleres donde decían que para entrar al siglo XXI, el habla cuicateca va desaparecer, porque está en riesgo ¿por qué?, porque los chamaquitos están creciendo y les están enseñando el castellano, (...) así que va a quedar marginada la lengua, eso fue lo que nos enteraron (...). Esa es la experiencia que tengo, pero me dieron esa espinita y traté de ver cómo favorecerla... por eso es que la primera vez cuando ustedes llegaron aquí y expusieron... yo ya sabía eso, ya... me daba una idea (...) he hablado con jóvenes, con gente grande (Entrevista, 04/06/2011).

De esta manera, la reflexividad como práctica genera un sujeto actuante, autónomo, consciente, indeterminado, cuyas herramientas del pensamiento lo hacen flexible con posibilidad de reorientar su *ser/estar*, permeable porque en cada idea que vierte descubre que ha sido influenciado por los pensamientos de otro/as, luego entonces, encuentra la necesidad de estar con eso/as otro/as; la alteridad y otredad es condición *sine qua non* de la diversidad humana que nutre y regenera nuestra perspectiva como pueblos.

La flexibilidad como cualidad del pensamiento y ejercicio intelectual es el umbral que permite cruzar la frontera personal de la concepción unívoca del acto para conocerlo en sus implicaciones, en su contextualización; la reflexividad nos da la oportunidad del autocuestionamiento. Es la concreción de la concepción que nos considera seres inacabados, indeterminados y en constante proceso de aprendizaje que también ayuda a desaprender y reaprender.

Desde el ámbito epistemológico, la reflexividad permite abrir diferentes rutas del pensamiento, donde la rigidez de las estructuras metodológicas es superada por la capacidad inventiva y heurística de quienes se atreven a divergir desde el pensamiento lateral y disruptivo; esto, para descubrir nuevas rutas, otras preguntas y *conocimientos otros*.

En este sentido, la acción humana puesta en escena y en perspectiva, no puede ser revisada y analizada sólo en su expresión fenoménica; habrá que mirarla como un texto que emite un mensaje en espacio-tiempo específico y con dialogantes concretos e históricos, es decir, situarla en contexto; es ahí donde la hermenéutica (Beuchot, 2008: 2) como teoría y práctica (Beuchot, 2008: 3) nos aporta herramientas que nos permiten dimensionar los hechos, contextualizarlos en su concreción e implicaciones.

Si toda manifestación fenoménica en lo social e incluso en los fenómenos naturales es considerada como un texto, la concreción de un discurso, la urdimbre de una trama, de una forma de estar en el mundo y su manifestación de existencia toma un cuerpo determinado; entonces, ese texto contiene mensajes, plantea su propia razón del porqué su estar ahí; en esa intención, será posible interrogarla, deconstruirla, para buscar el sentido y dirección de los hilos que la han tejido; por tanto, nos corresponde interrogarlo, indagar a través de los rastros y las huellas que le dan cuerpo; comprenderlo como hecho dado en su multiplicidad incidental (Gadamer, 2003: 335-336); de la misma manera, lo que conlleva e implica como producto producente.

El sentido de entender la vida comunitaria como texto me llevó a estar en el espacio de investigación, observar, describir y datar lo que tenía a la vista, registrar los diálogos en un primer momento; a partir de ahí, se generaron las unidades temáticas que me llevaron a construir las primeras unidades de análisis, como la organización intracomunitaria en lo político-social municipal y comunal; las formas de articulación de los distintos organismos internos como los comités de padres de familia de las instituciones educativas con las instituciones y su vínculo con la Agencia Municipal (AM); la organización comunitaria para los distintos momentos festivos, los flujos de comunicación y responsabilidades; la práctica productiva y su relación con el territorio, su

concepción de la tierra y los ciclos de la naturaleza como reguladores de los tiempos en el calendario productivo.

Así, surgen espacios de focalización de las próximas miradas, diálogos y espacios para continuar con la observación y participación; se elaboró un cuadro de informantes que permitieran conocer el sentipensar de las personas de Ñ'Ngúu; posteriormente se recurrió a distintos referentes sobre la metodología de investigación de las ciencias sociales (De la Garza y Leyva, 2012: 241-242), que ayudaran a comprender algunas prácticas sociales (González, 2009: 3), o en su caso, la experiencia vivida en mis primeros años en la comunidad aledaña de Tepeuxila me permitieron tener elementos de contraste e identificación como pueblo *iñ bakuu*, sin la intención de producir conocimientos desde el planteamiento hipotético-deductivo (González, 2009: 8).

La investigación en el campo de lo social, desde mi perspectiva y experiencia personal, sigue una ruta incierta, como incierto es el espacio de llegada y los hallazgos; por tanto, las herramientas, instrumentos y recursos de investigación, artefactos tecnológicos, dispositivos, medios y estrategias que hicieron posible aproximarme a los procesos y focalizar la mirada siguieron el ritmo que el espacio social de investigación permitió, así como las condiciones materiales y espacio-temporales.

El proceso de comprensión de las prácticas de vida societaria en Ñ'Ngúu, su entramado, su sentido e importancia en la cohesión comunitaria no se realizó desde un enfoque *emic/etic*; más bien, al ser integrante del pueblo *iñ bakuu*, en el análisis de su experiencia mirada como un ejercicio desde la *reflexividad*, tiene un acercamiento a lo que Dietz nombra como una etnografía doblemente reflexiva (Dietz, 2011: 4). Sin embargo, debido a mi proximidad tanto afectiva como en la concepción de las prácticas de vida social en la constitución del sujeto comunitario en la perspectiva *iñ bakuu*, esta experiencia se le ha nombrado como: **Reflexividad y hermenéutica de la experiencia de las prácticas comunitarias.**

Como parte del trabajo desde la perspectiva enunciada, se realizaron talleres para repensar la vida comunitaria en Ñ'Ngúu con los adultos mayores y ésta es su palabra y su pensamiento:

...orita nos está dañando el apoyo del gobierno, (...) porque hay gentes que ya no quieren trabajar y nomás esperan el apoyo, compran maíz y ya no quieren trabajar, (...) se está uno volviendo flojo, anteriormente, la gente acarrea caca de burro, de guajolote, de pollo, para llevarlo, hoy ya no; ya no siembran. En donde fui me platicaron eso del maíz que se llama transgénico, viene de Estados Unidos, o sea que el gringo lo que hace es que... él inyecta en el (...) maíz veneno de animales... para fortalecer, hacer más fuerte el maíz... para que aunque vengan las plagas, el maíz no le va afectar, da más y no le ataca la plaga, pero ahora cuando lo comemos, ese veneno se queda en la sangre, en la carne... (Entrevista, 04/06/11).

El ejercicio hermenéutico y la reflexividad como práctica intelectual sobre nuestro vivir es esta experiencia relatada y otras; fue un punto de partida de vital importancia porque se está en la intención de construir una mirada propia sobre nosotros mismos, sobre nuestras vivencias, sobre aquello que nos ha permitido aprender y configurar nuestra concepción del mundo.

El ejercicio de investigación que permitió este proceso sólo partió de tres certezas: primera, la necesidad de conocer el espacio de investigación a partir de las dudas que genera cada oportunidad de estar *in situ*, al tratar de encontrar el por qué, para qué, cómo y cuándo de ciertas prácticas sociales; segunda, realizar un ejercicio de comprensión de estas prácticas sociales desde nuestra experiencia como sujetos sociales configurados en este contexto y poder encontrar su potencialidad en la articulación comunitaria que genera una unidad de sentido como comunidad; y, tercera, aprender de nuestras prácticas sociales como pueblos y comunidades originarias –las que miradas de manera integral se han concebido académicamente como *comunalidad*–; en su potencial pedagógico, puesto que gracias a éstas, como colectivos sociales hemos sorteado los avatares del tiempo, contingencias y emergencias sociales, así como expropiaciones por diferentes grupos sociales dominantes militar o económicamente en distintos momentos histórico sociales.

En breves trazos, este fue el proceso que siguió la investigación que se presenta como: *La comunalidad como práctica social del pueblo iñ bakuu y sus dimensiones pedagógicas en la comunidad de Ñ'Ngúu.*

ESTRUCTURA DEL LIBRO

Para la exposición de los resultados de las construcciones derivadas de este proceso, este libro se estructuró en tres capítulos, donde, en principio se hace un ejercicio sobre el concepto *comunidad* y se contrasta la experiencia comunitaria, lo que implica transitar por senderos de discusión un tanto abigarrados y sinuosos, que por su aplicación indiscriminada se torna dispersa. No obstante, se impone como una necesidad tener una aproximación del concepto de *comunidad*, para que ayude a entender la realidad social que se manifiesta en los espacios comunitarios, desconstruir su estructura para encontrar los elementos que la integran; una vez identificados, utilizarlos como herramientas que permitan potenciar su incidencia en la sociedad, en estos momentos en los que el tejido social del país se encuentra deteriorado y en el umbral de ruptura social, por lo que es una tarea necesaria. Es ahí donde Galeano nos aporta su mirada crítica y esperanzadora, la que oxigena estos momentos cuando dice:

A primera vista, el mundo parece una multitud de soledades amuchadas, todos contra todos, sálvese quien pueda, pero el sentido común, el sentido comunitario, es un bichito duro de matar. La esperanza todavía tiene quien la espera, alentada por las voces que resuenan desde nuestro origen común y nuestros asombrosos espacios de encuentro (Galeano, 10/07/09).

El ejercicio que se desarrolla es una aproximación al concepto *comunidad* como cuerpo social que se integra a partir de la mutua necesidad de ocupar un espacio en el mundo, compartir una lengua, prácticas culturales de carácter material, político-social y simbólicas; además, la referencia comunitaria conlleva a entenderla como ente social con territorio ocupado, simbólicamente creado y recreado histórica y políticamente (Medina, *et al.*, 2011); así, referirse a *comunidad* implica que hay algo que se comparte y que es un don que no puede negarse dar, pero que implica mutualidad, reciprocidad; el pensamiento de las personas de la comunidad de Ñ'Ngúu es de vital importancia en esta aproximación.

Se mira a la comunidad como una construcción como necesidad humana que genera identidad y sentido de pertenencia, la que en Ñ'Ngúu se manifiesta en dos formas: comunidad de residencia por ascendencia o inmigración y la comunidad extendida que se configura a partir del cruce de fronteras simbólicas y su necesario vínculo con el espacio que lo configuró históricamente. Esto es lo que se aborda en el capítulo 1.

Posteriormente se hace la aproximación al concepto de *comunalidad*¹³, siempre contrastado con la experiencia de vida de la gente de Ñ'Ngúu, que nos lleva a un ejercicio de comprensión que parte de la desconstrucción de este concepto-palabra, donde se plantean los elementos: *espacio vital* (territorio comunal), *trabajo comunal*, *poder comunal*, *la fiesta y ritualidad comunal*; como prácticas comunitarias que configuran el sentir, pensar, hacer, y por lo tanto, habitar el mundo; prácticas presentes en comunidades y pueblos originarios de Abya Yala; formas de vida que nutren a los pueblos en su permanencia; lo que proviene de una larga trayectoria histórico política, es decir, la *comunalidad* como forma de vida concebida y construida en los avatares de la vida como comunidades y pueblos.

La *comunalidad* como práctica de vida, conlleva nociones de formas de *ser y estar* con los otros, también ha sido un factor incidente en la configuración de resistencias de los colectivos sociales, ante la violencia, autoritarismo, verticalidad y soberbia que se funda en el poder del Estado-nación; desde la *comunalidad*, se han conformado sujetos colectivos que a través de la acción directa se despliegan para detener la destrucción que el Estado con sus artefactos y tecnologías de la muerte (Maldonado Torres, 2008: 66), realizan en contra de los pueblos y en depredación a la madre tierra. Éste es el contenido del capítulo 2.

La cultura es la estructura del sentido a través del cual la gente da forma a sus experiencias (Geertz, 1973: 312); esta sencilla premisa es más comprensible cuando somos los actores quienes describimos y nos planteamos mirar

¹³ El concepto *comunalidad*, fue acuñado por los intelectuales indígenas de Oaxaca, Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna, para referirse a la forma de vida de los pueblos originarios del actual estado de Oaxaca.

nuestra cultura; durante mucho tiempo los miembros de los numerosos pueblos de México ofrecíamos respuestas razonables a las preguntas que diversos científicos sociales hacían con respecto a nuestra cultura y formas de comprender el mundo, el resultado es una bibliografía antropológica importante y útil para nosotros como pueblos y para los especialistas. Sin embargo, a partir de las luchas de los pueblos por su escolarización, nos estamos formando para ser nosotros mismos los que realicemos las tareas de re-conocimiento, re-pensarnos, re-valorarnos y desde ahí plantearnos nuestro horizonte como comunidades y pueblos originarios de Abya Yala, uniendo nuestra voz al concierto de conocimientos especializados acerca de este tema.

En este sentido, mi interés en este capítulo es analizar y describir diversos conceptos que surgen propiamente de la experiencia de la gente cuicateca o *iñ bakuu*¹⁴, como lo soy yo mismo, en relación a nuestra pertenencia como pueblo. El acercamiento a la compleja y rica visión que de nosotros mismos y de nuestro entorno global tenemos como pueblos (Geertz, 1973:30), especialmente, como miembro del pueblo *iñ bakuu*, se hace el acercamiento con el andamiaje teórico producido por especialistas, sin embargo, sobra decir que no hay trabajos monográficos de carácter etnográfico que sirvan como antecedente a este estudio.

Se realiza el ejercicio de comprensión desde una lógica conversacional (Quintar, 2007: 19) que permite tener como punto de partida, las ideas, pensamientos y reflexiones de la gente del pueblo *iñ bakuu*.

Tanto el dinamismo cultural como la flexibilidad del pensamiento e incluso ideológica de los pueblos originarios, son elementos que nos han permitido lograr nuestra supervivencia a lo largo de cinco siglos de marginación e injusticia. Estos elementos nos ayudan a los pueblos originarios a definir alternativas culturales, políticas y especialmente éticas frente a la dominación del estado colonial y del Estado nacional (Ruiz, 2011). En este sentido las respuestas han sido múltiples, sin duda la recuperación de la historia local,

“nuestra historicidad” es sólo una de muchas estrategias para sobrevivir como pueblos originarios.

Para plantear lo anterior, se recurrió a la bibliografía que se ha escrito sobre nosotros, a partir de investigaciones arqueológicas, históricas y etnográficas; la que nos dio elementos, referentes e información sobre nuestro pasado precolonial y colonial; material que nos permite conocer parte importante del proceso que fue configurando nuestra identidad/pertenencia, donde los actores fueron nuestros hermanos *ñuu savi*, zapotecas-*llnúus* o *llanúus*, chinantecos-*ñnguées* o *ñanguées*, también los afro-abya yalas-*na kuáñ* y la población mestiza; todos inciden en esta configuración. Esto es lo que se despliega en el capítulo 3.

En el capítulo 4, se aborda y describe lo que cotidianamente se vive en el espacio comunitario de investigación, sus actividades para el sustento, las formas de vivir en comunidad como es la lengua, valor y sentido de su espacio, prácticas de vida comunaliarias que en su especificidad le dan unidad de sentido a su vivir, estar y habitar su comunidad; así, la *junta comunal* como conjunción de pensamientos que reúnen perspectivas del qué se quiere mejorar, qué es posible hacer, cómo y cuándo concretar; la vida comunaliaria, sólo es posible con sujetos comunales que miran su vivir y habitar en comunidad, desde una perspectiva que los hace ser partícipes de las decisiones y acciones necesarias para superar las problemáticas que afrontan. El *poder comunal* no es un poder entendido desde el representar para mandar; sino el espacio que garantiza ser un canal o medio para que fluyan las formas de solución a las problemáticas de la vida cotidiana, y entonces se transforma en acciones de gestoría, promotoría; es decir: coordinación y articulación de esfuerzos, energías y procesos que vueltos acción se objetivan en el *trabajo comunal* o *Ntíñáa*, en donde el ejemplo de las autoridades es condición indispensable para poder *mandar obedeciendo*.

Como pueblo originario, su relación con el *espacio de vida* o territorio no es una relación de posesión, de dominio, de objeto; la relación con el espacio tiene un sentido más simbólico, es el lugar donde los entes que la habitan requieren que se les tome en cuenta cuando hay la necesidad de tomar el agua para el riego, cortar la madera para satisfacer necesidades de la comunidad o de manera individual; entes

¹⁴ Por ser el término *iñ bakuu* con el que la gente cuicateca se autoadscribe con mayor frecuencia, en este trabajo utilizaremos este término en lengua cuicateca.

que tienen mucho qué hacer en los tiempos de lluvia, porque es aquí el lugar donde habita El Rayo-*Sáa Dabii*, él es quien coordina las energías que habrán de garantizar que el agua no falte para seguir estando y habitando como comunidad *Ñ'Ngúu*.

Así, se da cuenta del diario estar en *Ñ'Ngúu* que está relacionado con las actividades campesinas, la importancia del territorio para obtener el sustento cotidiano, su concepción del maíz como base alimenticia; los conocimientos que han construido con la experiencia de cultivarlo para obtener el sustento.

El territorio es la base material para su organización comunitaria y recrear sus prácticas comunitarias que les da unidad de sentido como habitantes y sujetos comunales; esto les permite articularse con un rostro ausente pero siempre presente que es la comunidad extendida, un rostro más de la comunalidad cuando se organiza en el Valle de México para coordinarse con las autoridades Comunales y Municipales en la defensa territorial; lo que indudablemente nos lleva por los senderos donde transita la comunalidad.

En el capítulo 5, se busca seguir el hilo de la trama que se teje a partir de la Asamblea como articuladora del tejido comunalitario, para mirar cómo configura el Ser y Estar colectivo de quienes viven en *Ñ'Ngúu*, lo que me hace generar un pensamiento analógico sobre la comunidad; entonces, una comunidad es un organismo social vivo y como todo ente con vida, es actuante, por lo que requiere de flujos de energía que circulen y la nutran; sin embargo, a diferencia de los organismos biológicos, su ciclo está marcado o más bien ritmado, por diferentes procesos.

Como todo organismo, es también afectado por ciertos procesos entrópicos y negantrópicos; la entropía lleva al cuerpo social a la estabilidad, pero también a la esclerosis y la esquematización de sus estructuras que puedan paralizarlo; la negantrópía (Herrero, 2003) en su activar y propiciar desequilibrios internos, crecimiento de formas y aumento de los flujos de energía, puede llevar al cuerpo a la hipertelia y aún más a la hipertrofia de los órganos que contribuyen a su funcionamiento.

El cuerpo social, no es sólo sumatoria de individuos o acuerpamiento colectivo para satisfacer necesidades con una estructura; ésta, es sólo una de sus expresiones; es más bien, un entramado de tejidos, vasos comunicantes o un rizoma con intrincadas

relaciones internas que conforman su exterioridad; es también la parte sociogenealógica que se compone de los signos, significados y símbolos heredados, reconfigurados y actualizados, lo que le da cierta textura y configuración.

La imagen de organismo vivo se toma como referencia analógica aplicándola a la sociedad manteniendo siempre cierta distancia y proporción (Beuchot, 2008: 9), esto, en cierto sentido permitirá explicar el tejido comunitario históricamente configurado, que se construye en las relaciones cotidianas en la comunidad de San Sebastián *Ñ'Ngúu*.

El tejido comunitario ¿o rizoma?, tiene sus particularidades en cuanto a qué elementos se convierten en los articuladores de las relaciones e interacciones al interior de cada comunidad; es ahí donde emergen las dudas, los cuestionamientos e inquietudes que nos llevan a observar, problematizar y finalmente tratar de comprender e interpretar las relaciones intracomunitarias.

Re-conocer-nos, re-pensar-nos y recuperar el sentido de comunidad y pueblo como sujeto de su proceso histórico, es decir: actor y autor del entramado que ha tejido desde sus propias formas de relación, prácticas de organización social y concepción del mundo instituidas (Castoriadis, 1993: 1); éstas, son elementos que articulados permiten dar cuerpo a su particular construcción social de la realidad (Berger y Luckmann, 2001: 83) en su devenir como sociedades de larga trayectoria, y desde sus *Prácticas de vida comunitarias*¹⁵, le han permitido mantener cierta cohesión y perspectiva de mundo como pueblo originario de Abya Yala.

Así, en una mirada analítica de sus artefactos¹⁶ de la cultura social y política, se hace un ejercicio reflexivo desde las experiencias comunitarias en la construcción

¹⁵ Se enfatiza en las prácticas de vida comunitaria como elementos de primer orden en este ejercicio investigativo, debido a que se ha observado que los pueblos originarios de Abya Yala, a más de 500 años después de la llegada de los europeos, mantienen prácticas que los diferencian de la concepción accidental en los siguientes aspectos: su relación con el mundo natural y espacio vital, la organización y concepción del poder y las formas de conocer.

¹⁶ Si consideramos que, en lo material, los artefactos son aquellos productos elaborados por el hombre que cumplen una determinada función para ayudar en la superación de tareas concretas y proporcionar confort; en lo referente a la cultura social y política, se han generado ciertas elaboraciones y procesos sociales que le permiten a un colectivo mantener su configuración como sociedad organizada.

de un horizonte de expectativa (Koselleck, 1993: 338), reconociendo las experiencias de la comunidad de Ñ'Ngúu, su incidencia en la generación de proyectos emanados desde sus condiciones propias, experiencias y constructos que como comunidad favorecen procesos comunales de construcción de su unidad de sentido.

De ahí que lo que se ha producido como experiencia y en su capacidad generativa, como punto de partida en la posibilidad reflexiva y de reflexividad, tendría posibilidad potenciadora de esos artefactos; es la *Asamblea Comunal* entonces –elemento de primer orden en el rizoma comunalitario–, un elemento idóneo, producto y productor de comunidad de sentido; capaz de promover procesos que enfilen hacia horizontes de expectativa, generar imaginarios radicales con posibilidad de instituirse; también se hace una valoración de las prácticas de vida comunaliarias, que a diferencia de la formación individual de las sociedades con perspectiva indoeuropea, conservan un núcleo de configuración humana nosotrocéntrica.

En el capítulo 6, en un ejercicio hermenéutico y de reflexividad, se miran los dispositivos comunaliarios de manera analítica e interpretativa y desde mi experiencia del hacer educativo, se impone reconocer sus prácticas de vida social en su dimensión pedagógica, la que permiten plantear una aproximación a la *Pedagogía de la Comunalidad*, identificando el sentido social, filosófico como concepción de mundo que subyace en las prácticas cotidianas, reconociendo su estructura como dispositivos que tienen la particularidad de disponer ciertas condiciones que hacen posible configurar sujetos comunaliarios, comunidades en comunalidad y sujetos colectivos actores y autores de su *ser y estar* en el mundo desde su posibilidad horizontal y sentido nosótrico.

Los aportes pedagógicos de la *Comunalidad*, nos muestran posibilidades de acción en los diferentes espacios donde los educadores podemos actuar para favorecer una educación contextualizada, que permita abordar contenidos y conocimientos situados, siguiendo la experiencia comunitaria.

Como docente de la Escuela Normal Rural Vanguardia (ENRV), es necesario pensarse cuál ha sido el papel desempeñado en este transitar por la vida

haciendo docencia con nuestras rupturas, encuentros y desencuentros; y cuáles son los procesos y las actitudes que habría que transformar para poder realizar una práctica educativa que dirija la formación docente hacia una educación contextualizada.

En ese sentido, se realiza en la ENRV un ejercicio sobre procesos de reconocimiento, re-valoración, re-significación de lo propio por parte de ciertos docentes y se pone en marcha un proceso pedagógico que se nombra: *Volver a tu tierra*, como una forma de realizar las prácticas de formación docente inicial; este dispositivo pedagógico genera tensiones, angustias, expectativas, esperanzas, utopías y más; esto hace a las estudiantes repensarse como sujetos sociales con cierto origen y pertenencia comunitaria, y a futuro, sujetos pedagógicos, con responsabilidades ante su contexto de origen; esta experiencia es revisada brevemente como un dispositivo que desde una mirada colectiva pretende generar procesos de aprendizaje significativos desde el espacio matricial de las estudiantes normalistas.

Para finalizar el capítulo, se hace una aproximación de una Pedagogía de la Comunalidad que nos permita identificar la potencialidad pedagógica de las prácticas comunaliarias, como un referente necesario para poder realizar una educación contextualizada que responda a las necesidades educativas de Oaxaca, con sus propios retos, posibilidades y limitaciones.

Finalmente se plantean las conclusiones a las que se llegó con la realización de este ejercicio de investigación en la comunidad originaria de Ñ'Ngúu.



COMUNIDAD Y COMUNALIDAD, DOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES

1. COMUNIDAD Y COMUNITARISMO, ANTESALA DE LA COMUNALIDAD

A. Concepción de comunidad desde el ser y estar ahí y otros referentes

*Se hace comunidad en sus
costumbres, en los tequios, en la
forma de organizarse, trabajando
para todos ¿no? Para el bien social...*

Sergio García

En la actualidad, hablar de comunidad es referirse a un término-palabra-concepto que tiene un sinnúmero de acepciones, lo que se traduce en una serie de interpretaciones en el momento de su aplicación en los diversos contextos de discusión. Así, tenemos que se utiliza en distintos ámbitos que van de lo social-territorial, a lo académico, pasando por lo económico, las distintas expresiones religiosas o de fe, a las manifestaciones sobre preferencias sexuales, y aún más.

La enunciación de comunidad, de manera genérica, al referirse a la cualidad de lo común, que pertenece a todos, lo que no es privativo de alguien, lo que un cuerpo social construye como pertenencia colectiva, es lo que sin duda conlleva a mayor confusión, puesto que los seres humanos e incluso todos los seres vivos compartimos muchas cuestiones en común. En el caso de las sociedades humanas, lo perteneciente a los humanos abarca una serie de situaciones, construcciones, concepciones, experiencias; en consecuencia, el término se vuelve laxo, de amplia aplicación, por lo tanto se torna impreciso; en ese sentido, aquí no se pretende plantear una concepción de comunidad que aporte elementos que contribuyan al debate filosófico epistémico para ir precisando una construcción conceptual del concepto-palabra comunidad; más bien, la intención es abordarlo en el sentido conceptual, para ir delimitando en qué sentido aporta elementos de discusión que nos permita tener más claridad acerca del objeto de investigación que en este libro se desarrolla.

Para las ciencias sociales, comunidad es un cuerpo social que mantiene cierta organicidad, a partir de construir relaciones de manera interna; puede tener o no una estructura organizacional definida y jerarquizada, sin embargo, comparte códigos éticos, simbólicos y un espacio, no siempre delimitado, en la manifestación de su particularidad como comunidad.

Desde la lógica de una aproximación a la noción de comunidad que aquí se pretende, en un primer momento, se aborda el concepto-palabra comunidad, partiendo de lo que aporta la Real Academia de la Lengua Española, comunidad, tiene su origen del latín *communitas*, *-ātis*, que en una primera acepción nos plantea que comunidad refiere a: “Cualidad de común (que, no siendo privativamente de ninguno, pertenece o se extiende a varios)” (DRAE, 2010). Para cualquier cuerpo social e incluso para toda la humanidad, más aún en la sociedad global, esta definición la abarca como comunidad, puesto que por las concepciones de los distintos pueblos de distintas latitudes y geografías desde África, Abya Yala, Asia, a Oceanía, así como los datos que reportan los estudios científicos sobre la cuestión ecológica, todos compartimos la madre tierra que es única y nuestro único hogar, el aire que circula en toda la atmósfera, el agua de los océanos, la capa de ozono que nos protege de los rayos ultravioleta;

en fin, hay cuestiones vitales que nos son comunes, luego entonces, esta acepción aún no precisa lo que aquí se pretende delimitar.

Una segunda acepción nos dice: “Conjunto de personas vinculadas por características o intereses comunes” (DRAE, 2010). En esta conceptualización, hay ya una aproximación sobre un cuerpo social que mantiene ciertos vínculos, los cuales pueden ser, a saber: sentido de pertenencia por compartir un espacio territorial, ciertos códigos lingüísticos, concepciones de ética; formas de producción de bienes materiales, intelectuales, simbólicos; expectativas de futuro, vínculos económicos que inclusive en este caso pueden ser transterritoriales; aún en esta acepción la definición sigue siendo genérica y bastante amplia, ello obliga entonces a hacer precisiones.

La sociología como ciencia, a partir de los estudios y observaciones a los colectivos o grupos sociales de diversas latitudes, sobre su funcionamiento interno, organicidad, y relaciones que se construyen en el interior de estas agrupaciones humanas, a las que se les ha denominado genéricamente como comunidades, ha construido aproximaciones conceptuales que en cierta manera dan cuenta de su vida interna, así como las fuerzas que interactúan hacia dentro como desde fuera, para poder mantener su cohesión en tanto cuerpo social. Tönnies, en las postrimerías del siglo XIX, afirmaba que la comunidad se construye desde que: “...las voluntades humanas se hallan entre sí en múltiples relaciones; cada una de ellas es una acción recíproca que, en cuanto hecha o dada por un lado, es sufrida o recibida por las demás” (Tönnies, 1947: 19).

Desde esta lógica, se planteaba que ser miembro de una comunidad (Tönnies, 1887: 19-20), es saberse parte de un cuerpo donde las relaciones entre sujetos forman parte de un tejido que necesariamente articula a quienes comparten las relaciones que configuran ese colectivo; de este modo, al ser parte de esas relaciones, la acción que un miembro realice incide en los demás sujetos, y ese es el sino de la comunidad.

La sociología aporta esta mirada, sin embargo, al hacer una aproximación a la comunidad en el plano conceptual, es necesaria una deconstrucción del término, lo que nos lleva a otros planos de construcción conceptual, lingüística y de referencia con base en otras aportaciones disciplinares.

B. La comunidad como concepto

El concepto como construcción de un objeto formal (Ferrater, 1965: 320), es una herramienta que nos permite dar cuerpo al pensamiento como operación intelectual (Ferrater, 1965: 387) hacia un objeto ideal o que pretende representar en la realidad material o conceptual para dar cuenta de una parte de esa realidad; en tal sentido, la materialidad del pensamiento hecha concepto, en este caso “comunidad”, en el plano filosófico se define como:

COMUNIDAD... el tipo de asociación en el cual predomina la voluntad natural. La sociedad (Gesellschaft) es, en cambio, aquel tipo de comunidad formado y condicionado por la voluntad racional. Tönnies señala que no se trata de realidades, sino de tipos ideales, pues toda agrupación humana “participa” por así decirlo de los dos caracteres mencionados en proporciones diversas y cambiantes (Ferrater, 1965: 149).

Esta referencia de tipo más descriptivo, nos dice sobre la conformación de un cuerpo social condicionado por la *voluntad racional*, que en cierto sentido ayuda a entender que no puede haber un cuerpo social sin una convención de algunas normas, prácticas y formas de entender aquello que está cercano a su realidad y es compartido por quienes lo conforman. Este acercamiento aún no nos permite tener una aproximación conceptual de lo que se pretende abordar, dada la naturaleza de las relaciones del cuerpo social denominado “comunidad” al que se pretende arribar, así como las características del grupo social en donde se realiza la investigación motivo de este trabajo, por tanto, se requiere partir de su origen etimológico como sustantivo, *communitas*, *-ātis* y el adjetivo *communis* que Esposito registra para designar lo que es oposición a lo propio: “...‘común’, (*commun*, *comune*, *common*, *kommun*) es lo que no es propio, que empieza allí donde lo propio termina” (Esposito, 2007: 25-26).

Esposito complejiza el análisis al vincularlo con la idea de *munus*, la que al articularse en *common*, implica aceptar la relación que se establece con *un* otro o *unos* otros que comparten un *espacio vital*, como un deber a través de *intercambios que compensan*; lo plantea así: “lo que prevalece en el *munus* es,

en suma, la reciprocidad, o ‘mutualidad’ (*munus-mutuus*), del dar que determina entre el uno y el otro un compromiso...” (Esposito, 2007: 28-29), es decir, un *don* que genera la obligación del intercambio, de retribución, en tanto que algo *se da a cambio*, intercambiar por lo recibido; estos actos de reciprocidad que pueden resolverse a través del servicio y el oficio se dan por obligación, se generan por medio del *don-intercambio* como una capacidad de ser y estar en reciprocidad al establecer una alianza¹⁷.

Así, la comunidad no puede ser pensada como la simple fusión que reúne a los sujetos (Tönnies, 1947: 314), sino que representa intereses y obedece a relaciones intersubjetivas que justifican las acciones de las personas por medio de una reciprocidad, en términos de reconocimiento. Lo “común” que hace “comunidad” en esta lógica, no es únicamente porque un determinado cuerpo social posee y comparte colectivamente espacios, prácticas sociales, concepciones del mundo, lengua, etcétera, sino aquello que pueden construir colectivamente a partir de las relaciones interpersonales, societarias, comunales; así entonces, aun compartiendo un espacio, una lengua, ciertos símbolos, historias, puede afirmarse que no es propiamente comunidad desde este planteamiento, puesto que lo que los *acuerpa* es el espacio, quizás expectativas, horizontes y lenguaje, sin que por ello sea una interacción vinculante en el sentido de la *compartencia*; es decir, de compartir tiempos para el trabajo en común, para el cuidado del colectivo, el festejo, el dolor, los horizontes; todo ello, fundado en una larga trayectoria histórico-política; con sus propios códigos de ética, que implican respeto, honorabilidad, cuidado y compromiso mutuo en un entorno concebido como su espacio vital. De esta manera, la comunidad como concepto al que aquí se refiere, se entiende como una construcción colectiva de nociones de espacio, tiempo, códigos simbólicos, experiencias, historia común de larga trayectoria histórico-política y horizontes de futuro pasado y pasado futuro (Koselleck, 1993: 338), que hacen posible el tejido de un entramado complejo,

¹⁷ Este es un planteamiento construido colectivamente con la doctora Patricia Medina y el maestro Severo López.

en un territorio recreado¹⁸ y apropiado, a partir de nombrarlo en la lengua propia, en este caso, la lengua del pueblo *iñ bakuu*, que es la lengua *d'bakuu*¹⁹.

En nuestras sociedades o pueblos y comunidades originarias de Abya Yala, en ese estar y habitar su territorio, de acuerdo con lo planteado arriba, históricamente han desarrollado prácticas de vida, formas de organización social que le dan unidad de sentido a su permanencia como sociedades con distinto grado de complejidad y cohesión; además, generan relaciones de reciprocidad que afianzan su pertenencia, y como consecuencia, un vínculo de interdependencia entre quienes comparten ideas, concepciones, procesos, historicidad y memoria histórica.

Entonces, a partir de lo que se construye en común para una colectividad se deriva la comunidad, es decir, la cualidad de lo común que hace partícipe a un grupo de individuos, tener una cultura material, político-social y simbólica (Escobar, 2000: 119), que se objetiva en una lengua, concepciones de mundo, creencias; eso a su vez genera relaciones particulares entre quienes comparten un espacio vital; sin embargo, hacer comunidad es constituirse en unidad orgánica u organísmica (Lenkersdorf, 2005: 31-32), que articula sujetos individuales para formar un sujeto colectivo; un sujeto colectivo capaz de accionar colectivamente, lo que posibilita la construcción de un horizonte común, para transitar de la articulación de los sujetos colectivos de carácter comunitario a la constitución de un pueblo, con perspectiva de nación, cercano a lo que Anderson plantea como una comunidad imaginada (Anderson, 1993: 5).

¹⁸El territorio es recreado cuando los nombres de los espacios, como pueden ser llanuras, picachos, lomas, cerros, desfiladeros u otros, aluden a sus formas, energías o cualidades; así, tenemos *Lluuduu nguáa* que significa El Llano Colorado; ahí el suelo es de un tono rojizo por su alta concentración de material ferroso; *Llik'díi*, que significa Cerro de la Caspa, esto, debido a que los vegetales, principalmente árboles, están recubiertos por una planta epífita (musgo) que les da un tono grisáceo, similar al color de la caspa; también está *Llik'N'gúáa*, que es Cerro Amarillo.

¹⁹A partir de este apartado, para referirme al pueblo cuicateco, lo enunciaré como pueblo *iñ bakuu*, que es como nos autonombramos; también al nombrar en lengua originaria cuicateca-*d'bakuu*, se utilizará la expresión *d'bakuu*; que es como nombramos a nuestra lengua.

Los estudios antropológicos sobre las comunidades originarias y mestizas de Abya Yala y que son un referente y comparación en esta investigación, nos aportan elementos sobre las distintas prácticas y formas de hacer comunidad en la geografía del antiguo Anáhuac, ahí se encuentran similitudes y diferencias contrastantes de los elementos que hacen posible la construcción de comunidad, por ejemplo, en las formas de organización sustentadas en los cargos civiles y religiosos, su *status* de adscripción al territorio comunal, sea por ascendencia o por inmigración de quien se incorpora a ésta. Es necesario precisar que el estudio de estas comunidades es comparativo con las que vienen de un proceso de larga trayectoria histórica, tanto de origen maya como p'urhépecha, con comunidades mestizas, lo que permite mirar varios procesos de la cultura político-social como lo referente a la cultura material, específicamente, como es la producción artesanal e industrial y la forma en que éstas comunidades las integran a sus prácticas de vida (Dietz, 1999: 20-39).

Tenemos así entonces, que la *comunidad* comparte aspectos que le pertenecen como colectivo, de la misma manera que la sociedad en general como país, inclusive como países con una historia común; sin embargo, la primera se diferencia por su origen histórico-político de larga trayectoria, su carácter de organicidad, integración, proximidad, capacidad instituyente y reciprocidad de los sujetos en las acciones.

Por otro lado, es necesario aclarar que hay otro tipo de comunidad que no obedece a la ocupación de un espacio territorial específico y delimitado; son comunidades de diversa índole que para diferenciarlas, es necesario precisar que debido a su núcleo de pertenencia por ascendencia, se denominan comunidades extendidas, integradas por individuos que voluntariamente se organizan en un espacio distinto al de su comunidad de origen, pero que en cierto sentido se lo apropian para recrear sus costumbres, tradiciones, expectativas y su mirada del mundo.

Este es el caso de los grupos de migrantes que en su desplazamiento para buscar otras condiciones de vida, llegan a establecerse en medios urbanos o incluso fundar comunidades en un territorio diferente al de su origen, pero que de alguna forma lo hacen suyo, manteniendo vigentes los vínculos con su comunidad de origen; es lo que sucede con los migrantes mexicanos en

EEUU, provenientes de los pueblos originarios de distintas entidades del país, asimismo aquellos que se han establecido en el Valle de México, de la misma manera los desplazados por problemas políticos o por proyectos de Estado²⁰, quienes de este modo amplían los espacios de creación y recreación de sus prácticas culturales.

El concepto de comunidad como herramienta

La concepción de comunidad ya planteada, se convierte en una herramienta para poder analizar un colectivo humano con una base territorial delimitada; es decir, nos permite entender a un grupo social en su conformación orgánica y funcional. Para ello es necesario precisar algunas características como las siguientes: 1. La existencia de un territorio creado, recreado y nombrado con los propios códigos, por la historia y concepciones propias del mundo generadas en su trayecto como comunidad. 2. Una historia construida, compartida y configurada como historia común, que a su vez es parte de una historia como un pueblo (en este caso el pueblo *in bakuu*). 3. Un código simbólico compartido que se objetiva en lengua con sus propios márgenes de interpretación, que implica subjetivación –sin pretender la homogenización–, prácticas ceremoniales que generan vínculos a nivel intracomunitario, rituales y formas de relación con las deidades y/o flujos energéticos presentes en su entorno, que en cierta manera les da unidad de sentido a su *ser y estar*.²¹ Todo ello, de una forma u otra, es el *interior constituyente* en relación a un *afuera constituyente*. 4. La capacidad instituyente para generar sus propias instituciones, es decir, la capacidad que como sujeto colectivo tienen para que, a partir de sus necesidades y expectativas como comunidad, instituyan normas, procesos e instituciones que garanticen su funcionalidad, estabilidad, vigencia y permanencia como colectivo. 5. La capacidad

²⁰ De ello hay múltiples ejemplos, entre ellos, el proyecto de la presa Cerro de Oro, en el estado de Oaxaca, que desplazó a una gran parte de la población de la comunidad chinanteca de Ixcatlán a un espacio al sur de Veracruz; ahí, ahora, la comunidad se llama Nuevo Ixcatlán, que retoma su nombre de origen y prácticas culturales ancestrales. La comunidad originaria de Ixcatlán está en un lugar cercano a Tuxtepec, Oaxaca.

²¹ Sobre el planteamiento del *Ser/Estar*, se desarrollará más adelante.

para urdir una red de relaciones en el interior de la comunidad, cuyo entramado de instituciones formales y prácticas informales permitan configurar un rizoma denso para nutrir las interacciones desde el nivel intrafamiliar, interfamiliar, intracomunitario, tejidas por un entramado de reciprocidades, que transitan en ocasiones a nivel intercomunitario, eso hace posible su trascendencia de la comunidad *en sí*, a una comunidad *para sí* (Flores y Mercado, 2011: 15-46). 6. Naturalmente, lo fundamental es que la propia gente de la comunidad realice la construcción de dispositivos comunitarios, aunando a ello una capacidad instituyente para generar y configurar procesos de autodeterminación, autogestión y autonomía.

La comunidad comprendida con estas seis características básicas, a saber, tiene la posibilidad de mantenerse, revitalizarse y reconstituirse para seguir siendo comunidad. Se considera importante precisar que una comunidad no es un todo cerrado que vive aislada de un entorno social dinámico, y que su permanencia sea suficiente con una reproducción endogámica en los seis aspectos básicos que se enuncian –y puede haber más–; por el contrario, se requiere que la comunidad como organismo vivo, esté bajo una regulación entrópica y negantrópica (Herro, 2003), que no por ello pierde su historia, mejor aún, ésta puede ser el referente para mantener su unidad de sentido.

Retomando los elementos aportados por Esposito y abordados en el apartado anterior, tenemos que, quienes integran una comunidad están regidos por una concepción del *don* que intensifica las relaciones, en donde cada sujeto como portador de éste–*don* que no puede negarse ni ocultarse ante la comunidad receptora–, ese *don* que puede manifestarse en el servicio comunitario, en los distintos momentos de fiesta y dolor, de producción, de organización y configuración del sujeto colectivo, en donde el *don* no puede no darse, porque implica donación, puesto que sólo cuando se da puede objetivarse.

Es en este sentido que *hacer comunidad* es una necesidad, porque de otra manera no hay posibilidad de existencia de un *yo* sin la presencia del *otro*; así, el *otro* es un ser que ayuda a constituir al *yo* como sujeto donante, como el sujeto que puede ejercer su *don*; de otra manera, no hay espacio para manifestarse con su potencia de donante; sin embargo, no es sólo la cuestión del ejercicio del *don*,

sino que la comunidad-sociedad es, como afirma Barabas: “...una alianza del hombre contra la muerte” (Bartolomé y Barabas, 1996: 102-104), de ahí la necesidad de la presencia del otro, donde la reciprocidad es condición de existencia como cuerpo social viviente. Así se construye y subjetiva intersubjetivamente una relación de interdependencia.

No obstante, la existencia misma de la comunidad marca límites al sujeto comunitario, el límite del ejercicio de su libertad y de la aceptación de la diferencia; la libertad individual y su pleno ejercicio tiene su contraparte en el límite que la propia comunidad ha construido como el borde que ya no es posible cruzar, el de los intereses comunitarios y que en otras sociedades puede considerarse como un atentado a la libertad individual; esto trae como consecuencia mirar a una comunidad no como un espacio ajeno de conflictos, sino como un escenario de juego de intereses individuales muchas veces en franca confrontación con el interés colectivo y viceversa.

En este entendido, mientras la sociedad no sea capaz de configurar una alternativa que sea opcional a la comunidad, donde el espacio de existencia humana posibilite la construcción de una organización con ejercicio pleno de la libertad en consonancia con el interés colectivo, que permita interacciones libres de toda camisa de fuerza que sujete los apetitos individualistas, los intereses individuales harán retornar en efecto *boomerang* su fuerza destructora hacia el tejido social articulado históricamente, por tanto, la alternativa sigue siendo la comunidad, aun con las limitaciones (Esposito, 2009).

La comunidad de origen como referente en la configuración del sentido de pertenencia identitaria

Como se planteó en un apartado anterior, la comunidad como cuerpo social articulado, capaz de configurar a los sujetos en virtud de la solidez de sus construcciones y dispositivos sociales, es decir, como cuerpo instituyente de instituciones, cuyos actos de supervivencia, permanencia y trascendencia generan en su interior las relaciones y vínculos que hasta cierto punto desarrollan en los sujetos un sentido de pertenencia identitaria, nos lleva a realizar un acercamiento al análisis conceptual de lo que implican los términos pertenencia e identidad.

En el aspecto social dentro del cual se aborda el término pertenencia, cercano al de propiedad, en el presente texto se le da una connotación distinta a la de propiedad, más apegada a la adscripción y/o autoadscripción del sujeto o los sujetos a un colectivo o cuerpo social. La pertenencia como una necesidad humana es producto de su límite como unicidad y singularidad para incorporarse a un *corpus* social, que va de la familia a la comunidad, pasando por cuestiones generacionales, sexo, actividad ocupacional u otras; su sentido de pertenencia es el imponderable en su relación con la otredad, porque su pertenencia lo define, lo ubica, lo identifica ante *un otro*.

La pertenencia, desde el plano psicológico, implica la posibilidad de ser incluido o incorporado a un colectivo social, lo que permite sentirse miembro de un grupo, con sus formas de manifestación social, lo que puede darle seguridad al sentirse cobijado por un colectivo.

En el plano antropológico, implica ser un miembro de un grupo social, comunidad, pueblo o nación que tiene cierta historicidad, configurada por los sujetos en singularidad y como colectivo a través de sus acciones, y de la misma manera, los sujetos se han configurado como sujetos sociales a partir de normas, instituciones, concepciones del mundo y la lengua, lo que encuentra su expresión en determinado territorio o lugar (Medina, 2008: 66). Así, la pertenencia es concebida como una necesidad humana, como parte de la objetivación de un sentido y carácter societario, sustentado en nuestra propia debilidad biológica; como autoadscripción, es también la muestra inevitable de nuestra finitud humana y antídoto contra la soledad.

En lo referente a lo identitario, si se parte del concepto *identidad*, se tiene que en una primera acepción es un: “Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás” (DRAE, 2010). De donde se tiene que en el caso de los pueblos originarios de Abya Yala, existen características que nos diferencian como colectividades, las que generalmente abarcan lengua, vestido, prácticas sociales conocidas como “usos y costumbres”, un espacio vital, y un lugar donde sea posible esta manifestación: *el territorio*. En una segunda acepción es la: “Conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás” (DRAE, 2010). Ésta, se

refiere más al sentido psíquico individual, sin embargo, al trasladarse a los grupos sociales, se infiere que son los rasgos que una comunidad humana que se asume como sujeto colectivo, reconoce como particulares de su manera de entender y vivir el mundo, cuyos rasgos de distinguibilidad, marcan su diferencia con *unos otros*. La identidad/pertenencia no es necesariamente lo que permanece idéntico, sino aquello que identifica y marca la diferencia de los sujetos en una situación contingente (Dubar, 2002: 11). La identidad/pertenencia de un sujeto o un cuerpo social no puede caer en un esencialismo que parta de una marca como el color, la lengua o el vestido, es mucho más que algo a la vista de todos.

Consecuentemente, la identidad/pertenencia social tiene que ver con la relación que establecen los sujetos en su interacción como comunidad humana, con rasgos de pertenencia que los hace diferentes; como comunidades, los unen ciertas prácticas de vida organizativa, cultural, lingüística, territorial y sus vínculos que constituyen unidades culturales²² (Larrosa y Pérez, 1997: 80-82), núcleos identitarios²³ y por lo mismo, una matriz cultural (Mandoki, 2006: 73) que halla espacios de concreción en aquello que los une e identifica; una característica de la identidad/pertenencia es la apropiación que los sujetos hacen de esas prácticas, es decir, lo vivido como comunidad, cómo se fortalece y afirma en los distintos sujetos y ante otros colectivos; lo que plantea entonces que toda identidad colectiva es un proceso de subjetivación tanto de ida como de vuelta ante sí como sujeto en su singularidad y con los otros del colectivo; de

²² Las unidades culturales son los espacios de vida de un colectivo social que le permite diferenciarse de *un otro*, de marcar los límites entre lo propio y lo extraño, sin caer en el esencialismo, pero que cuando se articula a otros rasgos y producciones culturales de una comunidad o pueblo –en el caso de los pueblos originarios– hace posible identificarlo y por lo tanto diferenciarlo; esto permitirá interpretar y comprender las prácticas culturales que le dan unidad de sentido como comunidad o pueblo, en cierto momento histórico-social; lo que a su vez refleja la asimetría en las interacciones en una sociedad.

²³ Son espacios de vida de una comunidad o pueblo que les permiten diferenciarse de las otras sociedades circunvecinas, se conforman de prácticas cuya particularidad los convierte en rasgos o marcadores identitarios, es el caso de la religiosidad del pueblo originario *iñ bakuu*, que se relaciona con lo que se conoce como “El Cheve”, nuestra deidad.

la misma manera, hay una mirada ante sí como sujeto colectivo y ante los otros como colectivos, ante quienes se manifiesta en una relación como otredad.

Sin embargo, el problema de la identidad/pertenencia –de los distintos grupos humanos en la actualidad y sobre todo en los pueblos originarios de México–, no se debe a la percepción de sí mismos, sino a la falta de reconocimiento de su diferencia debido a las prácticas de dominación que se han ejercido por los grupos hegemónicos a nivel internacional y Estados-nación, y que se han acentuado en las últimas décadas como consecuencia de la globalización (Díaz-Polanco, 2006). Por consiguiente, el tema de la identidad/pertenencia en el campo de lo social es reciente y surge a partir de movimientos sociales que van desde los que luchan por la reivindicación de su territorio y cultura, hasta los que luchan por el derecho de ciertas categorías sociales, como las feministas; es decir, aparecen en la escena como una forma de cuestionar la subalternización de su derecho a la diferencia, ante el impacto socioeconómico de la homogenización promovida por las políticas económicas globalizadoras de instituciones como el Banco Mundial. Esto es lo que plantea Gilberto Giménez en este sentido.

Las nuevas problemáticas últimamente introducidas por la dialéctica entre globalización y neolocalismos, por la transnacionalización de las franjas fronterizas y, sobre todo, por los grandes flujos migratorios que han terminado por trasplantar el “mundo subdesarrollado” en el corazón de las “naciones desarrolladas”, lejos de haber cancelado o desplazado el paradigma de la identidad, parecen haber contribuido más bien a reforzar su pertinencia y operacionalidad como instrumento de análisis teórico y empírico (Giménez, 2008: 2).

En su estar, habitar y transitar en el mundo, los distintos grupos sociales han construido particulares formas de organización que les han permitido sobrevivir, prácticas que han mantenido su coherencia en su perspectiva de mundo y su relación con la naturaleza, así también, una forma de nombrar y nombrarse; todo ello con el transcurso del tiempo se ha constituido en una práctica cultural y su

propia construcción social de la realidad (Berger y Luckmann, 2001: 69) –es el caso específico de los pueblos originarios de Abya Yala–, como sociedades de larga trayectoria; en este entendido, toda acción social que se imponga como parte de las políticas de los Estados-nación que ignore esta situación, atenta contra esa herencia cultural, y eso es precisamente lo que genera la resistencia y emergencia de las luchas con carácter indentitario; además, las concepciones de vida que se imponen como las únicas válidas socialmente se transmutan en procesos de exclusión.

Esa es la experiencia vivida por los pueblos originarios de Abya Yala, cuya historia a partir de la Colonia es el ser dominados, subalternizados y etnicizados (Giménez, 2008: 2), de ahí que uno de los problemas principales a los que estos pueblos²⁴ se han enfrentado ha sido la preservación de su identidad/pertenencia; su experiencia ha sido difícil y hasta conflictiva, tanto a nivel intrapersonal, es decir, en el propio sujeto, como en lo intersubjetivo, a nivel de comunidades y sociedades históricas; situación que viven también quienes en busca de otras oportunidades de vida emigran a las grandes urbes; estos conflictos y tensiones se deben a que desde la Colonia han padecido la discriminación y exclusión social, principalmente por su forma de vestir, apariencia física y el uso de su lengua nativa; lo anterior les ha provocado un sentimiento de inferioridad que repercute en la negación del grupo de pertenencia, por lo que su estrategia ha sido tratar de mimetizarse y parecerse más a quienes dominan y generan marcas de exclusión, para no seguir siendo violentados.

Aunado a lo anterior, los grupos violentados y vulnerados debido a su pertenencia identitaria, han sido afectados por las políticas socioeconómicas, culturales y educativas, de tal manera que sus formas de sobrevivencia se han trastocado, su territorio se ha afectado en cuanto a la forma de propiedad de la tierra, formas de aprovechamiento de los recursos naturales y más; de tal manera que el hecho de pertenecer a un pueblo originario, generalmente es una marca para ser objeto de discriminación y exclusión, motivo por el cual

²⁴ Aquí, se reconoce como pueblos a los grupos humanos de larga trayectoria histórico-política, que se han desarrollado en un territorio o espacio vital, con su perspectiva y pensar el mundo particulares, con prácticas de vida propias, además, nombran y se nombran con su propio código lingüístico.

su singularidad como descendientes de los pueblos originarios, en muchas ocasiones, más que afianzar el sentido de pertenencia, como estrategia de sobrevivencia, tiende a diluir las fronteras de diferencia, invisibilizando los rasgos que indican su ascendencia, estableciendo un distanciamiento con lo que representa una identidad/pertenencia étnica como pueblo originario.

Otro factor que incide en la generalmente lenta pero gradual actitud de negación de la identidad/pertenencia es la migración, fenómeno que en los últimos años se ha acentuado por causa de la política socioeconómica que los Estados subalternos implantan en sus sociedades, lo que impacta de manera cruel, principalmente en la población vulnerada, lo que contribuye, en primer lugar, al desarraigo de los migrantes, quienes en su retorno, así sea temporal, de cierta manera influyen para que los rasgos de pertenencia como comunidades y pueblos de donde ascienden, se vayan diluyendo y homogenizando; se empieza por querer ser distintos en diversos aspectos, por ejemplo, en la forma de vestir, la utilización de su lengua vernácula, hábitos de consumo alimenticio, prácticas societarias, entre otras manifestaciones, lo que se refuerza con la política educativa y los *mass media* (la radio y la televisión principalmente), los que han sido utilizados como dispositivos por los grupos dominantes para incidir en la homogenización cultural.

No obstante lo anterior, una gran parte de los pueblos originarios mantiene sus rasgos culturales como signo de distinción: sus prácticas de vida en torno a su vínculo con la madre tierra, prácticas de sanación, medicina tradicional y organización comunitaria; ello ha contribuido a no ser avasallados por la vorágine de mensajes que invitan a consumir, poseer o utilizar el entorno, favoreciendo la actitud depredadora humana.

Quienes habitan su territorio desde tiempos inmemoriales, han seguido cultivando las formas de entender el mundo y practicando la herencia de organización social que sus ancestros les legaron, han generado un vínculo con su *espacio vital*²⁵, ello les ha permitido mantener la integridad territorial, una matriz cultural

²⁵ Aquí sólo se retoma la concepción de Kurt Lewin de espacio vital, como la necesidad de todo ser vivo de tener en su entorno próximo las condiciones indispensables para continuar el ciclo de reproducción y continuación de la especie; a diferencia de Lewin, el

propia que se objetiva en su vivir cotidiano y concepción de mundo que difiere de la visión indoeuropea.

El sentido de pertenencia de un grupo social requiere de un espacio de recreación de su manera de entender el mundo, de su forma de organización comunitaria; es ahí donde el territorio, espacio vital de una cultura, se vuelve una condición indispensable para su manifestación y recreación. Para los pueblos originarios, ese vínculo no sólo se genera por el hecho de encontrar un lugar para obtener los recursos indispensables para la subsistencia, sino una oportunidad de establecer un diálogo con los entes y flujos de energía que ahí habitan.

Benjamín Maldonado así lo plantea:

...es también un factor que contribuye a la identidad. Para la cultura occidental implica básicamente el conocimiento de las características y límites de lo propio y de las posibilidades de explotación de los recursos que hay en él, así como el uso de los espacios; eso es lo que se enseña en las escuelas. Para los indios, se trata de una porción de espacio en la que los hombres viven y mueren en comunidad, y su vida es compartida con potencias y seres sobrenaturales que habitan en el mismo territorio, con las que se relacionan a través de rituales en lugares geográficos que muestran su carácter sagrado, al ser el lugar de residencia o manifestación de lo sobrenatural benigno o maligno (Maldonado, 2004: 9).

Entonces, la tierra de donde se obtiene lo indispensable para la vida se torna en un espacio vital, en un lugar sagrado; en un lugar donde se vive y se muere, pero también, donde se construye una relación con los otros humanos; además, se convive con esa energía que fluye, con los entes que también

espacio vital que aquí se plantea, no es en el plano psicológico individual, sino como las condiciones espaciales que un grupo social requiere para mantener su cultura en sus tres dimensiones, para seguir reproduciéndose; como consecuencia, la lucha o defensa por el espacio vital no es responsabilidad individual sino colectiva.

la habitan, que se manifiestan cuando no se les considera en situaciones donde una acción humana puede interrumpir la tranquilidad de esa estancia.

Así, el *espacio vital* de un pueblo, una nación, y por lo tanto de una cultura, genera vínculos y sentido de pertenencia con quienes ahí desarrollan sus actividades vitales como seres vivos y como sujetos culturales (Delgado); hay una pertenencia a su comunidad, a su pueblo. Esa pertenencia colectiva, esa cualidad de estar y sentirse identificado con los otros que comparten espacio, costumbres, tradiciones, formas de vestir y comunicarse en una misma lengua como herencia ancestral de un colectivo, hace posible que se afiance el vínculo de pertenencia. No obstante lo anterior, es necesario precisar que...

...la identidad es un proceso dinámico de configuración subjetiva estabilizada (De la Garza, 1992 y 2001) pero que permanece abierto a la reconstrucción incesante, es necesario identificar su núcleo central que a su vez resemantiza otros códigos al incorporarlos a la configuración. Las mismas acciones colectivas (prácticas y praxis) ya sean cotidianas o extraordinarias, impactan en la conformación de la subjetividad colectiva e incorporan nuevos sentidos o reordenan los códigos donde pueden aparecer nuevos o emerger aquellos que parecían fosilizados. La relación entre los nuevos códigos y las experiencias con la identidad es una de las claves para comprender el proceso de interacción y síntesis que sucede en una dinámica que es necesaria reconstruir en un nivel más abstracto (Retamozo, 2009: 110).

La identidad/pertenencia en este sentido, adquiere significado y se refuerza cuando quienes conforman una comunidad con su propio espacio de vida se integran, articulan sus intereses, intenciones, proyectos de vida, expectativas y horizontes; de ahí que las comunidades que descienden de los pueblos originarios han identificado la necesidad imprescindible de conservar una perspectiva de mundo que les permita mantener su cohesión como cultura, ello hará posible preservar su pertenencia, siempre que su *espacio vital* les pertenezca, para que su Ser y Estar puedan garantizarse.

En contraste, existen las sociedades de las grandes urbes, las que están organizadas de manera funcional, operativa, que no trasciende a la unión de los sujetos para acciones colectivas, salvo en situaciones contingentes.²⁶ Aquí, los núcleos identitarios y de pertenencia están dislocados, y lo referente al territorio así como sus prácticas sociales con sentido de pertenencia y vinculación también están desarticulados (Adorno y Horkheimer, 1969: 97).

La forma de agruparse de estas sociedades no responde más que a cuestiones de ubicación espacial como necesidad de ente vivo, su relación es sólo por cuestiones de funcionalidad (Tönnies, 1947: 65), su referencia de comunidad y sociedad está centrada generalmente por su adscripción a la ciudad, delegación, colonia, calle; su estar y pertenencia social en el mundo, se hace presente para situaciones específicas, no como comunidad.

En estas sociedades es donde es posible la búsqueda de espacios para la existencia ciudadana, es decir, donde el sujeto social logre el *status* de ciudadano, para así poder ejercer los derechos que como humano tiene en la sociedad y ante las instituciones; el problema es que al pasar a formar parte de este *corpus* social sin una estructura y cohesión mínima como comunidad integrada a partir de la base territorial –de un tejido social articulado desde la búsqueda de satisfacción de las necesidades más elementales como colectivo social– pierde su voz porque el representante la tiene, cedió su capacidad de decisión a una persona que lo suplanta; la posibilidad de reorientar las políticas que lo afectan y plantear posibilidades de futuro, han sido abrogadas por las instituciones creadas *ex profeso*, como los partidos políticos que discuten y deciden; en tales condiciones, como sujeto social ha perdido la batalla, como ciudadano, sólo tiene la posibilidad de empezar un largo camino que le permita expropiar y reapropiarse de sus derechos conculcados, rehacer o

²⁶ Es el caso de la Ciudad de México el 19 de septiembre de 1985, debido al sismo de consecuencias catastróficas, se manifestó una organización impresionante como una forma de superar la situación difícil de esos días, la que incluso aún está vigente en algunas colonias y barrios, sin embargo, no es común que suceda cotidianamente. Lo mismo se puede observar en otras ciudades y/o estados, las organizaciones que surgen generalmente tienen cierta temporalidad y limitada organicidad.

construir un tejido social que haga posible recuperar su *status* de ciudadano, lo que sin duda es una tarea titánica en las grandes urbes.

En los mejores casos, donde el sujeto social no ha perdido el *status* de ciudadano, donde todavía ejerce su capacidad de decisión, también la ciudadanía, aún con todas sus prerrogativas, tiene sus límites; no tiene la posibilidad de reorientar el quehacer del aparato jurídico-político, para ello harían falta modificaciones constitucionales como el plebiscito y referéndum con carácter revocatorio de mandato, entre otros; sin embargo, ser ciudadano también tiene sus ventajas individualistas; cumplir con un voto cada determinado tiempo y pagar puntualmente sus impuestos, le evita responsabilidades como la seguridad de su espacio, la limpieza del territorio, el aporte de trabajo en las necesidades de la colonia o el barrio, etc., ésta es una gran diferencia con la concepción de un sujeto comunal o comunalitario, concepción que parte de la práctica de vida de los sujetos que viven en un contexto donde la comunalidad es la forma de estar y habitar en su espacio vital, sin embargo, no puede haber un sujeto comunalitario si no es capaz de hacer comunidad.

Comunidad residencial y pertenencia

Como se refiere arriba, en este texto se hace alusión a la *comunidad*, entendido como la configuración de un cuerpo social definido por su ubicación territorial, con prácticas sociales instituyentes, una red interna de relaciones que implican reciprocidades y por tanto interdependencia, así como procesos institutivos para generar autodeterminación, autonomía y autogestión; todo cuerpo social en cierto sentido genera vínculos y sentido de pertenencia, de identificación, lo que refuerza la identidad como afiliación.

Uno de los aspectos que inciden de manera importante en las comunidades de larga trayectoria son las prácticas sociales que se refuerzan con las formas instituyentes e institucionales; así, la práctica del trabajo comunal (*Ntíñnáa*), permite a los sujetos estrechar los vínculos en cuanto a integrantes del grupo social de pertenencia; el mismo trabajo comunal es un dispositivo social que en su desarrollo convoca a la puesta en práctica de habilidades comunes o diferenciadas, pero que se vuelven complementarias en la ejecución de las tareas y la conclusión de los esfuerzos colectivos; esto, de una manera u otra, permite fluir

las inquietudes, intenciones, expectativas que con el diálogo constante refuerzan la pertenencia al colectivo. De la misma manera actúan los dispositivos como los “cargos” o el servicio comunitario en sus diferentes niveles y responsabilidades, las que manifiestan la capacidad del colectivo para el autogobierno (Bartolomé, 1996: 124) y la autonomía, asimismo cuando el corolario del éxito es mediante los festejos por los logros de las metas, a través de los rituales de gratitud hacia las deidades o entes que habitan o resguardan lo viviente en el territorio, donde se estrecha aún más la cohesión del cuerpo social.

Es importante mencionar que la comunidad se construye en el trato cotidiano, en las relaciones intracomunitarias mediante la participación en las actividades productivas, de intercambio de experiencias, de semillas, de fuerza de trabajo, de acompañamiento en la producción, de préstamos de animales; además, esas relaciones muchas veces se estrechan mediante prácticas de carácter simbólico como los compadrazgos. De igual manera, en la dinámica comunitaria se dan momentos coyunturales o acontecimientos que implican procesos sociales donde la interacción “cara a cara” es una condición para superar las situaciones contingentes, lo que conlleva la movilización de la comunidad, donde el diálogo que discute, genera y propone, evidencia la necesidad del colectivo, estos son los momentos que fortalecen la pertenencia de quienes son residentes de determinado espacio vital.

A partir de la categoría de “identidad residencial” que aporta Bartolomé (1996: 125), aquí se plantea que el sentido de pertenencia no sólo se manifiesta en el nivel comunitario, sino en el espacio territorial donde se ha configurado la *imagen de mundo* de los sujetos; por tanto, el sujeto se identifica espacial y socialmente con su entorno a partir de tres factores importantes, a saber: 1. La forma de obtención de los bienes materiales indispensables para la existencia, del cuidado de la salud, de las prácticas de crianza, del ciclo calendárico productivo. 2. La concepción de lo sagrado, del tiempo, como los calendarios sagrados y su influencia en los ciclos naturales, de la lengua y la comunicación, del sistema de numeración, de las prácticas de sanación. 3. Las formas de organización como tejido y trama comunitaria, como la conformación de un municipio o confederación de municipios; incluso, simplemente por el

hecho de compartir formas comunes de organización social en un territorio determinado. Estos factores enunciados son importantes como referentes de filiación que generan el sentido de pertenencia e identidad.

Aunado a ello, factores diversos, como emergencias propiciadas por fenómenos naturales, fenómenos sociales como la defensa territorial o cuidado de los espacios, situaciones políticas contingentes o, en algunos casos, la alteración o afectación a sus espacios sagrados o a su noción de sacralidad, son espacios contextuales que inciden para que el sentido de pertenencia se intensifique. Así, la identidad residencial es producida, tejida y fortalecida en esa trama de relaciones intracomunitarias e intercomunitarias, que ayudan a afianzar el vínculo y sentido de pertenencia.

La identidad residencial implica no sólo la autoadcripción de los sujetos, quienes se afilian a una comunidad por su ascendencia o radicación voluntaria, situación que actúa como un interior constituyente, sino también el hecho de que hay una exterioridad que asigna, clasifica, otorga y adscribe, actuando como exterioridad constituyente de la identidad (Bartolomé, 1996: 125).

En este sentido, la pertenencia como adscripción y autoadscripción en el nivel psíquico, actúa ya sea como un referente que fortalece al sujeto al generar condiciones de aceptación y asunción de los rasgos identitarios (como sinónimo de aceptación de la diferencia, respeto a sus manifestaciones como sujeto cultural que incide en la autoestima) o como promotora de la inferiorización, exclusión y discriminación; entonces, la pertenencia se convierte en una marca (Walsh, 2002: 8), en signo y seña de lo no valorado, no aceptado, por ello, digno de ser borrado, eliminado, olvidado. En estas condiciones, la identidad residencial gradualmente se irá transfigurando para dar paso a otras manifestaciones de particularidad identitaria, o más bien, de “desidentificación”, donde los sujetos se mimetizan de acuerdo con el espacio cultural dominante donde se encuentran, de tal forma que se constituyen en sujetos escindidos, quienes no pueden desprenderse de su ser como construcción histórica situada, pero tampoco lo asume con dignidad, sino como un proceso de borramiento, al estar en una frontera cultural.

La pertenencia como construcción social es la expresión de la emergencia de la alteridad, de *un otro* con el que se requiere diferenciar (Bhabba, 1994: 199),

por tanto es temporal e histórica, es el producto de relaciones entre sujetos individuales y sujetos colectivos; puesto que el asumir como propias las manifestaciones culturales de un colectivo, es identificarse como diferente ante un *álter* que emerge como punto de referencia y factor de diferencia (Bartolomé, 1996: 126); esto naturalmente no es producto de situaciones atemporales, puesto que los rasgos de una cultura no son una construcción que brote espontáneamente, sino como experiencia constitutiva de un sujeto colectivo que asume cierta historicidad en ese estar en el mundo; tenemos entonces, que toda comunidad o pueblo ha generado su *Ser y Estar* con sus productos culturales específicos, los que se manifiestan fenomenológicamente en un espacio vital territorial apropiado en un trayecto histórico político; en este entendido, la pertenencia no es simplemente un atributo, sino una construcción social que implica una trayectoria temporal en un proceso social a través de manifestaciones y definiciones particulares y específicas como colectivo (Bartolomé, 1996: 131), ante la otredad que participa como un factor constituyente al emerger como *alter* que obliga a definirse.

Comunidad extendida y sentido de pertenencia identitaria

En el seno de todo grupo humano, aun el más tradicionalista –donde se desborda el sentido en un tradicionalismo acendrado–, hay sujetos con un sentido de búsqueda y ampliación de horizontes distintos a los que el contexto de residencia puede ofrecer, tanto en las formas culturales como en espacios de vida; también la influencia de ciertos mitos que incitan a la búsqueda de la tierra prometida, del paraíso terrenal, o de otra expectativa; incluso la misma característica de la persona como sujeto inacabado e incompleto, en búsqueda de su completud, de la satisfacción de ciertas perspectivas de vida distintas a su experiencia cotidiana, emprenden un camino que les dé la posibilidad de encontrar la forma de tejer sus sueños en otro espacio; con esa expectativa, se trasladan a diversos contextos y espacios experienciales, esto de una forma u otra, les da la oportunidad de vivenciar otras experiencias, distintas a las que le han configurado su concepción de vida.

Al no encontrar los escenarios preconcebidos en su imaginario o no satisfacerse plenamente, existe el síndrome del hijo pródigo que retorna a su

hogar una vez agotadas sus alforjas; en este caso, no es el retorno a su lugar de nacimiento motivo de su referencia de comunidad e identidad, más bien, simbólicamente mediante las prácticas culturales, retorna a la comunidad en busca del espacio donde se produjo la riqueza cultural dilapidada, para ello, reconfigura su espacio e inicia la recreación de sus experiencias que le dieron sentido de pertenencia identitaria.

Retrotraer las vivencias a partir de ciertas prácticas comunitarias experimentadas se vuelve una necesidad para confirmar que se tiene memoria, historia y motivos para tener una relación con el pasado y también un futuro donde su historia personal cuente también de enumerar relatos como memoria y cuente como su aporte al nuevo contexto de vida; ello conlleva a la conformación de un espacio contextual donde los partícipes de la trama se sientan identificados mediante la realización de eventos y ritos casi iniciáticos que ayudan a afianzar los vínculos identitarios y sentido de pertenencia a la comunidad de origen; se forma así un lugar donde compartir un pasado común, una lengua, una concepción de vida, donde la ascendencia familiar y comunitaria es una condición indispensable; tenemos así la conformación de una comunidad extendida, es decir, una extremidad de la comunidad inmersa en un espacio geográfico distinto al de origen. Para confirmar esa extensión de la comunidad se instituyen formas, procesos y prácticas de carácter simbólico que recrean signo y seña de lo que ha sido su anterior experiencia comunitaria; por ello se hacen los rituales de compadrazgos entre quienes proceden de la misma comunidad de origen o alguna población circunvecina, los enlaces matrimoniales se realizan con los mismos rituales, comida y música, también se llevan a cabo celebraciones festivas en las mismas fechas de las comunidades de origen.

La pertenencia identitaria requiere de fortalecer vínculos con la comunidad de origen, no sólo de manera informal sino instituida, por ello como comunidad extendida, se integran oficialmente mediante una estructura oficialmente reconocida por esa comunidad de origen, asignándoseles diversos nombres como: mesa directiva, comité de migrantes, asociación de... radicados, asociaciones civiles, etc., en las ciudades receptoras, como en la Ciudad de México, Oaxaca, Puebla, Morelia, incluso en entidades de los Estados Unidos, como

Texas, y ciudades como Los Ángeles, etcétera. Esas estructuras estrechan la relación con su comunidad de origen a través de cooperaciones para las festividades, aportaciones económicas y materiales para las instituciones educativas; son gestores ante las instancias gubernamentales, privadas u Organizaciones No Gubernamentales (ONGs); inclusive, dadas ciertas condiciones en el interior de la comunidad de ascendencia, o por convenios, se cumplen los cargos de representación trasladándose del lugar de residencia a la comunidad de origen; de esta manera, la extensión de la comunidad en alguna de las ciudades del estado, del país o en el extranjero refuerza su sentido de pertenencia identitaria.

En el caso de la comunidad extendida, la pertenencia identitaria no se percibe por el propio sujeto como un estigma o una marca que significa exclusión; más bien, es un rasgo que le permite tener un espacio social en donde asirse con todo lo que implica su carga histórica, es un punto de referencia de su origen cultural que porta orgulloosamente; así, con su historia a cuestas, el sujeto de la comunidad extendida reivindica un pasado que se hace presente en actos donde refrenda el compromiso con su historia como sujeto singular y colectivo. Sin embargo, este territorio de recreación de la memoria no es el mismo y por tanto pasa a ser un territorio simbólicamente ocupado (González, 2006: 169).

Entonces, la comunidad extendida es un espacio y cruce de fronteras, se vive en frontera porque crea un lugar para trasladar su experiencia social anterior territorializada y a la vez hace vivirla en la frontera que le marcan sus nuevas experiencias; es un cruce de fronteras territoriales pero también culturales, puesto que además de las condiciones espaciales diferentes que hacen imposible recrear totalmente sus formas de vida de origen, las nuevas prácticas sociales que va incorporando a su vida cotidiana desbordan las experiencias precedentes, sin embargo, es necesario enunciarlas para darle unidad de sentido a su práctica dentro del colectivo (Bhabba, 1994: 55); consecuentemente, los migrantes que integran una comunidad extendida, son un colectivo humano siempre en movimiento transterritorial y transcultural, cuyos rasgos de pertenencia identitaria también expresan esa sutil pero constante movilidad.

Se aborda la categoría de comunidad extendida en este texto, debido a que ante la posible implantación de la explotación minera en *N'Ngúu*, una cantidad

significativa de migrantes de esta comunidad establecidos en el Valle de México se han agrupado para coordinarse con la comunidad residencial para realizar gestiones ante instancias oficiales y así evitar la destrucción de su espacio materno.

C. Comunidad y comunitarismo

La enunciación de comunidad y su expresión societal como agrupación humana, sociológicamente lleva a concebir distintas expresiones y formas de entender la comunidad; como una derivación conceptual de comunidad que alude lo relativo a formas de organización, relación, redes de pertenencia y prácticas de reciprocidad que particularizan lo comunitario en tanto espacio territorial y temporal, una de las posturas sociales que se antepone a los excesos de la llamada “libertad” que se convierte en liberalismo –el desborde de la libertad al extremo–, es el comunitarismo; el debate no es reciente, sin embargo, cobra relevancia en la actualidad debido al sinsentido en el que la sociedad que se asume como liberal, ha generado en la naturaleza y la sociedad actual.

El comunitarismo se ha planteado como “...un movimiento social que tiene como objetivo dar apoyo al entorno moral, social y político. Por un lado un cambio en el corazón y por el otro, una renovación de lazos sociales y una reforma en la vida pública” (Flores y Mercado, 2011: 29).

El liberalismo en el que la sociedad tecnológicamente avanzada ha caído, el desborde de la libertad individual, ha generado una profunda escisión entre las garantías individuales a costa de las necesidades y derechos de la colectividad (Díaz-Polanco, 2005: 6), que se expresa en la ruptura del tejido social en distintos niveles.

La centralidad que se otorga al mercado como máximo regulador de la distribución de la riqueza socialmente producida e individualmente apropiada, donde los costos de los desequilibrios económicos de alcance global socializan las pérdidas e individualizan las utilidades (Luyo, 2011). Lo anterior genera una situación de competencia asimétrica y acumulación de capital inimaginables, cuya expresión es entonces una desigualdad social insultante, donde parece no haber límites; es ahí donde se vuelven los ojos a la necesidad humana de hacer comunidad,

de voltear la mirada a los procesos comunitarios donde el límite de la individualidad son las necesidades del colectivo; es decir, más allá de exaltar al individuo y su libertad como una de las metas más anheladas en la modernidad, es inaplazable una mirada hacia los intereses del colectivo que regule el individualismo a ultranza; así, emergen posturas que consideran necesario recuperar las prácticas sociales comunitarias, en cuyas formas de organización social hay una primacía del interés colectivo y no del sujeto-persona.

En este debate se contraponen básicamente dos posturas, la de la matriz civilizatoria de origen indoeuropeo, hoy dominada por la expresión anglosajona, ante la lógica de las civilizaciones de Abya Yala, África y Asia. En la primera, la lógica de pensamiento sobre la existencia humana está centrada en lo mercantil, cuya mirada considera que hay que comercializarlo todo (Pedro Miguel, 2011), que todo puede ser cuantificado, valuado y puesto al mejor postor, de prevalencia del sujeto y su libertad. Esta mirada conlleva a la destrucción de los vínculos sociales y de la responsabilidad individual con el colectivo; si en las postrimerías de la configuración de una sociedad organizada formalmente y regulada por instrumentos e instituciones instituidas *ex profeso*, se consideraba como aspiración máxima el ciudadano, un sujeto persona que asume en los hechos su derecho de ser actor y autor de las transformaciones de la sociedad a la que pertenece, actualmente, este ciudadano ha sido transmutado en consumidor (Pedro Miguel, 2011).

En una segunda postura y oteando en otra perspectiva, se encuentran las culturas y pueblos que van del sur de África y sureste de Asia, y de ahí a nuestras Abya Yalas, donde hay una fuerte resistencia a volverse un número más de la estadística; donde una vuelta de tuerca –por decirlo coloquialmente–, nos lleva de regreso a la necesidad de la comunidad, del colectivo que comparte un espacio vital, y por lo tanto, de la prevalencia de los intereses en común, de las necesidades compartidas, de las expectativas y horizontes construidos de manera colectiva, en donde el individuo es en tanto contribuye a la comunidad, por tanto, el comunitarismo se erige como una opción ante el desborde de la posición liberal transformada en un liberalismo transgresor de los derechos y las necesidades colectivas.

2. COMUNALIDAD, CONCEPCIONES Y PRÁCTICA DISCURSIVA

A. La comunalidad, una aproximación conceptual

Siguiendo la lógica del análisis del concepto *comunidad* planteado en el capítulo anterior, el concepto *comunalidad*, en un acercamiento inicial, se deriva de las prácticas sociales de los pueblos originarios, que trasciende la forma de entender y vivir la comunidad; en primer lugar, se parte de que el territorio de las comunidades de estos pueblos es de propiedad comunal, y lo comunal es aquello que no pertenece a un sujeto particular sino a un sujeto colectivo; cabe precisar que la posesión comunal de un territorio es una experiencia social compartida en diversos espacios de la geografía mundial.

Desde los primeros estudios de la sociedad realizados por los científicos sociales de la época denominada occidentalmente como moderna, se da cuenta de la propiedad comunal del territorio; así por ejemplo, Marx apunta que en el proceso de acumulación originaria de capital, la desposesión de los terrenos comunales fue un proceso gradual apuntalado por las estructuras de las monarquías, lo que dio como resultado los grandes feudos (Marx, 2010: 147); la misma forma de posesión territorial en espacios distantes unos de otros, generó formas de organización social que propiciaron el desarrollo de una estructura social favorables a la colectividad; es decir, la mirada al territorio configurado como un bien colectivo (Marx, 2010: 215), configura al sujeto social desde una perspectiva de vida comunal.

Con la imposición de la perspectiva capitalista en Occidente, cuya mirada centra la necesidad personal sobre el colectivo, se somete a los diversos espacios de vida humana a la noción de la necesaria propiedad particular de los medios de producción (Marx, 2011: 386), y de la apropiación personal de los bienes producidos, transformándolos en mercancías; de tal modo que todo es susceptible de volverse objeto de intercambio y las posesiones comunales son motivo de disputa, lo que con el tiempo se convierte en máxima del “desarrollo” de la sociedad.

De la misma manera que se va imponiendo cierta lógica de apropiación de los bienes producidos y los medios de producción, una parte de la sociedad

se sitúa desde otro lugar para conservar las nociones de lo comunal como una condición de existencia del sentido de colectividad. En Abya Yala, como en el sur de Asia y África, las dos miradas se contraponen, no habiendo mucho margen para la negociación y el entendimiento; por un lado están quienes desde su concepción de desarrollo y progreso, se adscriben como “avanzada” en lo social, instituyendo e institucionalizando sus concepciones, vía legitimación de éstas, desde los espacios de representación, como las cámaras de diputados y senadores, para lograr su cometido; por otra parte, se encuentra otra mirada que se posiciona en una alternativa distinta, desde una visión comunalista, de raigambre histórica, como la planteada desde hace más de cien años por Ricardo Flores Magón en México (Flores Magón, 1911). Visto desde la crítica de-colonial, la privatización de la tierra –la que se contrapone a la práctica social de los pueblos originarios en Abya Yala particularmente–, es una forma de afianzar el dominio de la perspectiva occidental colonizadora, ante la cual, la resistencia cultural de los distintos pueblos de Abya Yala y de otras geografías, anteponen el interés del colectivo.

En México, la resistencia cultural a partir de la conquista persiste en el ya largo trayecto histórico-político de los pueblos de Abya Yala, y una de sus expresiones es el dominio comunal del territorio que ha enfrentado diversos intentos, desde el liberalismo –impulsado por el grupo liberal al que perteneció Benito Juárez–, y las políticas de desamortización y liberación de predios baldíos (Soler, 2005: 37) impulsada por Porfirio Díaz.

De esta manera, se vuelve a la carga sobre las tierras de dominio comunal con el supuesto de la modernización del Estado-nación y la política económica aplicada por Miguel de la Madrid con la entrada de México al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT). Con la modificación del artículo 27 constitucional en 1992, que plantea la posibilidad de privatizar la tierra, mediante los programas: PROCEDE, PROCECOM, FANAR²⁷ –los que

²⁷ Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE), Programa de Certificación de Derecho y Comunales (PROCECOM), Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR).

son rechazados por comunidades y pueblos de matriz civilizatoria comunalitaria–, nuevamente se atenta con la base material de las prácticas de vida comunal. Así, el territorio y su forma de propiedad se convierten en el primer escenario de disputa entre dos miradas contrapuestas acerca de lo social, éste es uno de los factores que ha incidido como la otredad constitutiva y que ha afianzado la noción de lo comunal, en los pueblos originarios en diversas partes de la geografía mexicana y Abya Yala.

Es importante resaltar la propiedad comunal como elemento primordial y constitutivo de una conciencia y vivencia comunal, puesto que es ahí donde las comunidades y pueblos crean y recrean su perspectiva de mundo; donde se articulan sus relaciones, instituciones, su concepción de lo sagrado; es además, un referente esencial en la configuración de la pertenencia identitaria, puesto que implica hacer un lugar para las diversas expresiones y manifestaciones culturales.

Aunado a lo anterior, al deconstruir el concepto *comunalidad*, hay un acercamiento con el concepto de comuna, la que se define como: “(Del fr. *commune*) conjunto de personas que viven en comunidad económica...” (DRAE, 2010). Este fragmento de la acepción, en cierta manera tiene relación con la experiencia de los pueblos originarios, tal es el caso del pueblo *in bakuu*,²⁸ en donde es cotidiana la forma de intercambio de productos y formas de trabajo que están ajenas a las transacciones económicas donde la circulación de la moneda es la única forma de relación entre sujetos-persona; situación que en lo productivo también encuentra espacio para su manifestación, existe la “mano vuelta”,²⁹ que consiste en

²⁸ Aquí se enuncia al pueblo *in bakuu* porque es en una de sus comunidades donde se realiza la investigación motivo de este trabajo, oficialmente se le conoce como pueblo cuicateco, lo que se aclara en el capítulo donde se refiere su historicidad.

²⁹ De hecho, la concepción de mano vuelta como construcción, se retoma de lo planteado por los zapotecos, puesto en lengua *in bakuu*, se dice: *Dii káa*”ll, lo que sólo puede traducirse en acto, en la lengua castellana no hay significante, sólo como significado; sin embargo, puede describirse como un acto en donde dos o más personas se ponen de acuerdo sobre la necesidad de apoyo mutuo en el proceso de producción, una vez uno tendrá que ir al lugar de trabajo del compañero para que termine pronto; posteriormente, el beneficiado retribuye con trabajo al otro cuando éste lo necesite sin haber ninguna transacción económica.

un intercambio de trabajo en tiempos acordados, así también en espacios para la producción agrícola. Así, la economía comunitaria muchas veces prescinde de la utilización de la moneda como valor circulante; entonces hay una proximidad con esta concepción de comuna.

Hay otra acepción del concepto de comuna más cercana, esta es la “Forma de organización social y económica basada en la propiedad colectiva...” (DRAE, 2010), aquí hay una proximidad con la comunalidad de los pueblos nativos de Abya Yala, debido a que existe un tejido organizacional y económico cuya base material que es el territorio o espacio vital, no es propiedad privada sino colectiva; además, en muchas comunidades, al sentirse afectadas por algunas medidas adoptadas por el Estado, donde los proyectos a realizarse sí tienen un alto impacto social, económico, político y ecológico, emerge una actitud de defensa de la propiedad colectiva de su espacio vital, afirman y reiteran a las instancias oficiales que para cualquier medida que incurra en sus espacios de dominio comunal, sea consensuada y aprobada en colectivo, de otra forma, no podrá concretarse³⁰, es en ese tenor como el concepto *comunalidad* encuentra cierta similitud con *comuna*.

El concepto comuna entonces, parte de una mirada que plantea una forma de *ser y estar* en el mundo, distinta a la concebida por la perspectiva individualista (Fontenis, 1957: 21), tiene una mirada sociocentrista o más bien, sociofílica-comunalitaria, la que privilegia el bien común.

La comuna como planteamiento de una sociedad que busca el bien colectivo por encima de lo individual, tiene su referencia principal en la Comuna de París, situada espacial y temporal en la historia Europea. Una de las características de la comuna como sociedad situada, es la búsqueda de la autonomía, del autogobierno (Lissagaray, 1971: 59 y Marx, 1871: 18), de la necesidad de la autodeterminación como condición indispensable para mantener su unidad de sentido como comunidad o pueblo, diferente de la concepción del Estado actual como

³⁰ Esta resistencia no es reciente, han habido diversas experiencias al respecto y que han generado situaciones difíciles para los Estados-nación donde se ha desconocido su derecho, lo que derivó en el Convenio (No. 169) Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Convenio que el gobierno mexicano firmó en febrero de 1992.

una estructura jurídico-política que concentra el poder y el control; característica que la hace próxima a las prácticas comunalitarias de los pueblos originarios de Abya Yala en su cultura político-social.

Retomando el análisis de lo que se considera como común, de donde tiene su primera raíz el término comunalidad, el cual parte de *commun*, *comune*, *common*, *kommun*, Esposito dice que se refiere a “...lo que NO es propio, que empieza allí donde lo propio termina” (Esposito, 2007: 26). Además, el término *común* se compone de un prefijo *co*, que significa o implica estar con otro en la concreción u objetivación de algo; por ejemplo, en coordinación, nos indica que hay un orden compartido por dos o más; en este caso, al agregarse el *munus*, en donde: “... el *munus* que la *comunitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino por el contrario, una deuda, una prenda, un don a dar” (Esposito, 2007: 30). Prosiguiendo: “*munus* (arc. *moinus*, *moenus*), compuesto por la raíz **mei-* y el sufijo *-nes*, que indica una caracterización ‘social’ Era entendido como un regalo que obliga al intercambio y proviene de la raíz *mei*, que es propiamente ‘dar en cambio’ más el sufijo *-nus*, que distingue a las nociones de carácter social” (Esposito, 2007: 26).

Luego entonces, si el *munus* es intercambio, implica que el sufijo *co* indica que es recíproco en cuanto a características de lo dado para intercambiar. Siguiendo este análisis etimológico, tenemos que “...el *munus* es al *donum*, lo que la ‘especie al género’: puesto que significa ‘don’, pero uno particular, ‘que se distingue por su carácter obligatorio, implícito en la raíz **mei-* que denota intercambio” (Esposito, 2007: 27). Por consiguiente, hay una necesidad de correspondencia entre quienes participan en el colectivo que se forma a partir de cierto intercambio en reciprocidad. Derivado del análisis de la raíz etimológica que nutre el concepto comunidad, es posible comprender lo que implica en el plano social, sobre todo cuando hay un sentido ético en el significado, el de la reciprocidad, el cual es condición indispensable para afiliarse y sentirse miembro de una comunidad.

Por otra parte, recuperando la concepción de *comuna* como organización social, que refiere a las prácticas de vida de ciertas sociedades centradas en el beneficio colectivo, relacionado con la propiedad *comunal* de la tierra. Asimismo,

lo relativo al análisis de comunidad que proviene de *co* y *munus*, al agregar el sufijo *idad*, que desde la gramática que aporta el DRAE, propone: *-dad*. “Sufijo de origen latino que en español forma, a partir de adjetivos, sustantivos abstractos de cualidad” (DRAE, 2010). De esta forma, en el concepto de *comunalidad*, como cualidad de una comuna cuyas prácticas están centradas en el bien común, tenemos entonces que la comunidad en comunalidad es una construcción social que nos lleva a una relación vinculante, de reciprocidades indeterminadas y quizá infinitas, puesto que hay una configuración del plano societal como una relación interdependiente, en donde lo que hace posible la relación entre los sujetos es lo que pueden aportar al común, con el común y en el común.

El análisis y deconstrucción del concepto comunalidad se realiza en función de repensar los conceptos desde su origen etimológico y social para hacer emerger lo subyacente, lo que implica resignificar la importancia de la palabra-concepto que nombra una práctica social, ante el vaciamiento de la oralidad en general, debido a la saturación de imágenes y palabras en esta era de la comunicación que requiere su procesamiento y reflexión a la velocidad de los *gigaherts*.

Entonces, si la comunidad es una base político-social, material y simbólica, la *comunalidad* es el espacio-morada de nuestros sueños que se construye sobre estos cimientos; al ser una forma de estar, vivir, entender, hablar y habitar en un espacio hecho territorio, no es solamente un agregado de comunidad, es un componente estructural que permite la articulación social de la vida de las comunidades, cuya unidad de sentido se sustenta en la historicidad que se apoya en referentes culturales, donde estas prácticas fortalecen el tejido de la identidad y la colectividad construidas en un territorio hecho lugar, vivido, apropiado y recreado en un proceso de larga trayectoria histórica, lo que ha permitido re-constituir y reconfigurar el ejercicio de vida de las comunidades.³¹ En esta construcción teórica, Floriberto Díaz (Díaz, 2004: 368) identifica las bases de la *comunalidad* en los elementos:

*La Tierra como madre y como territorio.

*El consenso en asamblea para la toma de decisiones.

*El servicio gratuito como ejercicio de autoridad.

*El trabajo colectivo como un acto de recreación.

*Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal (Díaz, *et al.* 2007: 40).

En sus planteamientos y estudios sobre la comunalidad, Maldonado (2010: 73) también los retoma y manifiesta que son cruzados por la lengua, religiosidad, conocimientos, tecnología y aún más.

La práctica de la comunalidad conlleva el ejercicio de la cosmovisión, y más allá de ella, a través de la recreación de sus formas de organización social, actuando desde el presente como una manera de hacer lugar, dar cuerpo y materialidad a sus expresiones y formas de entender el mundo, para sí y frente a otros; Lenkersdorf (2005) considera que las cosmovisiones encarrilan los conocimientos; por su parte, Ferrer (1981) plantea que la cosmovisión designa una cierta visión del conjunto de las experiencias de vida de los sujetos, fundada en su propia experiencia singular, colectiva e histórica (García, 2011: 8), que conforma una matriz civilizatoria específica, divergente a la indoeuropea; por tanto, lo simbólico, material y político-social, constituyen una base configurada y fundada en el territorio, el trabajo, los rituales y fiestas comunales, dentro de un proceso que articula las bases comunales enunciadas; de ese modo, la comunalidad genera a la vez que otorga un sentido de pertenencia al lograr mantener lo propio en la práctica de la vida social, material y simbólica y, al mismo tiempo, propicia y posibilita la toma de decisiones bajo sus propias reglas, en el ejercicio de la autoridad, desarrollo de las ceremonias y en el respeto por la madre tierra.

La articulación socio-política de la racionalidad de los pueblos de Abya Yala y de la *comunalidad* dan cuenta de procesos histórico-sociales que configuran a las comunidades, lo que les posibilita seguir siendo pueblos; cuestión que indica una lucha por trascender lo común y las particularidades de las comunidades para constituirse bajo su propia perspectiva de mundo y a través de sus proyectos de futuro y concepción de desarrollo tejida como trama

³¹ Este planteamiento es producto de una construcción colectiva con la Dra. Patricia Medina y el maestro Severo López.

o configuración rizomática, en salud y educación, favoreciendo su reconstitución como pueblos, lo que lleva a articularse como movimientos sociales (Zibechi, 2000: 45-46) que trascienden las prácticas de la protesta social a fin de lograr sus demandas,³² las que no se circunscriben al logro de metas tangibles en lo material, sino que la trascienden; así, ya no sólo se lucha porque el Estado nacional los dote de espacios educativos, sino que se plantea al reconocimiento de sus referentes culturales en el proceso educativo; igualmente, no sólo se exige el derecho a la salud, sino la inclusión de la medicina tradicional como forma alternativa ante las limitaciones de la medicina oficial en la curación de diversas enfermedades como la diabetes.

La concepción comunalitaria es posible vivirla sólo como colectivo o sujeto social en un accionar comunitario e intercomunitario, su activo principal es el trabajo, que se sustenta en el sujeto persona, pero que se abreva del entorno familiar a partir del mismo, para proyectarse hacia el colectivo comunitario e intercomunitario (Maldonado, 2002: 72), transformándose de este modo en un sujeto colectivo.

La comunalidad como concreción en el accionar de la sociedad, es decir, en la organización comunitaria, se manifiesta en los siguientes espacios sociales: *servicio-poder, organización comunitaria-comunalitaria-asamblea, trabajo comunal, la fiesta y el dolor* en una base material que es el *espacio vital comunal*.

Es necesario precisar que hay coincidencia con lo planteado por Rendón (CMPIO, 2011: 21-23) respecto a la “flor comunal”, en cuanto a que los elementos que integran la base de la comunalidad sólo se diferencian por la forma en cómo se concretan en los distintos espacios comunalitarios, de acuerdo con las comunidades y pueblos que la practican, lo que es consecuencia de su particular proceso de configuración sociohistórica.

³² Ésta, es una construcción colectiva en diálogo académico con la doctora Patricia Medina y el maestro Severo López.

*La vida en comunalidad*³³

La concepción comunalitaria de la vida no sólo se refiere a la vida de carácter político-social, sino también a la concepción de la relación hombre-mundo –el mundo como cosmos–, en una relación de pertenencia-dependencia, es una manera de entender que hay otra forma de concebir la cultura, manifestada en el conocimiento de lo material y las distintas formas de expresión simbólica.

Los pueblos originarios de Abya Yala, en su trayecto histórico, tienen otra manera de situarse y relacionarse en y con el mundo, por lo que su expectativa tiene otro horizonte; en estos momentos de destrucción de la madre tierra-habitación-hogar, para poder reencauzar esa situación requieren descolonizarse (Young, 2006: 2) críticamente sobre lo realizado hasta hoy.

El hecho de plantear la comunalidad como una forma distinta de comprender la relación hombre-mundo, implica que es necesario desplazarse de la centralidad en que se han ubicado y ejercido las concepciones que vinieron de otro lugar –por ejemplo de Europa, que ha implantado su concepción civilizatoria–, formas de pensar que los Estados surgidos de la colonización asumieron como propios y que inciden en la vida local; como lo mira Turaine (2006); estas miradas que se generaron en otras geografías fueron trasplantadas y/o transpoladas sin mediación, es decir, no se consideró que la cultura, en sus tres dimensiones: material, político-social y simbólica, es producto de situaciones contextuales en cuanto a tiempo y espacio.

La noción de *ser* y *vivir* que se impuso desde y por los colonizadores europeos, se objetiva en ciertas formas de vida que han influido en las prácticas locales en Abya Yala; el problema no reside ahí, sino en la forma cómo se relaciona el hombre con su entorno natural; aquí se plantea que sólo habrá de considerarse como otra perspectiva civilizatoria y no como la única posible, válida y verdadera; la descolonización considera necesario descentrar lo venido de Europa (Castro-Gómez, 2007: 293), para repensar la mirada y otras formas de conocer,

³³ Para fundamentar este trabajo con información de corte etnográfico obtenida en la comunidad de San Sebastián Tlacolula (*N̄ngúu*), se retoman fragmentos de entrevistas y diarios de campo realizados en la comunidad de estudio.

el *ser/estar*, la organización social, concebidas como prácticas culturales que se sitúan en otro horizonte y que están presentes en las comunidades de los pueblos nativos de Abya Yala; miradas, formas de entender y situarse en el mundo que en estos últimos años de calentamiento global, cambio climático acelerado y sociedad global violenta³⁴ thanática, ya no representan una opción viable y factible para replantear el *ser/estar*, vivir/habitar y caminar/transitar por la vida en esta nuestra única morada que es la madre tierra.

En referencia al *ser/estar*, ya enunciado, se parte de que el *ser* que se configura desde el pensamiento y filosofía occidental, es en la lógica personal-particular, retomando a Ferrater:

...el ser para sí requiere la trascendencia y hasta, (...), la completa trascendencia. Por lo general, se advierte que el “para sí” no debe interpretarse como un repliegue del ser sobre sí mismo para desentenderse enteramente de lo ajeno; (...) El “para sí” expresa más bien —para emplear de nuevo el vocabulario psicológico— la intimidad (v.) y, por consiguiente, la posibilidad de manifestarse continuamente a sí mismo e inclusive la de trascenderse incesantemente a sí mismo (Ferrater, 1905: 655).

Sin embargo, la trascendencia de ese *ser* es su ser como sujeto persona, por lo tanto es en su singularidad y su inmanencia —su aquí, su objetualidad—, de tal manera que sólo en su *yo* egocéntrico —distinto al de *ipseidad* de Levinas (2000: 9)—, puede afirmarse a sí mismo y ante un otro para transitar en el tiempo y la materialidad. Por otra parte, desde la lógica comunalitaria, se plantea el *estar* al lado del *ser*, puesto que como sujeto social, el *ser* para sí

³⁴ La violencia a la que aquí se refiere, no es únicamente la provocada por emergencias políticas venidas de los distintos gobiernos, como últimamente se ha estado manifestando en la cultura árabe e incluso en el sur de Europa, sino a la violencia con la que los organismos internacionales proceden, la violencia con la que se vulnera a las economías locales con la implantación de tratados comerciales, afectando las economías locales; la violencia que se genera al alterar sus códigos simbólicos, mediante prácticas de homogenización de miradas sobre el mundo, etcétera.

implica trascendencia como sujeto particular, pero sólo afianza su *ser* para sí, si en su *ipseidad* reconoce la huella del otro; en el caso de la comunidad en comunalidad que aquí se refiere, se requiere transitar del *ser* como sujeto persona —que así se convierte en sujeto, como actor y autor de su manifestación fenoménica que plantea (Kosick, 1963: 27)— al sujeto colectivo; es decir, para constituir el sujeto colectivo, se requiere del *ser para sí* pero en un *estar* que implica aportar ese ser para sí al colectivo con la posibilidad de incluso dejar un tanto su *ser* para sí, para configurar el sujeto colectivo que se convierte entonces el *ser para sí*; cuando se logre el *ser para sí* comunalitario, se trasciende al sujeto colectivo que puede configurar *otro ser para sí* a nivel macro; así será posible que como sujeto particular, logre constituir un sujeto colectivo, es decir, un *ser para sí como comunidad en comunalidad*.

El estar comunalitario se manifiesta cuando no se piensa en el *yo* sino en un *nosotros*, un *nosotros* que camina con personas singulares que tejen el entramado comunal, sólo en un estar con otros, es cuando se piensa colectivamente. El estar implica manifestar y teñir con su diferencia individual un colorido paisaje de contrastes y matices, no permite alterar o desentonar, sino acoplar y mostrar las posibilidades policrómicas de la diferencia hecha cuerpo y espacio sin excluir u opacar al otro; la diversidad es la riqueza que contrasta sin desplazar, es presencia en el colectivo, es la urdimbre multicolor nosótrica.

En el proceso colonizador se intentó borrar el estar comunal y su manifestación cultural para imponer su concepción de mundo, planteando una estrategia para afianzar su dominación; los conquistadores europeos negaron y subalternizaron nuestras epistemes, nuestras formas de representar y nombrar el mundo; sin embargo, éstas aún persisten, por ello, es imprescindible re-conocerlas, es decir: volver a conocerlas, mirarlas, cuestionarlas y reapropiarnoslas; de otra manera, habremos perdido una herencia construida históricamente y seguiremos siendo objeto de intereses ajenos, alienados y no sujetos de nuestra propia historia.

De acuerdo con la crítica de Mignolo (Walsh, 2003: 2-3), emerge así la necesidad urgente de repensarnos como herederos de otra racionalidad que generaron

los pueblos nativos de Abya Yala, re-pensar nuestras epistemes, formas de conocer y entender el mundo y desde nuestras experiencias cognitivas y vivencias, construir un horizonte de futuro acorde con nuestras prácticas comunaliarias presentes en el diario vivir de las comunidades y pueblos originarios de Abya Yala (Yépez, 2010: 117-120).

El sujeto comunaliario

Yo, desde los quince años di servicio de cantoría, entonces murió un compañero trompetista, como no había quien ocupara el espacio, entré a ocupar ese lugar, así tocamos un tiempo, mucho después murió otro compañero y se acabó la banda.³⁵

Una de las prácticas sociales presentes en los pueblos originarios –aun con la imposición de formas de organización social de origen indoeuropea–, es la forma de ejercer el *poder comunali* o nutrir la organización sociocomunitaria, concebida desde la experiencia milenaria de ser pueblos y comunidades autónomas en su organización. En cada núcleo poblacional existe una forma de organización que garantiza su autonomía comunitaria; esa autonomía se genera desde la posición del sujeto particular que se siente en la necesidad de incorporarse al colectivo, de la conciencia personal de su limitada posibilidad de sobrevivencia en el mundo como individuo y de su condición natural para la vida societaria, lo que se convalida con la disposición individual de ser parte del cuerpo social, integrarse y participar en la construcción de éste.

Ese estar y habitar se muestra en la forma de unirse para ser parte de la comunidad, ser miembro de nuestro pueblo-habitación-hogar (*Ñáa bakuu'll*), es eso,

³⁵ Entrevista del autor con el señor Esteban Vega (†), hablante de la lengua *d'bakuu*, comunero, excantor en la iglesia católica, músico y quien desempeñó el cargo de suplente del agente municipal en la comunidad de Tlacolula.

colaborar para que el hogar-habitación esté funcionando; de ahí la necesidad de que se cumpla con el ritual, la costumbre, como es una fiesta, un *Ntíñ'náa*.

En tanto humano, precisa de un entorno de *compartencia*³⁶ del mundo, de una lengua, y su interacción con *unos otros*, es decir, de habitar y vivir en comunidad; por lo que habrá de incorporarse a todo aquello que la haga funcional. Cuando se es originario de la comunidad, se incorpora desde joven a las actividades, como se enuncia en el epígrafe del apartado. La experiencia referida, era y es parte de lo cotidiano en los pueblos originarios, lo extraño sería no involucrarse, permanecer ajeno; la práctica de dar un servicio y ser un sujeto actor en su contexto, permanece invariable en ese sentido hasta ahora en la comunidad en Tlacolula y las comunidades del entorno de los *ñ bakuu*.

Ese colectivo se teje desde un proceso enunciativo en la lengua *d'bakuu*, el nombrar también configura la concepción del ser/estar en el mundo; para nosotros los *ñ bakuu*, la comunidad es nuestro hogar-habitación como colectivo comunitario, al referirnos a ella decimos *ñáa bakuu'll*, afirmación que se compone de las siguientes palabras: *ñaa*-comunidad-pueblo; *bakuu*-hogar-habitación y *ll*, que es la contracción del *llúu*-nosotros. Entonces, *ñáa bakuu'll* significa: *la comunidad-pueblo hogar-habitación de un nosotros*; es el hogar, habitación del colectivo social *acuerpado* en un ente social y ocupante de un territorio, el cual también es su hogar-habitación; es necesario precisar que el nombrar: *ñáa* (comunidad-pueblo), no se refiere al caserío o espacio urbano, sino a la totalidad del territorio que ocupa para satisfacer sus necesidades de subsistencia material.

Así entonces, la enunciación en lengua *d'bakuu* que refiere a la comunidad de pertenencia, hace compartir la noción de pertenencia colectiva en sentido nosótrico, que alude principalmente a los de pertenencia por ascendencia; sin

³⁶ El concepto *compartencia* acuñado por los teóricos de la comunalidad, se deriva del verbo compartir; pero que en el acto de ser/estar con los otros, se impone no sólo compartir lo material, lo que se consume en las fiestas, la alegría comunal, el dolor por quienes se despiden terrenalmente de nosotros, sino también la responsabilidad con el entorno como entramado social y físico-natural.

embargo, si no se es originario, pero considera asumirse como sujeto comunalitario, se hace presente, no espera, se suma, no pide, participa. Don Pablo explica que³⁷

...aunque no nos hablen, aunque no nos digan, no esperamos ¿ehh?, sabemos nuestra parte... nuestra situación... entonces, nos presentamos con las autoridades, tomamos el acuerdo, (...) pacíficamente, me presento (...) porque llegamos a nuestra casita, una sombrita simple por decir: ahí nos cuida, ahí vamos, ahí salimos, y así es... es el camino más limpio de todos, vamos-llegamos, presentamos ante la autoridad, o mire... aquí estamos en la región, le brindo unas preguntitas... ¿qué debo de hacer? Ya que no soy de aquí, aja, hasta ahí es el *camino real* de nuestros derechos... para que no nos caemos de extraño a la gente, porque ¡así es vaya! (Entrevista, 05/04/10).

De esta manera, se incorpora a la comunidad, se hace parte de ella, ahora ya es un miembro más que participa en la toma de decisiones, tiene voz y voto, está en condiciones de igualdad, porque así lo ha decidido; por eso mismo, tiene el derecho de opinar y cuestionar, de elegir y ser electo como parte de un organismo que asuma las tareas que le sean encomendadas; así se logra el derecho a ser un sujeto comunalitario.

En el texto de don Pablo, llama la atención una parte donde afirma: “hasta ahí es el camino real de nuestros derechos”, presentando la imagen que se tiene de la corresponsabilidad de lo que significa vivir en comunalidad; la metáfora de *camino real*, hace referencia a un trayecto directo, amplio e incluso histórico, porque respeta lo heredado por quienes nos antecedieron; es decir, la ruta por donde se encamina un sujeto que tiene la intención de ser integrante de un colectivo comunal, es clara.

En el pensamiento del pueblo *ĩñ bakuu*, la *compartencia* del mundo no sólo es como comunidad o pueblo, sino es extensivo a la humanidad; esto se infiere en

³⁷ Don Pablo fue migrante, retornó a los 24 años, según relata, era casi un desconocido, puesto que se había ausentado diez años en tiempos donde la comunicación era por caminos de herradura, y se reinsertó en la comunidad como lo han hecho muchos otros, de ahí la experiencia.

el diálogo que se establece con *un otro* de alguna comunidad *ĩñ bakuu*. Cuando se suscita una interacción con otro de una comunidad próxima que habla la lengua *d'bakuu*, se pregunta ¿*tíi ñaa bakuud?*, que se compone de, *tíi*: dónde; *ñaa*: pueblo-comunidad; *bakuu*: hogar-habitación y *d*: desinencia que alude a un “tú”; lo que significa: “¿dónde está tu pueblo-hogar-habitación?”; si hay referencia a un tercero, se pregunta: ¿*tíi ñaa bakuus/t/ll?*, expresión que sólo varía en la declinación para diferenciar a los sujetos, *él, ella o una persona adulta*; lo que significa: “¿dónde está el pueblo-habitación-hogar de él, de ella, de ese/a señor/a?”; cuando se alude a un espacio vital distante, donde hay unos otros, se afirma: *ñaa bak'ĩnaa*; donde, *ñaa*: pueblo; *bak'* es contracción de *bakuu*: casa; e *ĩnaa*: gente, un humano otro que está distante; lo que nos dice: “el pueblo-habitación-hogar de un/a humano/a otro que vive distante”.

Luego entonces, cada individuo se adscribe a una comunidad con espacio territorial, que es su hogar-habitación, por tanto, todo humano habitante del mundo tiene la necesidad de un espacio-hogar-habitación, como uno mismo, es uno igual a nosotros; lo que implica que por necesidad exista el respeto a su espacio vital, y por antonomasia, todo humano habrá de compartir el mundo, cada uno con su propio espacio vital. Además, la misma enunciación de hogar-habitación connota al espacio del estar de más de uno, como un lugar donde se construyen relaciones, afectos, vínculos.

En la compartencia del mundo como una construcción sociohistórica, es decir, como reconocimiento de la necesidad de que cada uno de los pueblos-naciones nativas de Abya Yala, necesitó de su propio espacio vital para poder generar su propia cultura y matriz civilizatoria, su territorio se demarcó en los primeros tiempos mediante su ocupación y defensa en batallas encarnizadas, lo que está datado en distintos códigos, que son los primeros registros de la memoria de estos pueblos.

Esta experiencia de lucha y constantes guerras por un espacio teritorial generó un sentido de vínculo y apego al territorio; además, se reconoció el derecho del otro como pueblo, en su necesidad de un espacio vital propio, delimitado; de ahí deviene una concepción que considera al otro con igual necesidad que nosotros; es decir, de la existencia de la nostredad, que es el otro como nosotros,

pero con su propia perspectiva de mundo, en un espacio vital que es también su hogar. Esto se deriva del análisis y deconstrucción de las expresiones en lengua *d'bakuu* sobre el espacio vital de otros pueblos que están próximos territorialmente; así, tenemos: *bak'iñnúu* o *bak llanúu*, que en su deconstrucción: *bak*-contracción de *bakuu* y *iñnúu* o *llanúu*: pueblo zapoteco; así, *bak'iñnúu* o *bak llanúu*, es la denominación en lengua *d'bakuu*, del territorio-hogar-habitación de la nación zapoteca; también *bak'iñgüéé* se deriva de *bak* y *ñangüéé* o *ñangüéé*, pueblo chinanteco; entonces, referirse a *bak'iñgüéé* o *bak'ñangüéé*, en lengua *d'bakuu*, es nombrar al territorio-hogar-habitación del pueblo chinanteco; en el caso del pueblo mixteco o *ñu savi*; para el pueblo *iñ bakuu* es *illdiibe*, pero al referirse al espacio territorial es *bak'illdiibe*; donde *illdiibe* es mixteco, entonces al nombrar el espacio vital mixteco, zapoteco y más, hay la misma forma de indicar al propio, es decir, todos tienen un espacio vital o *bakuu*, que es la forma de nombrar hogar-habitación-comunidad-pueblo, un derecho reconocido para todos; por tanto, el mundo es un espacio donde todos tenemos el derecho a un lugar para hacer lugar, vivir, habitar, tejer relaciones y generar vínculos, compartir el mundo.

Es ahí donde aparece la *nosotredad*, donde el otro como nosotros tiene su espacio vital, su hogar, familia y comunidad, para así ser un pueblo o nación.

La junta comunal o asamblea-hacerse uno

...para organizarnos a un bien para el pueblo, y se le explica, no es para perder, no es para echar pleito, sino es para (...) conocer las necesidades y las ideas... qué es lo que está pensando la gente...

Pablo Martínez

Ser habitante de un pueblo originario es estar acompañado de los otros sujetos singulares como nosotros, en ese contexto transcurre la vida cotidiana comunitaria; para saber qué se piensa de la situación por la que transita la comunidad, los problemas más acuciantes, las posibles soluciones, las propuestas de los sujetos comunales, la junta es el espacio donde debe entrar en

acción la perspectiva comunalitaria. En los pueblos originarios, ésta es una práctica milenaria, es parte de la dinámica propia que se ha heredado; en momentos que la comunidad necesita de la participación de quienes la integran, la junta es el espacio de consulta, para la obtención del consenso, en la elección de autoridades, en la búsqueda de soluciones a las situaciones conflictivas.

La junta es el espacio donde los comuneros discuten, ponen en común sus puntos de vista, donde el diálogo es cara a cara, en la aplicación de la pragmática (Beuchot, 2008: 16) como herramienta para el análisis e interpretación del discurso y lengua de los *iñ bakuu*. Puede encontrarse que el sentido de la expresión *junta* se relaciona con *n'dub'dâmaall*, que proviene de la vocablos: *n'dubi* -convertir-nos, transformar-nos; *ndub* es una contracción; *dâmaa*-igual o uniforme; que a su vez proviene de *âmaa*-uno; y la desinencia *ll* se deriva de *lluu*, nosotros; entonces, la junta es la acción de *volvemos uno* de manera intencional, y se completa con *n'tûnuull*, donde: *n'tûnuu*-acuerdo y *ll* de nosotros; entonces, la asamblea o junta es para reunirnos, para volvemos iguales o volvemos uno; así, el propósito de una junta es que todos se vuelvan uno, es decir, transitar de la unicidad de la persona a la unidad como colectivo; esto, en un plano de igualdad. Para acordar nos juntamos y nos hacemos iguales-uno; por tanto, la idea es hacernos uno y ponernos todos en igualdad de circunstancias; donde la autoridad o quien conduzca los destinos del pueblo no asume el rol de quien está por encima de la *junta*.

En la idea de *hacernos uno* está la necesidad de actuar hacia un mismo sentido, también en dar unidad de sentido a nuestro hacer comunitario, *hacernos uno* implica también mirar hacia un mismo horizonte y tratar de unificar los puntos de vista, pero si esto no es posible en una reunión, se convoca a una segunda o más para discutir lo necesario; sólo cuando se ha acordado de manera unificada una posición ante una autoridad, una acción concreta a realizar, una respuesta al funcionario o a una petición, la asamblea culmina en la temática. Volverse uno implica la necesidad de los consensos, si hay disenso, no hay problema, habrá el tiempo necesario para arribar al consenso, lo importante es no salir divididos; las votaciones generalmente llevan a la división de los pueblos, para las comunidades originarias, es la fisura por

donde se asoma e incide la inconformidad y división comunitaria, por eso la necesidad del consenso, del acuerdo, de ese *volverse uno*.

Generalmente la junta comunal la convocan las autoridades comunales o municipales, con la idea de tratar asuntos específicos acerca de los cuales ya han platicado y acordado, para así plantear sus ideas, sus perspectivas a la comunidad; la asamblea deliberará y acordará, así lo plantea don Pablo "... primero tienen que tomar su acuerdo entre autoridades, después del acuerdo de ellos... convocan su asamblea..." (Entrevista, 05/04/10).

Para las comunidades es claro el objetivo de las asambleas, por lo tanto, también saben la estrategia para que se cumplan los propósitos. Por ejemplo, en una asamblea se eligen las autoridades mediante un mecanismo específico reconocido en el *Código electoral del estado de Oaxaca*, al que se ha denominado como de *Usos y Costumbres*, y que logró su estatus legal en 1998 cuando se promulga la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca, que realmente es una conquista indígena (Vásquez, 2008).

Entonces, la junta comunal es una herramienta, un dispositivo social que tiene una importancia trascendente en la vida de los pueblos originarios. Se le enuncia como dispositivo desde el planteamiento de Foucault, quien considera que dispositivo es:

1) Es un conjunto heterogéneo, que incluye virtualmente cualquier cosa, lo lingüístico y lo no-lingüístico, al mismo título: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc. El dispositivo en sí mismo es la red que se establece entre estos elementos. 2) El dispositivo tiene siempre una función estratégica concreta y se inscribe siempre en una relación de poder. 3) Es algo general, un *resseau*, una "red", porque incluye en sí la episteme, que es, para Foucault, aquello que en determinada sociedad permite distinguir lo que es aceptado como un enunciado científico de lo que no es científico (Agamben, 2005).

La junta comunal tiene el atributo de ayudar a estructurar o desestructurar un proceso social; en la medida que *la junta* se concibe como un instrumen-

to a través del cual la comunidad opera, regula y mantiene el control de su accionar comunalitario, no en el sentido de dominación; así, la junta es vital para arribar a procesos de colaboración comunitaria que contribuyan a su potenciación.

Sin embargo, no obstante la inmemorial práctica de la *junta comunal*, la dinámica de la sociedad actual y específicamente las políticas públicas de acción afirmativa o compensatorias, como los programas "Oportunidades" o "70 y más", al utilizar el dispositivo de la *junta comunal* y también el *ntíi ñáa* en tanto formas de proponer la realización de trabajos en beneficio de la comunidad y con ello recibir el apoyo económico, pervierten su sentido comunal; esto va minando el sentido comunitario de dicha junta, convirtiéndola en un dispositivo que a manera de caballo de Troya, está generando fisuras en la unidad comunitaria y comunalitaria en el interior de las comunidades del pueblo *iñ bakuu*.

*Ser autoridad o el ejercicio del poder comunal*³⁸

...se busca la persona idónea, se busca la persona que más o menos que puede representar a la comunidad, más bien, responda a las necesidades...

Silverio Villar

En la mayor parte de las comunidades originarias, las representaciones o autoridades, como el presidente municipal, agente municipal o el comisariado de Bienes Comunales, son electas por el pueblo, pero no mediante un proceso competitivo, que implica la puesta en juego de egos, rostros sonrientes, discursos, promesas. En este sentido, Martínez Luna afirma:

³⁸ Se retoma el planteamiento *poder comunal* de los pioneros de la comunalidad para referirse a la práctica de representar a la comunidad a partir de ser electo en la *junta comunal*, y que se ejerce en el "mandar obedeciendo".

Todo esto, genera formulas de convivencia claramente precisadas. Una de ellas ...la asamblea, el ámbito de toma de decisiones, la que exige y obliga a la participación, luego encontramos y como derivación, la concentración del valor de la representación; el cargo. Sí, así se le llama porque pesa una representación obligada. No es lo mismo que aquella que es el ascender al poder que se convierte en negocio, en la negación de otro, en la eterna lucha de competencia en donde se ubica en la balanza el discurso frente a la práctica (Martínez, 2010: 150).

Aquí, no se desea ser autoridad, la comunidad es la que elige quién será su autoridad, práctica que viene desde antaño, y para llegar a ser, se debió haber demostrado responsabilidad, compromiso, entrega, trabajo.

La concepción de autoridad que de aquí se deduce, no viene de un poder vertical, unidireccional, que se impone desde la lógica de quien sabe lo que los demás necesitan; más bien, implica a las necesidades del colectivo, a que se reúna ciertas características para ser digno representante comunitario; en la lógica de quién es capaz de encabezar las acciones que el colectivo decide, de discutir con su equipo cercano las necesidades y las alternativas de solución, escucha a los sujetos comunitarios, replantea y el colectivo decide; en la práctica comunalitaria, la mejor autoridad es la que hace partícipe al pueblo en la toma de decisiones.

Entonces, la autoridad no es un poder que parte de la estructura jurídico-política que le otorga tal investidura, sino de la comunidad que la erige como su gestora y que le otorga representación en tanto obedezca las decisiones comunitarias.

Esta práctica también se ha estado minando por la política del Estado mexicano, entre otros factores, debido a las participaciones municipales que han generado una perversa dinámica en los municipios, puesto que algunas autoridades municipales se han coludido con las instancias oficiales que fiscalizan las cuentas públicas y tejennets de corrupción con los contratistas de las obras, de tal manera que el ejercicio de la autoridad en sentido comunalitario se ha venido deteriorando. El enriquecimiento de algunas personas que

han ejercido los cargos en la Presidencia Municipal de Tepeuxila, evidencia lo que aquí se vierte, esto genera interés por el cargo y a su vez la división comunitaria y del municipio.

Así, el ejercicio de la autoridad comunal se ha corrompido, esto es lo que relata la maestra Valeria, de Teponaxtla, al respecto.

Me preguntó una persona de Tepeuxila que quién de Teponaxtla se está candidateando para el próximo proceso de elección para presidente municipal, a lo que le respondí que aquí en Teponaxtla, no pasa eso de que alguien se postula por sí mismo para algún cargo; aquí la comunidad es la que decide quién será su autoridad en la Agencia como en el Municipio, y eso se decide de acuerdo a cómo se ha desempeñado en los cargos que le han tocado, desde los comités de padres de familia en las escuelas, como otros cargos en la Agencia Municipal (Entrevista, 17/12/12).

A pesar de las actitudes de ciertos individuos seducidos por el señuelo de mejorar su economía mediante un cargo de elección popular, de acuerdo con lo planteado por la maestra Valeria, sigue vigente en la memoria colectiva una concepción de autoridad que va en sentido distinto a lo que proponen los partidos políticos. A su vez, es parte de la enseñanza que los pueblos de Abya Yala aportan al mundo, y se resume en el aserto de las comunidades zapatistas, el “mandar obedeciendo”, esto, lleva a situarnos en un *lugar otro*, en una posición donde la *autoridad comunal* no es para ejercerla favoreciendo la posición de un grupo, como acción facciosa; quizá sean las ideas de un grupo las que se puedan llevar a cabo, sin embargo, prevalece el interés del colectivo, de los que conforman la comunidad; en este caso, el *poder comunal* no se impone sino convoca, no es fuero sino fortaleza, se sustenta en *lo que el pueblo manda*; en cambio, el poder ejercido por el poder mismo, refleja el vacío comunitario, no tiene a quién obedecer, por eso es un sinsentido, por ello no puede llamar al cumplimiento de normas y tareas debido a que responde a intereses particulares o de grupo.

El ntíñ'náa-trabajo comunal, su sentido comunalitario

...una asamblea decide que va a haber tequio, o sea, aquí la asamblea es la que manda, pero cuando ya dicen vamos a limpiar el camino...este hay que llevar machete y otra herramienta.

Francisco Pérez R.

En todas las sociedades, existen necesidades que superar, condiciones y circunstancias que de una manera u otra condicionan a los sujetos; las prácticas de carácter organizativo que les dan unidad de sentido las marcan, y por lo tanto, las diferencian de otras, o en su caso, las identifican, las hermanan y posibilitan la construcción de un horizonte común.

Las comunidades descendientes de los pueblos nativos de Abya Yala, en diversos aspectos coinciden, convergen y confluyen, tal es el caso de sus prácticas de vida, la organización comunitaria, entre otras. Un ejemplo es el *trabajo comunal* o *ntíñ'naa*. En la lengua *d'bakuu*, al trabajo comunal se le dice *ntíñ'naa*, palabra-concepto que se compone de dos vocablos: *ntíñuu*-trabajo y *naa*, comunidad-pueblo; así, el concepto del *ntíñ'naa* tiene el equivalente de *trabajo comunal* o comunitario; esta es una actividad físico-material en beneficio del colectivo comunitario, realizada con la participación de los sujetos comunaliarios, en donde el sujeto comunal, a diferencia del ciudadano, es un actor en la solución colectiva de las problemáticas que enfrenta cotidianamente.

Es necesario diferenciar las categorías de ciudadano por un lado y sujeto comunal por otro; el ciudadano. El sujeto mayor de 18 años, tiene ya derechos y responsabilidades; desde la mirada occidental se han librado luchas históricas por sus derechos individuales, sociales, colectivos y culturales, para garantizar o asegurar que se puedan cumplir, ha construido el Estado una estructura jurídico política garante de sus conquistas, también ha creado diversas instancias que se hagan cargo del cumplimiento de dichos derechos; su aporte para que esto pueda concretarse es el pago de impuestos y la elección

periódica de sus representantes. Para el caso del sujeto comunal, desde pequeño se incorpora a ciertas actividades comunitarias, como la seguridad comunitaria, él es parte de ésta (Sarmiento, 2008: 15); para las mejoras del pueblo, él es mano de obra, para la organización comunitaria, es un sujeto dispuesto a asumir el cargo; es decir, él se convierte en parte de la solución del problema, propone y actúa, critica y construye. Esta es una *pequeña y gran* diferencia entre ambos sujetos.

Aquí, se afirma que el sujeto comunal es parte de la solución del problema que afecta a su comunidad; ir al *ntíñ'naa* (*trabajo comunal*), implica la participación de todos los adultos mayores de 18 años, por ejemplo, para mejorar las condiciones de un camino vecinal, para la construcción de una escuela, una iglesia, la pavimentación de una calle, etc.; el *ntíñ'naa* es la aportación de la fuerza de trabajo en colectivo a la comunidad; si se ha de disfrutar de un beneficio, habrá que ser parte de la solución en la acción directa.

El *ntíñ'naa* como parte del entramado de las prácticas de vida comunitarias, es una forma de expresión de la vida colectiva de una comunidad. El *ntíñ'naa* no es ocurrencia de la autoridad, no es una mera distracción de la energía de los comuneros, es una actividad orientada hacia el pro-mejora del pueblo; el *ntíñ'naa* es actividad decidida por un colectivo comunal y dirigido por las autoridades. Es lo que se desprende de lo que afirma don Pablo Martínez "... pues si urge, pues luego hay que hacerlo, que este día, este otro día... nada más que no nos agarran así de prisa, pues luego hay trabajo, nos fijan una fecha, todos lo hacemos, así lo hacen" (Entrevista, 19/04/10).

Aquí es de suma importancia que la autoridad tome el punto de vista de los comuneros, de tal manera que se valore la pertinencia de la actividad; la autoridad no manda, no se impone, más bien es observadora de su comunidad, percibe las necesidades, procesa, coordina, propicia la participación y propone posibles soluciones; finalmente, deciden todos en la junta comunal; así entonces, es la comunidad la que decide si habrá de realizarse la actividad, también los tiempos en que habrá de concretarse; esta manera de trabajar colectivamente es con cualquier autoridad, sea comunal o municipal, también en las instituciones educativas, los padres de familia reproducen esta práctica.

El trabajo comunal también requiere de prestancia y disposición, de la complementariedad de los sujetos, todos están para que la tarea se realice. Esta forma de trabajo colectivo se ha venido practicando desde tiempos inmemoriales, es parte de la herencia milenaria que los primeros pobladores dejaron a los que transitamos el “tiempo hoy”³⁹, o como se dice en lengua *d'bakuu*: *ngub'k'u*⁴⁰, el tiempo contemporáneo.

Anteriormente, el trabajo comunal no sólo era para superar algunas necesidades comunitarias que requerían del esfuerzo físico colectivo, también eran para ayudar al vecino a construir su casa-hogar, ya sea porque así lo necesitaba por el deterioro natural, o porque iniciaba una vida de pareja, o más bien, iba a casarse o se acababa de casar; precisamente por ello, la comunidad se apropiaba del compromiso, porque así podía contar con otro comunero más, para engrandecer a su comunidad, de ahí el hecho de participar en la construcción de un espacio físico para la familia. Así lo refiere Silverio:

...habían otras costumbres, (...) nuestras casas no eran de adobe, eran de pastizales, (...) se hacía tequio, se tocaba la campana, si el señor necesitaba de su casa, va y le habla a la autoridad para que le echen una mano y ya pues, el pueblo es el que carga la casa (techo), había un explorador y va sonando un carrizo, él ya había explorado por dónde podía pasar y llegar; donde iba a ser la casa ya habían puesto los horcones grandes para colocar el techo; él prepara el tepache y... prepara y... maíz molido, agua fresca como si fuera horchata, los que no toman tepache, toman su horchatita de

³⁹ En referencia a la enunciación “este tiempo” en español, en la noción de temporalidad de los *in bakuu*, se refiere a estos días o los días actuales, la expresión concreta es hoy día o la contemporaneidad que vivimos.

⁴⁰ En lengua *d'bakuu*, cuando hay referencia a ciertas prácticas que se diferencian, contrastan, retoman, o se actualizan, siempre se dice: *ngub'k'uu* como complemento, expresión que es una contracción de *ngubii* y *k'uu*; donde: *ngubii*, significa día; y *k'uu*, éste; el último término como indicativo; así, la expresión deconstruida significa hoy día, pero que tiene dos acepciones, dependiendo del contexto de su expresión; una, cuando se alude a la concreción de una actividad concertada; la otra, cuando se refiere a la actualidad en cualquier situación, este es el contexto de referencia que aquí se alude.

maíz, la gente era organizada, (...) nosotros como niños, lanzábamos los pastos (Entrevista, 19/04/10).

La práctica descrita, se ha dejado de hacer por razones como el cambio en el tipo de viviendas, también por la penetración de la perspectiva individualista y la económica.

Al *ntín'náa* se asiste porque el pueblo requiere del trabajo de los que ahí viven, es una responsabilidad participar, no se fuerza a ello de manera punitiva, sino a través de prácticas en las que el sujeto no podrá ser reconocido si no participa; así, la comunidad es la que observa, valora, sanciona y premia, desde su particular concepción de justicia comunal.

De ahí lo importante que es conservar este dispositivo comunalitario, por su aporte social, es un espacio de socialización-comunalización de los sujetos y manifestación del sentido de pertenencia, amén de la fusión de horizontes, en el sentido de que pasado y presente están unidos, en la experiencia de las comunidades como *Ñ'Ngúu*, la tradición es la solución colectiva de las necesidades que les preocupa y ocupa, y con sus dispositivos, se disponen a actuar: Gadamer por su parte plantea:

“El horizonte del presente no se forma al margen del pasado. Ni existe el horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismo.* (...) La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismo” (Gadamer, 2003: 376-377).

Para estas comunidades, más allá de sólo hallar el horizonte de sentido como enunciación, la tradición tiene que encontrar sentido en la práctica, en la acción; de tal forma que se objetive en el momento de superar una situación que preocupa y se considera necesaria en la contingencia o emergencia, y en ese actuar, fortalecen su tradición y mantienen el horizonte con perspectiva comunalitaria; así, tradición y acción se funden y se actualizan.

El ntíñ'náa y el rol de la autoridad

Tiene que ser así, porque en lo que se fija uno es que si el comité de obras flojea, el pueblo no le da importancia al trabajo que se está haciendo, si se sienta el comité de obras, los vecinos también se sientan, si se sienta la autoridad, también ellos se sientan, porque no dejan que las autoridades se hagan tontos, sino deben de trabajar para que se muevan todos, es una costumbre que se adquirió, de antaño, no es de ayer...

Silverio Villar

Quien en un momento es la autoridad o ejerce un cargo comunitario, cuando se convoca a un trabajo colectivo como el *ntíñ'náa*, no puede permanecer a la expectativa para ver el cumplimiento de la actividad, la autoridad tiene la responsabilidad de iniciar con el ejemplo, como refiere el epígrafe anterior.

Para gran parte de la población del país, esta manera de pensar es ajena; cuando en 1994 el movimiento zapatista en Chiapas, en su crítica al gobierno federal, afirmó que éste no mandaba obedeciendo, no se entendió esta lógica, puesto que su mirada proviene de otra perspectiva de mundo, debido a que desde una postura de democracia occidental: quien es autoridad, tiene el poder; y quien detenta el poder: manda, ordena, ejecuta, es decir, no promueve, no gestiona (de gestar), no propone ni pone el ejemplo, sólo dispone. En *iñ Ngúu*, como en muchas comunidades, ser autoridad tiene otro significado.

Desde esta forma de entender la autoridad en la comunalidad, ésta se gana, se alcanza con los actos, no es investidura impuesta, protocolaria, racional o carismática (Weber, 2008: 856), no es impostura. Desde luego que la autoridad que se ejerce no es en sentido tradicional, como la concibe Weber, sino desde una concepción de *autoridad otra*. Proceder así, lleva a entender que los pueblos originarios entienden que así en la casa como en la familia se es corresponsable de su funcionamiento; de la misma manera, la comunidad-casa-hogar-habitación, cuando hay necesidades, requiere de su participación

consciente y responsable. Entonces, son las necesidades las que llevan al humano a generar ciertos artefactos sociales para poder superar las situaciones emergentes, dice Martínez Luna:

La naturaleza permite y obliga a la persona a asociarse, primeramente trascendiendo las necesidades, con actitudes recíprocas, que no son meramente fraternas, sino necesarias, obligatorias, generadoras de normas, fundadas en el respeto y por lo mismo en la integración de la diversidad de sus habitantes (Martínez, 2010: 150).

Así, se va construyendo la comunalidad, espacio por espacio, de obra en obra, de servicio en servicio, una práctica constante, repetitiva, cíclica, generadora de condiciones para la socialidad, de mutua corresponsabilidad, y por supuesto, de un sentido de pertenencia comunitaria y comunalitaria.

Uno de los problemas que enfrenta la práctica del *ntíñ'náa* en los últimos años, debido a las políticas públicas, es su transmutación en actividad remunerada, entre otros casos, para cuidar el bosque o reparar un tramo de camino de herradura o brecha de acceso de vehículos automotores. Esta forma de estimular el trabajo que tiene sentido comunal va socavando su sentido como dispositivo comunalitario; sin embargo, las mismas comunidades como *iñ Ngúu* se han percatado de su efecto desintegrador del tejido comunalitario y han empezado a reorientar la utilización de los recursos –formando un fondo social, útil para otras necesidades comunitarias– que se destinan para desestimular el sentido del *ntíñ'náa*-trabajo comunal.

B'iikuu-la fiesta comunal y la alegría

Para una comunidad originaria, celebrar una fiesta es una oportunidad de compartir haberes personales, momentos de alegría, emoción, responsabilidad, habilidades, y algo más. Puede afirmarse que la fiesta tuvo en principio un sentido de carácter místico-religioso, su función era el agradecimiento a las divinidades por haber brindado las condiciones para una cosecha suficiente y así satisfacer las necesidades alimenticias del año, por la salud, por la oportunidad de seguir viviendo. La fiesta era parte del momento de alegría de estar con los dioses y compar-

tiendo con los iguales lo obtenido por el trabajo, asimismo el vínculo con la naturaleza. Ese espíritu sigue vivo. La fiesta es *compartencia*, es dar y recibir, es aporte y disfrute; en la fiesta, ya sea familiar o comunitaria, todos los participantes hicieron algo o lo están haciendo; son público y actores, esperan y aportan, trabajan y se divierten. Cuando se trata de una fiesta comunal, es necesaria la colaboración de todos para lograr el propósito, todos habrán de aportar algo, desde los que tienen 18 años hasta quienes pasan de los 60 y aún más... cada uno hace con gusto lo que le asignan, participa como *sujeto comunal*, de acuerdo con lo que puede hacer y compartir. Para Martínez:

La fiesta es la significación para el trabajo, para el goce, por ello mismo subrayamos que el trabajo es la significación de la comunidad en todas sus dimensiones, sólo que en la fiesta encontramos lo mismo solidaridad que comunalidad en un punto culminante (Martínez, 2010: 191).

Para que la fiesta sea completa, la música es indispensable, para eso está la banda filarmónica municipal, para alegrar el momento. La música no se paga, es un aporte para que la comunidad se alegre; por lo general, los pueblos circunvecinos tienen banda y ese es su aporte como pueblos que comparten límites, lengua, costumbres, tradiciones, expectativas, ya habrá el momento de la reciprocidad.

Un caso ejemplar de reciprocidad en cuanto a música, es lo que se manifiesta en las festividades de algunos pueblos de la Sierra Juárez de Oaxaca: un pueblo engalana su fiesta con la presencia de las bandas de las poblaciones circunvecinas, y el colofón de este ejercicio, es la ejecución conjunta de una pieza musical por las bandas presentes, sea de un autor de la región, nacional, internacional e incluso de los llamados Clásicos como Beethoven, Mozart, etc.; así, el arte también tiene cabida y expresión, es más, es el sino del espíritu comunitario que se funde y entrevera con las notas atrapadas en el pentagrama de la vida natural, pero que fluyen a ritmo de la filarmónica que acompaña la fiesta comunal.

B'iikuu-fiesta y ritualidad

Como un espacio catalizador de la comunalidad, en la fiesta hallan expresión los diferentes elementos de la comunalidad; es el acto donde se manifiesta que hay pertenencia al espacio vital y/o territorio. Simbólicamente y de acuerdo con la religiosidad, en el caso de los *iñ bakuu*, que en el proceso de la conquista espiritual se acopla al catolicismo, está el santo patrón, que es la equivalencia del *Ibi*, que en lengua *d'bakuu* significa: dueño, cuidador, generador, guardián; entonces, la fiesta es un acto de agradecimiento por permitir la estancia y hacer lugar para la comunidad y cobijarla con sus energías. Esto se desprende de los relatos de la memoria presente en las personas de Tlacolula, sobre el lugar que ahora ocupa la comunidad, relata Silverio Villar:

...era una ciénaga, por lo que había árboles y pasto. Cuando se establecieron, la madera de los árboles la utilizaron para parar los horcones para las casas y el pasto para techarlas. Pero no podían edificar casas porque había mucha agua, entonces buscaron una persona de conocimiento,⁴¹ llegó una mujer, una madre anciana que hizo un trabajo para que el agua se fuera por abajo y ya no brotara.

La relación con el espacio vital se establece desde el diálogo, la comunicación con las energías, no es el arrasamiento de la vida o la invasión sin concesión, es canalización de las energías vía petición, dentro de una relación de respeto:

Esa persona de conocimiento que hace trabajos utilizando las fuerzas naturales logró que se empezara a secar la tierra y poder ser cultivable, en tanto, también la piel se fue secando. Luego buscaron un santo en quien creer que estuviera en el centro del lugar, lo trajeron por allí donde viven los zapotecos, ese es el santo San

⁴¹ En lengua *d'bakuu*, se nombra *Iñ denuu*, de donde *iñ* es contracción de *iña*: gente y *denuu*, que sabe o conoce, de donde se infiere que el *Iñ denuu* es una persona de conocimiento; o *cué*, que es una forma de nombrar a quienes tienen la posibilidad de comunicarse con las energías presentes en los ojos de agua, montañas, el bosque; y también es capaz de manipularlas para que traigan el bien, como curar enfermedades, e incluso ciertos males dirigidos a alguien en específico.

Sebastián, que hasta ahorita tenemos. Se celebró desde entonces a este santo, se trató de unificar con el santo de Tepeuxila, pero no se pudo y ahora, pues celebramos a nuestro propio santo patrón (Hernández y Ángeles, 2009).

Así entonces, se establece en el centro del lugar un sitio para la celebración con actos de carácter ritual y en forma de agradecimiento, que una vez cumplidos, dan paso a la festividad mundana, de algarabía y felicidad, lo que viene a reforzar el sentido de pertenencia a la comunidad y, por supuesto, al espacio vital.

La fiesta, al ser de carácter comunalitario, hace partícipes a todos los integrantes de la comunidad; hay quienes fueron nombrados para las actividades que complementan el ritual que implica la relación del ser humano y sus espacios con lo sagrado (Barabas, 2002: 3), se organizan para avenir el espacio con flores, incienso, velas y los arreglos de figuras multicolores en papel o plástico picado; el cantor de la iglesia cumple con su servicio, igualmente la banda filarmónica municipal, crea un ambiente de respeto y sacralidad con sus notas musicales en los espacios habilitados *ex profeso*.

Más tarde, en el caso de la fiesta del santo patrón San Sebastián, la alegría desborda corazones, ahí también hay bandas filarmónicas, que ya sea como servicio o como aportación voluntaria participan con sus piezas musicales en la conformación de un ambiente que hace partícipes a todas las generaciones presentes en la comunidad. El lugar, igualmente habilitado para la alegría, también es producto de la aportación de trabajo comunalitario en forma de *ntíñnáa*; los organizadores, son nombrados para cumplir temporalmente la encomienda de hacer posible la fiesta.

En *N'Ngúu*, durante el año hay fiestas en las que la alegría es la constante, y en otras, el ambiente está cargado de ritualidad, como lo es la fiesta de todosantos; esta festividad se compone de cuatro momentos. El primero, se realiza el primer domingo de octubre, se parte de la iglesia que está en el centro de la comunidad a los panteones viejo y nuevo. En el trayecto, la banda filarmónica municipal ejecuta música fúnebre; la finalidad es avisar a los fieles difuntos la proximidad de su retorno a la comunidad. El segundo, durante los días 31 de octubre y 1° de noviembre, un día dedicado a los niños y el otro a los adultos,

se va a traerlos a los panteones con el rezandero y música y se retorna con ellos para dejarlos en el centro de la comunidad. En el tercero, hay una calenda que consiste en que el cantor de la iglesia y la banda filarmónica municipal, se hacen presentes en cada hogar para que en el altar familiar se realice un ritual para los festinados de la ocasión. El cuarto, consiste en ir a dejarlos al panteón –con la banda de música y el rezandero–, partiendo de la iglesia, una vez que estuvieron un día con la familia; esto es en los días: primero y dos de noviembre.

El simbolismo es evidente, en el caso del llamado a los muertos y al ir a traerlos con el rezandero y la banda filarmónica municipal interpretando música fúnebre; al partir de la iglesia –lugar de donde se despidieron corporalmente de su comunidad –a su última morada corporal, indica que será el mismo camino de retorno que habrán de transitar al integrarse temporalmente a la comunidad y a su familia; pero lo más importante es que al iniciar el trayecto de la iglesia, que es también centro de la comunidad, indica que se le despidió espiritual y corporalmente del lugar donde hizo comunidad, y de ese mismo sitio parte la invitación a regresar y compartir con quienes lo esperan en el tiempo que se ha establecido para ello.

Encaminar al espíritu de los difuntos al panteón, partiendo igualmente de la iglesia, tiene el mismo sentido, es un adiós de la comunidad, con los parabienes para la otra vida que el rezandero se encarga de enunciar, ya habrá otro momento para un retorno próximo. El que se visite cada hogar y hacer un ritual breve por parte del cantor ante el altar familiar acompañado con música fúnebre, significa que la estancia de los visitantes espirituales con sus familiares, es bendecida y es esperada fervorosamente; también de esta manera, la ofrenda del altar está lista para que los espíritus de los comensales visitantes hagan de su estancia un placer gastronómico.

La fiesta de todosantos y los rituales que implica, es un indicador de que en la comunidad de Tlacolula, quienes han abandonado corporalmente el mundo no dejan de pertenecer a ésta, por ello, la comunidad toda se convierte en un lugar con la comida suficiente para la satisfacción plena de los visitantes, y el ritual es deseo de una estancia espiritual sin conflicto, acompañada por las deidades en las que creyó.

B. Comunidad-comunalidad y espacio vital-territorio

Los pueblos originarios de Abya Yala, con su particular forma de vivir y mirarse a sí mismos, de igual manera que en su interacción con *unos otros*, mantienen una relación de carácter comunalitario con su entorno o espacio vital, y su entramado social obedece a esta práctica societaria, lo que le da la cualidad nombrada como comunalidad.

Así, para poder tener una aproximación a los distintos espacios de manifestación de las prácticas comunalitarias, por cuestiones de abordaje, se agrupan en: espacio vital, organización comunitaria y perspectiva de mundo-conocimiento, los que conforman una tríada; aunque para los pioneros de la comunalidad lo integran los elementos: *territorio comunal, trabajo comunal, poder comunal y fiesta comunal*.

La tríada que aquí se plantea, no tiene la intención de contradecir los aportes de los teóricos de la comunalidad, sino que desde la perspectiva comunalitaria presente en el pueblo *ĩñ bakuu*, su práctica comunal se integra esquemáticamente de la siguiente forma:

Tríada que integra: territorio, organización comunitaria y perspectiva de mundo, presente en el pueblo *ĩñ bakuu*.



El esquema parte de que el *espacio vital* (territorio), es condición de existencia de cualquier ser vivo, donde el humano, por necesidad, construye socialmente una *organización comunitaria*, la cual tiene una estrecha relación

con su *perspectiva de mundo-conocimiento*; todo ello se retroalimenta y permite configurar y reconfigurar los tres elementos de la tríada que son interdependientes.

Desde nuestra concepción se entiende así: el espacio vital está ahí, pero genera en quien habita en él una mirada, una concepción, un pensar y un sentimiento; quien se vincula con su territorio, genera reflexiones en lo social, que a su vez plantean una forma de organización societaria que no se contrapone a la posibilidad de que el espacio vital favorece; el espacio vital, con los flujos energéticos y entes ahí presentes es recíproco con la sociedad que lo respeta y ayuda a permanecer en un equilibrio temporal donde fluye vida.

Los elementos de la tríada se conforman a su vez de ciertos componentes que ayudan a darle coherencia a esa concepción del mundo, lo que se desarrolla sintéticamente en los apartados subsiguientes.

Espacio vital-territorio vivido, apropiado, recreado y sacralizado

Vivir, estar y habitar en comunidad, es parte de la naturaleza humana por su carácter societario; la diferencia de ese *estar*, radica en las prácticas sociales de vida comunitaria que como sociedades, en sus formas de interacción, se han construido y reconstruido, así como la interacción con la naturaleza que han creado y recreado; de ahí se desprenden los entramados de la estructura de pensamiento que han generado, las que hacen y han hecho posible la configuración de su concepción del mundo, material, político-social y simbólico; ello permite darle unidad de sentido y coherencia a su habitar en el mundo; la estructura de pensamiento, que en los procesos de subjetivación e intersubjetivación colectiva han construido en su devenir, genera una estructura de pensamiento contextualizada; las herramientas y procesos de pensamiento desarrollados permiten conceptualarlo, entenderlo, valorarlo; además, de sus dispositivos y artefactos que le dan las posibilidades de interacción con éste, para actuar y estar en él. Esta concepción de los nativos de Abya Yala se ha denominado *comunalidad*.

Como todo grupo humano con bases culturales comunes: lengua, símbolos, representaciones del mundo y más; para poder crear, recrear, y garantizar su estancia como pueblo, hubo y hay momentos donde es necesaria la lucha

para demarcar su espacio territorial, marcar su frontera como límite y como posibilidad de cruce; en la afirmación a sí mismos, generaron sus propios ritos, rituales, mitos y su historia como pueblos y comunidades; para afianzarse, ha sido vital la configuración de una identidad y una memoria colectiva, que interiorizada ha posibilitado fortalecer los vínculos de pertenencia como comunidades y pueblos, siempre en su espacio vital territorial.

La apropiación y recreación se manifiesta en la forma de ocupar el espacio, de darle un significado, nombrarlo con las figuras de pensamiento que el colectivo ha generado a partir de interactuar con éste; ejemplos sobran, sólo se ejemplifica con los nombres de lugares como los toponímicos de las comunidades del pueblo *ĩñ bakuu*; los que se enuncian en un espacio específico.

Espacio vital-territorio y nosotros del estar: vínculos, energías y sistema de creencias-espiritualidad

La disposición de un espacio vital, de una lengua y una cultura comunes, es la condición *sine qua non* de una comunidad, sólo así, se puede afirmar que hay algo que es afín a quienes ocupan un espacio territorial; sin embargo, esto no es suficiente si no se logra la apropiación de ciertos aspectos esenciales que objetiven ese vivir en comunidad. Por ello, los pueblos originarios, en la demarcación de su territorio, lo hicieron suyo a partir de establecer una relación de respeto hacia éste; hacerlo propio, es hacerlo parte de su corporeidad y espiritualidad: lo que no forma parte de *la organicidad corporal*, que es exterioridad material o espiritual, sólo puede ser apropiado en la medida que es respetado, incorporado a la subjetividad de quien dice que es parte suya o de su propiedad, de tal manera que su relación con ésta sea vívida, intensa, afectiva de afición y que genera afectos; que por lo tanto, lo que suceda o deje de suceder lo implique (Heller, 1982: 9-22), lo comprometa a su cuidado, a la búsqueda de su permanencia y potenciación.

Lo propio y apropiado, no sólo es objeto de uso, de utilidad en la satisfacción de necesidades; lo propio requiere de ese vínculo que me configura y configuro. Para los pueblos originarios, ese es el sentido del espacio vital-territorio, un espacio que ha estructurado su manera de vivir, configurado su

pensamiento, marcado como experiencia vivida, y constituido la manera de entender su transitar en comunidad como sujeto social; por eso se lo ha apropiado, interiorizado; por lo que le aporta para poder vivir ha entendido que es objeto de veneración, y lo ha consagrado como ente con vitalidad propia, que la energía que fluye ahí es también sagrada porque le permite vivir, le brinda lo que necesita si interactúa con ésta; y los entes que ahí habitan son sus guardianes y cuidadores, por eso es necesario dialogar con ellos, establecer convenios de manera simbólica (Barabas, 2002: 14) en un sentido de reciprocidad por lo que se disfruta; por ello, hombre y madre tierra conforman una diada interdependiente; diada que se hace presente en tanto que se llega a ser madre procreando, y se es hijo/a sólo proviniendo de una madre; por lo que el vínculo no es de propiedad sino de pertenencia mutua.

En esa analogía de diada humano-espacio vital, el espacio vital-territorio no puede ser objeto de explotación sino de cuidado y cultivo para obtener lo necesario para la vida, y en reciprocidad, se cuida, se le devuelve parte de recibido en una ofrenda (entrevista, Esteban Villar, 01/05/11); por ello se establece una interacción y relación horizontal, que ayude a ambos, por parte del ser humano: cuidar el entorno; por parte de la tierra y sus energías: seguir permitiendo su utilización de manera productiva por las personas. Esto ayuda también a que en ese espacio sigan fluyendo, confluyendo intenciones humanas y habitando las energías y entes cuidadores de esos espacios.

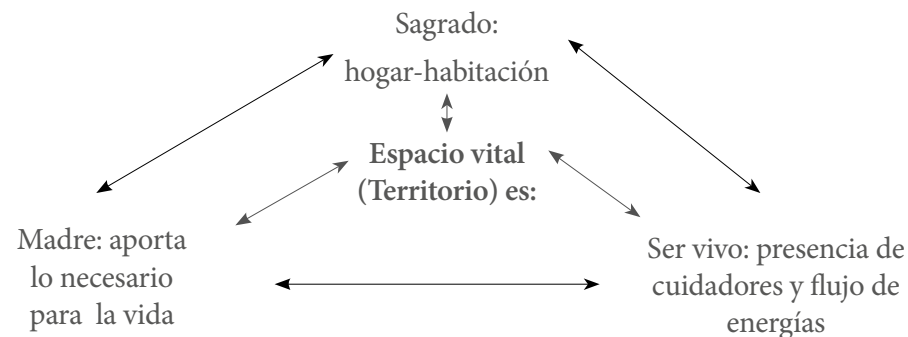
Esa relación de respeto al territorio como sacralidad tiene su concreción en los rituales que se realizan: al inicio de un ciclo productivo, por un año de *vida buena*, por la recogida del *espíritu atrapado*⁴²; los ritos que se practican para fortalecer ese vínculo, son recreaciones de esa relación entre espacio vi-

⁴² Para los pueblos originarios de Abya Yala y el caso específico del *ĩñ bakuu*, los distintos espacios tienen su generador, su dueño, su cuidador, el que en determinadas horas fluye libremente, entonces, puede atrapar el espíritu de quien pase en ese momento, si esto es así, el afectado pierde el apetito, se vuelve retraído, puede enfermarse sin que los medicamentos lo curen; entonces será necesario hacer un rito de retorno del espíritu al cuerpo; esto lo pueden hacer las personas que conocen el proceso o una persona de conocimiento, una vez cumplido con el ritual, la persona retorna a su normalidad.

tal y ser humano, estos actos permiten actualizarla y reforzarla; por eso se les brindan las partes orgánicas vitales –el corazón, el hígado, los pulmones de aves domésticas u otra especie, sea bovina o caprina; las que permiten el funcionamiento corporal de los animales sacrificados–, se le entregan para que también sirvan y coadyuven a la funcionalidad de lo viviente, material e inmaterial, que ahí permanece; de la misma manera, lo que circula y fluye para dar vida a los cuerpos: la sangre, se entrega a la tierra para fertilizarla y hacer que siga fluyendo la vida en todo el *corpus* del espacio vital, tal es la concepción analógica del agua: *la sangre de la tierra*.

Como complemento de este proceso de intercomunicación, está el rito, el cual condensa la actitud ante la madre naturaleza y la alocución que ahí se expresa es el sentimiento hecho palabra, es decir, habrá de conjugarse la materialidad con la espiritualidad, para así, completar y dar unicidad a la concepción de dualidad del mundo y de la vida, que tienen algunos pueblos originarios como el *in bakuu*. Esta práctica requiere de su constante renovación para crear y recrear la relación hombre-madre tierra. En el pensamiento comunalitario de los *in bakuu* el lugar del espacio vital, en forma de diagrama se representa así:

El espacio vital-territorio es a su vez: madre, hogar habitación y un ser vivo



El sujeto comunal tiene una relación intensa con su espacio vital, sin embargo, no hay completud en tanto el vínculo con su espacio comunalitario no se fortalece; esto es así porque el territorio es su fuente de satisfactores de vida, un espacio vital que a su vez lo requiere para manifestar su potencia cuando hay una acción transformadora humana que irrumpa la tranquilidad y equilibrio⁴³; la organización comunal como sujeto social es su seguridad ante la muerte; en tanto, el colectivo social se fortalece con su participación como sujeto comunal; de esta forma, una tríada nuevamente aparece como parte de la comunalidad en el pueblo *in bakuu*.

Unidad integral: sujeto comunal-espacio vital-organización comunalitaria

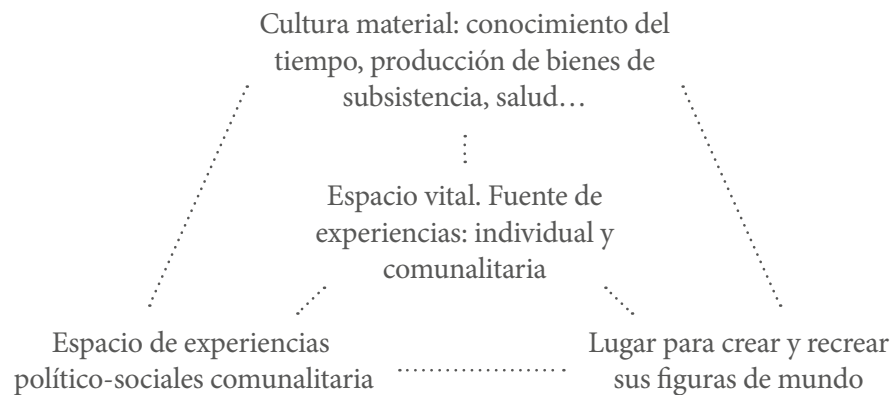


En referencia al conocimiento acerca de la *cultura material, simbólica y político-social* (Canek, 2010: 56), éste es explicación de los hechos, de la vida, del lugar de la persona en el mundo, de la relación con sus iguales, de su papel y función dentro del accionar comunal, de los fenómenos meteorológicos y las energías que fluyen, de plagas y enfermedades de los cultivos; refiere al crecimiento y desarrollo humano, a las formas de cultivo de la tierra, a la medicina tradicional, a las prácticas de sanación.

⁴³ Existen historias diversas sobre la presencia de energías que cuando no son tomadas en cuenta, dada la herida que se le hará a la tierra, se manifiestan de diversas formas para evitar que se afecte a ésta, una vez que se le pida el permiso y dejado una ofrenda, se podrá continuar con el trabajo. Esto sucede, por ejemplo, cuando se construyen caminos, se hace un desmonte, una presa o se desvía el agua de su cauce.

Como producto de la experiencia personal o comunitaria, el conocimiento es una herramienta que pertenece al colectivo, que se crea y recrea en la cotidianidad, circula y se multiplica como recurso ante las condiciones y situaciones de necesidad personal y social; se considera herencia milenaria, en consecuencia, no tiene una marca de propiedad; es un activo construido por los seres humanos en su tránsito por el mundo, en la experiencia comunitaria y comunalitaria, por ello se hace experiencia y memoria transmitida como legado.

**Cultura material, simbólica, político-social,
que se objetiva en un espacio vital.**



Ese conocimiento hecho memoria, que se vuelve cuerpo y espíritu del colectivo comunal, es catalizador, crisol y cristal de su *ser/estar* y es con el que se mira el mundo, lo ubica en perspectiva, por tanto, es concreción de la experiencia hecha cultura que crea y se recrea.

En la medida que exista coherencia del estar e interactuar del sujeto comunal en este aspecto, la vida se despliega potencialmente; ello requiere fortalecer cada uno de los vínculos que se establecen para tal efecto.

C. Experiencias de comunalidad-comunidad, artefactos y prácticas discursivas para hacerse uno (los movimientos sociales)

El estado de Oaxaca históricamente ha sido un espacio de vida de distintas culturas y pueblos, tales como: *binizá* (zapoteco), *ayuk* (mixe), *ñu savi* (mixteco), *ikoots* (huave), chatino, *iñ bakuu* (cuicateco), chinanteco, y otros más; unas con un desarrollo cultural que abarca conocimientos astronómicos, matemáticos y lingüísticos, que han perdurado y son dignos de admirarse; otras no lograron su esplendor, sin embargo, sus prácticas de vida tienen hondas raíces, y hoy, a más de 520 años de la llegada de los europeos a Abya Yala, persisten y se resisten a desaparecer.

A pesar del discurso oficial de aceptar la diferencia cultural, en la práctica, las culturas de Abya Yala han sido negadas; no obstante, desde la invasión a sus territorios han generado una resistencia a las formas que se han empleado para minimizar sus procesos organizativos, sus manera de conocer y educar; así, lo que viene impuesto desde fuera puede considerarse como atentatorio a su persistencia como culturas y pueblos, esto genera resistencia, la cual tiene expresiones diversas como el acoplamiento y transfiguración de la cultura en sus manifestaciones simbólica, material y político-social, con ejemplos claros como el, uso de la lengua.

En el plano político-social, resalta la conformación de las autoridades bajo el régimen de usos y costumbres; sin embargo, ante el embate de prácticas de dominación que violentan el tejido social comunitario o que atentan contra la base cultural y material de los pueblos, surgen organizaciones, tejidos y estructuras que marcan límites a estas formas de subordinación social. A guisa de ejemplo, se exponen algunos casos de configuración de sujetos colectivos, a partir de sus dispositivos de organización societaria.

La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. Contexto de emergencia

La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), surgido es esta entidad del sur de México en junio del año 2006, es una confluencia de organizaciones que se constituyó como respuesta a un gobierno estatal nefasto, surgido de un proceso electoral turbio, en un contexto cuyas condiciones sociales son de ca-

ciquismo, marginación, antidemocracia y represión. Organismos internacionales como la Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos (CCIDH, 2007: 28), la Liga Mexicana por los Derechos Humanos, la Red Oaxaqueña de Derechos Humanos, entre otras, dan cuenta de ello.

Las condiciones sociales hacen emerger en ese año lo que siempre había estado latente, la forma de organización comunalitaria que ha sido la estructura social heredada de los ancestros y que ha permitido ejercer un autogobierno a pesar de las formas sutiles que el Estado mexicano ha implementado para destruir su unidad orgánica, para encarrilarla a las prácticas políticas de dominación de origen indoeuropeo.

Esta organización de organizaciones que surge en Oaxaca, desde su nombre (APPO) empieza a delinear cómo se concibe a sí misma, y empieza por recuperar una práctica que está presente desde tiempos inmemoriales en las comunidades, pueblos y colonias de las ciudades oaxaqueñas: la asamblea, que es el sustento de toda organización comunalitaria, donde el diálogo es directo, las decisiones consensuadas, la discusión gira en torno a lo que a la colectividad interesa, y lo acordado, es lo que las instancias de autoridad, las estructuras organizativas y los sujetos habrán de hacer, es decir, que la asamblea es la máxima autoridad en una comunidad.

En referencia a lo *Popular*, es una denominación que se retoma debido a que es un nombre genérico de un sector de la sociedad en donde convergen distintos grupos sociales organizados, que van desde taxistas, comerciantes, colonos, estudiantes, asociaciones de músicos, artesanos y otros, una variedad de organizaciones estructuradas de acuerdo con el espacio social en donde actúan o se desenvuelven.

En cuanto a los *Pueblos*, debido a que a nivel nacional sólo se reconoce a los grupos sociales que tienen una descendencia común y que comparten una lengua, costumbres, tradiciones, visión y perspectiva de mundo como etnias, el movimiento que emerge los reivindica como pueblos, en el sentido de proceder de un mismo origen milenar, que ocupan un territorio de manera ancestral o se lo han apropiado espacial y simbólicamente, y por lo tanto es necesario considerarlos como pueblos y no sólo como “etnias”, en el sentido folklorizante.

En el concepto *Asamblea* está la primera piedra que inicia la construcción de este espacio social de discusión y confluencia; ello se opone a las formas de organización que encuentran su origen en el planteamiento indoeuropeo que cede su capacidad de decisión en el momento de acudir a las urnas para elegir un representante, quien asumirá la voz de sus representados y en su nombre tomará decisiones cuyo impacto los afectará, sin que para ello medie un proceso de consulta de los pros y contras de alguna propuesta de ley, de modificación de régimen de propiedad de la tierra, de la canalización de impuestos, de los derechos de determinado grupo social, etcétera.

Al reconocer a la asamblea como máximo órgano de toma de decisiones, la APPO propicia la participación de un conglomerado diverso, multicultural, disperso y a veces difuso, pero con una sola convicción: la necesidad de cambiar el estado de cosas, de plantear horizontes comunes; la convocatoria que se hace a la conformación de un gran núcleo aglutinador que se opusiera a las formas de ejercer el poder por el entonces gobernador Ulises Ruiz. En ese sentido, la asamblea encuentra eco, hay un escenario de consenso ante las reivindicaciones que se plantean y que los distintos sectores de la población sienten suyas; lo que para el gobierno se torna en espacio de conflicto, éste se transforma en el principio que empieza a darle forma y cuerpo a la APPO. Posteriormente, en las discusiones, la toma de acuerdos, las demandas comunes, las acciones que se proponen y se logran consensar, van fortaleciendo la idea de que es posible construir otra forma de hacer lo político y social, sin la figura de autoridad vertical.

De esta manera, debido a la fuerte presencia de organizaciones de diverso origen, la participación del magisterio, cargado de la experiencia de la que son herederos –la mayoría provenientes de comunidades y pueblos originarios que llevan a cuestas su larga lucha de resistencia–; los campesinos con su visión comunitaria de organización, los pueblos indígenas con su milenaria práctica organizativa comunalitaria, también los grupos de izquierda en sus diferentes vertientes, todos conforman una diversidad de perspectivas que se retroalimenta en una oportunidad histórica de aprendizaje mutuo, donde la horizontalidad en las decisiones se vuelve una práctica y la acción directa en acción colectiva.

Entre los principales planteamientos de la APPO, en lo político se encuentra el reconocimiento y respeto a la libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas (CONGRESO APPO, 2006). Es decir, se reivindica el derecho de las comunidades y pueblos originarios a ejercer sus prácticas de vida comunal en todos los aspectos, sin cortapisas, con todo lo que ello implica, específicamente lo territorial como su base económica principal; esta posición se refuerza con la emisión de sus propias normas (CONGRESO APPO, 2006), a partir de sus experiencias de vida comunal y organización social comunitaria, por lo que se considera imprescindible que haya una reforma a fondo del Estado.

La APPO como espacio para el debate, como instancia para recuperar y retomar las formas milenarias de organización comunalitaria, de encuentro de los pueblos, organizaciones y comunidades, de construcción de horizontes, es un caso paradigmático, donde se muestra que es posible transitar de una sociedad atomizada, disgregada, fracturada por intereses sectorizados, a una *comunidad humana* como *sujeto colectivo*, con expectativas comunes consensuadas, de participación y acción directa, en la búsqueda de alternativas que favorezcan al colectivo.

En la construcción de esta organización de organizaciones, se recuperó la experiencia de la discusión, el debate cara a cara en una relación de igualdad, la necesidad del consenso, la consulta a las bases para una retroalimentación, la acción directa consensuada; es decir, la comunalidad hecha cuerpo social y acción colectiva. En el momento de mayor ingobernabilidad por parte de las estructuras del Estado, *se formó la comisión de topiles (vigilantes), comisiones de aseo, se recuperó el trabajo colectivo-ntíñ'náa* para mejorar la apariencia de la ciudad; ante el ataque de los convoyes de la muerte: *la autodefensa en las barricadas con organización de base territorializada*; ante la comercialización y folklorización de las tradiciones: *la Guelaguetza Popular*; en la construcción de horizontes, la Asamblea se constituyó como máximo órgano de decisión, con consultas ampliadas vía directa, utilizando para ello la radio como espacio hertziano apropiado, hecho comunitario y comunalitario.

La APPO es la síntesis de la forma de vida comunalitaria de los pueblos de Oaxaca y los horizontes que plantean las organizaciones críticas del sistema

social actual, de ahí su gran impacto en la sociedad oaxaqueña en el movimiento social de 2006.

Entre otras, las prácticas y demandas sociales históricas replanteadas por la APPO fueron las siguientes:

1. Recuperó los problemas más sensibles de la población mediante la consulta y el debate.
2. Revitalizó las prácticas sociales comunitarias en la toma de decisiones, principalmente las que provienen de raíces comunaliarias.
3. Resignificó y funcionalizó la forma de concebir el *poder*, o más bien, decidir qué hacer para lograr las demandas colectivas, no siguió los esquemas verticales en la toma de decisiones.
4. Los medios como la radio y la televisión fueron los dispositivos para generar un proceso de intersubjetivación que conformó un sujeto colectivo, que a su vez, transformó sus inquietudes en acciones colectivas.
5. Las reivindicaciones apelaron a la identidad/pertenencia y prácticas sociales que el Estado tiende a tergiversar, corromper e incluso comercializar, como el *Ntíñ'náa*, la Guelaguetza, el espacio vital (territorio) y la fiesta.
6. La recuperación del significado del territorio como espacio vital, ante las incursiones y amenaza de los denominados convoyes de la muerte, es decir, los ciudadanos y ciudadanas, asumieron el territorio como la base material donde pudieran garantizar su seguridad.

La ruta que siguió la APPO durante el conflicto en ocasiones fue equívoca dado el perfil de algunos de los voceros de las organizaciones, así como la perversidad de los *mass media* de individualizar las posturas o buscar anular a la base social como protagonista, para poder cooptar el movimiento y descarrilarlo, lo que finalmente logró hasta cierto punto.

En la actualidad, la APPO no existe como estructura organizativa social, sin embargo, las organizaciones que la nutrieron, desde sus propios espacios de lucha y convergencia siguen planteando y repensando cómo incidir en la forma de ejercer el poder, lograr la transformación de los procesos de toma

de decisiones en el estado de Oaxaca desde una visión de horizontalidad y diálogo directo con los diversos actores de la sociedad.

La comunalidad en la defensa territorial del pueblo iñ bakuu

El pueblo *iñ bakuu* tiene una historia aproximada de 2,000 años [Periodo Clásico] desde su ubicación en lo que hoy es la Cañada oaxaqueña. De acuerdo con las investigaciones realizadas su genealogía proviene de los olmecas. Centurias antes de la conquista hispana, los pobladores *iñ bakuu* establecieron relaciones con los zapotecas del Valle de Oaxaca, principalmente con quienes habitaban lo que hoy se conoce como El Mogote, lugar situado entre la cabecera municipal de ETLA y la actual ciudad de Oaxaca.

Estudios recientes indican que comercialmente los *iñ bakuu* tuvieron intercambio con los pueblos nahuas que habitaban Tehuacán, Puebla. Las evidencias de esto son de la cerámica que se producía en La Cañada (Spencer, 1982: 152) y en Llano Perdido –una zona arqueológica en La Cañada–, asimismo la obsidiana proveniente hipotéticamente de lo que hoy es Orizaba, Veracruz (Spencer, 1982: 113-114).

El pueblo *iñ bakuu* tuvo una relación conflictiva con los pueblos vecinos⁴⁴ que eran básicamente mixtecos y chinantecos, ello con motivo del dominio de las fuentes de agua, puesto que la región Mixteca es árida y las fuentes de abastecimiento de este vital líquido están en el territorio de los *iñ bakuu*. La lucha por este recurso fue constante y debido al asedio tuvieron que pedir apoyo a otros mixtecos, y como consecuencia fueron sus tributarios a cambio de seguridad (De la Cerda, 1942: 105-107).

Posteriormente, los mexicas ejercieron su dominación y así como los mixtecos, exigieron tributo a cambio de no incursionar constantemente en su territorio –de ello hay evidencias por los nombres asignados a las comunidades de los *iñ bakuu*, con los que hoy se conocen nuestras poblaciones, por

⁴⁴ Geográficamente, también hay una proximidad con los pueblos chocholtecos, mazatecos y zapotecos, sin embargo, hay fronteras naturales imponentes que los dividen y por ello no hay una relación más estrecha.

ejemplo: Cuicatlán, Pápalo, Tepeuxila, Tlacolula, y más–; el impacto cultural de esto fue subsumir la lengua originaria a segundo orden; en lo socioeconómico, el desgaste físico que implicó el trabajo invertido en la búsqueda o elaboración de los productos exigidos.

Posterior al dominio mexica, con la llegada de los españoles, éstos impusieron tributos a los nativos; para poder dominar a los *iñ bakuu*, la estrategia fue reconocer al señor *Tii Kúu*⁴⁵ –cacique dominante en momentos de la conquista–, como el dueño y único poseedor de todo el territorio *iñ bakuu*. Antes de la conquista, el cacique ejercía una forma de poder que no era necesariamente de sojuzgamiento a quienes habitaban el territorio que dominaba, además, éste no estaba delimitado como propiedad, era comunal. Por ello los conquistadores lo convencieron con una nueva concepción de propiedad.

Así, mediante estratagemas, se apropiaron de la parte baja (Van Doesburg, 2001, p. 58), la que conforma los terrenos aluviales, los más productivos, fundando la hacienda de Tecomaxtlahuaca; en la parte serrana, las comunidades mantuvieron sus territorios.

Al pueblo *iñ bakuu* la dominación española le exigió un tributo excesivo, el cual superaba lo que se estableció en las tasaciones aprobadas por el virrey Antonio de Mendoza, ello motivó la dispersión de las comunidades para evitar ser objeto de persecución y de acciones punitivas, sin embargo, mantuvieron su territorio, incluso tuvieron un litigio con el encomendero Andrés de Tapia, que se excedió en los tributos. Este tema se aborda de manera más amplia en el capítulo III.

La vida del pueblo *iñ bakuu* en la parte serrana continuó sin muchos problemas, ello, debido a que la sierra tiene una orografía agreste y no representaba

⁴⁵ El pueblo *iñ bakuu* tuvo un momento de lucha por el poder entre dos grandes jefes, cercano a la conquista europea, aproximadamente entre 1500 a 1520, los señores Pasajuego y Mano que Hace Temblar se disputaban el dominio; ante la imposibilidad de lograr el sometimiento del adversario, decidieron pactar y unieron a sus hijos para unificar el reinado, quedando al frente el señor *Tii Kuu*, que en lengua *d'bakuu* significa: *tii*: cabeza y *kúu*: serpiente; es decir, el Señor Cabeza de Serpiente. Es entonces cuando llega la conquista y los *iñ bakuu* se someten a los españoles para no seguir siendo tributarios de los mexicas.

un potencial productivo desde la óptica de los españoles; en cambio, en la parte baja, donde las tierras aluviales son bastante productivas, se generaron las condiciones para privatizarlas.

Fue en la época del liberalismo (siglo XIX), –impulsada por el grupo al que pertenecía Benito Juárez–, con las políticas de desamortización y liberación de predios baldíos, cuando las tierras de la parte alta –las que son de clima tropical y semitropical, potencialmente productivas para el café– fueron asignadas a particulares mediante la política que llamaron de deslinde.

Posterior a la revolución mexicana, estos terrenos sólo fueron motivo de algunas disputas intercomunitarias, sin generar conflictos mayores; en el plano cultural, a raíz de la revolución y las políticas de unificación del Estado-nación, en la década de los años 40 del siglo pasado, se implementa la política de castellanización, por lo cual varias comunidades son obligadas a dejar de hablar su lengua originaria. No obstante, las prácticas culturales, como son la sanación chamánica, la herbolaria, y la organización social, no perdieron vigencia; de la misma manera la mirada hacia el espacio vital y las formas de producción de los bienes de subsistencia.

En las tres últimas décadas, a finales del siglo XX e inicios del XXI, con la puesta en práctica de la política socioeconómica de los regímenes neoliberales, la que concibe el territorio como un lugar para explotar, para obtener el máximo de utilidades, aun a costa del desequilibrio ecológico, es cuando viene una nueva arremetida contra la posesión comunal del territorio; con la modificación del Artículo 27 constitucional, el que plantea la posibilidad de convertir en propiedad privada –mediante un proceso jurídico que se concreta en programas como: PROCEDE, PROCECOM, FANAR– (Medina, *et al.*, 2011: 163) a la propiedad ejidal y comunal. Estas políticas del Estado tienen un impacto negativo sobre el territorio de los pueblos originarios.

Este fue el caso del pueblo *in bakuu*, cuyo territorio (3,500 has) ha sido puesto en subasta por parte del gobierno federal –específicamente la Secretaría de Economía en su dependencia Coordinación General de Minería, hoy se encuentra concesionado a una empresa minera– sin el mínimo respeto al

Convenio 169 de la OIT⁴⁶ que el Estado mexicano reconoce. Ello ha llevado a las comunidades a organizarse y plantearse la necesidad de la defensa territorial, mediante una estructura horizontal, con representantes de las distintas comunidades, rompiendo la organización política estatal, es decir, se ha desbordado la estructura política básica que es el municipio, para tornarse en una organización como pueblo.

La información a las comunidades, para poder establecer un mecanismo de defensa, ha sido el medio más recurrente, y hasta el momento se ha logrado detener la intención del gobierno de desplazar territorialmente a las comunidades afectadas.

Para evitar este despojo, principalmente se han realizado:

1. Asambleas de información y consulta.
2. Nombramiento de representantes por parte de las comunidades.
3. Reafirmación de la pertenencia colectiva como pueblo *in bakuu*.
4. Reapropiación de su espacio vital como condición indispensable para la creación y recreación de su cultura.
5. Talleres de identidad.

Una vez que las autoridades locales y sus comunidades verifican la información, se inicia un proceso de autoidentificación, así como se inicia la búsqueda de unidades culturales que nos diferencian con los otros en proximidad pero extraños (Larrosa, 2002), para reafirmar los núcleos identitarios⁴⁷ que favorezcan los vínculos de pertenencia entre las comunidades como pueblo

⁴⁶ Sobre este Convenio, se tiene esta información: Convenio (no. 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Depositario: OIT. Lugar de adopción: Ginebra, Suiza. Fecha de adopción: 27 de junio de 1989. Vinculación de México: 5 de septiembre de 1990. Entrada en vigor: 5 de septiembre de 1991- General. 5 de septiembre de 1991. México. Se publicó en el Diario Oficial de la Federación, el 24 de enero de 1991.

⁴⁷ Se denomina como núcleo identitario a ciertos rasgos culturales de una comunidad, pueblo e incluso nación, que le diferencian socialmente y que le identifican como miembro o integrante de dicha comunidad, son rasgos de distinguibilidad como pueblo o etnia, desde una perspectiva esencializante.

ñ bakuu con una matriz cultural propia. De esta manera, el proceso de inter-subjetivación puesto en marcha en las asambleas comunitarias –con presencia de autoridades de las comunidades circunvecinas–, pretende lograr la conformación de un sujeto colectivo cuyos núcleos de identidad se fortalezcan, permitiendo configurar un horizonte y utopía posible, que a su vez se objetive en acciones colectivas y un día arribar a un mundo donde quepamos todos los mundos imaginados.

D. Comunalidad y educación en Oaxaca: ejercicios y experiencias

El rubro educativo en el estado de Oaxaca, debido a las condiciones propiciadas por la disidencia magisterial que lleva más de tres décadas, por la energía que nutre la rebeldía ante la dominación sindical, así como la actitud de rechazo a la política gubernamental en todos los aspectos de la vida institucional debido que el Estado mexicano asume a pie juntillas los mandatos del capital financiero internacional e impone de manera vertical una educación colonizadora.

Lo anterior, aunado a las políticas de control y contención social derivadas de los tratados internacionales en los que México está suscrito, a partir de considerar al país como una pieza de ajedrez en el plano geopolítico, esto favorece la configuración de un escenario de subalternización cultural; es ahí donde emerge la respuesta de resistencia cultural canalizada por maestros de los pueblos originarios, con propuestas que van de una educación comunitaria, comunal, procesos de análisis intra-intercultural, revitalización lingüística y aún más.

Esta resistencia también plantea retos y desafíos que es necesario superar desde el plano teórico-pedagógico y su derivación metodológica; así, el estado de Oaxaca y su diversidad cultural nutre también a diversos colectivos pedagógicos que se han formado en los distintos niveles y subsistemas educativos, siempre en la idea de generar respuestas que permitan re-conocernos (Aguirre, 2009: 22), re-significarnos, re-valorarnos y re-vitalizarnos ante el avasallamiento de nuestras culturas.

Los principales espacios donde es posible generar propuestas educativas que otean horizontes otros⁴⁸, son lugares donde los pueblos originarios mantienen una matriz cultural que ha resistido los embates de la homogenización, es desde ahí donde han surgido propuestas como los Nidos de Lengua para educación inicial y preescolar; Técnicas Freinet, Educación Popular, en Educación Primaria; en el Nivel Medio Básico están las Secundarias Comunitarias; en Nivel Medio Superior: el Bachillerato Intercultural Comunitario; en los espacios urbanos, también están presentes: Técnicas Freinet, Educación Popular, Educación Libertaria y la Comunalidad, el Método por Proyectos, entre otros; muchos toman nombres diversos, sin embargo, su propuesta está inscrita en tres perspectivas básicas: una Educación Propia o Comunitaria, la Pedagogía Crítica y otra en la perspectiva de la Comunalidad que retoma la crítica social anarquista de los hermanos Flores Magón; es en este territorio de la crítica pedagógica, de la búsqueda de formas otras de educación, en la que se inscribe este acercamiento a los ejercicios pedagógicos y de resistencia cultural que aquí se describen sucintamente.

Escuela Normal Bilingüe Intercultural de Oaxaca (ENBIO)

En el ya largo periodo de dominación cultural y colonización de Abya Yala, los pueblos originarios han vivido experiencias dolorosas donde se han subalternizado sus prácticas culturales en lo material, simbólico y político social.

Un proceso responsable de este deterioro ha sido la educación a través de los dispositivos, agencias y agentes, como el currículum, la escuela y los docentes; este espacio tiene la tarea de la transmisión cultural, construcción y negociación de significados, configuración de representaciones del mundo, así como la gestación de una comunidad imaginada local, regional, estatal o nacional; es

⁴⁸ En este trabajo se construyen algunos enunciados donde hay referencias como: *una sociedad otra, una educación otra, horizontes otros*; esta manera de aludir a la sociedad, educación u otra acción o concepto, hace referencia a que se está en búsqueda de posibilidades distintas a las que la matriz cultural que se sustenta en el poder, el mercado y la propiedad, que se objetiva en el lucro, acumulación y consumo, propala a través de los *mass media*.

el artefacto que permite generar cierto consenso de nación e identidad (como colectivo social) nacional.

Los pueblos originarios de Abya Yala, han sentido la erosión de sus costumbres y tradiciones a consecuencia de prácticas escolares (Baronnet, 2009: 13) distantes de su concepción del mundo; por lo mismo, han dimensionado el potencial que puede contener si se direcciona hacia escenarios que permitan a una comunidad o pueblo, construir sus expectativas, que afianzadas en la escuela como práctica discursiva (Foucault, 1996: 8), se hagan cargo de su historia actual, de lo heredado y que está vivo (Gadamer, 2003: 317) en su vida como comunidad, con su historia auestas en los espacios comunitarios y escolares, que potencie sus prácticas societarias y donde sus prácticas de vida sean creadas, recreadas, actualizadas, resignificadas y revitalizadas para mantener una unidad de sentido como pueblos.

La crítica de los propios educadores indígenas –visibilizada en la Marcha de las Identidades (Rayón, 2004: 33), por intelectuales indígenas, antropólogos e intelectuales diversos, preocupados por la erosión de las prácticas comunales, se convierte en un espacio de denuncia, crítica y también de esperanza–, se ha tornado en la búsqueda y construcción de alternativas que reorienten la educación desde sus concepciones de vida; a través de una alternativa institucional que coadyuve en esta intención (Reyes y Vásquez, 2008: 87).

Sin embargo, a pesar de los discursos en boga en los últimos años, persisten las prácticas hegemónicas y homogenizantes que ocultan la diferencia que han llevado a las culturas de los pueblos originarios a su minorización, incluso su exterminio (Aguirre, 2009: 25); por ejemplo, la educación colonizadora utiliza la lengua originaria como medio para castellanizar (Rebolledo, 1994: 16), ello conlleva a una formación profesional centrada en la enseñanza que privilegia lo nacional por encima de lo local (IEEPO, 1999).

La formación docente de las Escuelas Normales no está acorde con las necesidades educativas del contexto social, éstas se relegan a segundo plano; de ahí la urgencia de una *formación otra*, dado que a pesar del discurso de una educación en y para la diversidad, el trabajo docente no parte de las con-

diciones contextuales de los pueblos y comunidades originarias, se privilegia lo “nacional” en demérito de los conocimientos y cultura propios (IEEPO, 1999: 9).

Históricamente, desde la década de los años 70 del siglo pasado, docentes del medio indígena y los mismos pueblos, han venido reclamando un espacio propio para formar profesionales de la educación que supere la profesionalización⁴⁹, con un currículum específico y con una estructura y procesos organizativos particulares. Una formación docente que aporte instrumentos que en el plano áulico favorezcan el fortalecimiento de la cultura material, simbólica y político-social de los pueblos de Oaxaca (Reyes y Vásquez, 2008: 85), desde una perspectiva de educación propia.

Estas ideas hicieron posible concretar la intención en una institución con una tarea específica en el estado de Oaxaca –donde existen 16 lenguas originarias con una cantidad considerable de variantes cada una y una población numerosa de hablantes–, inaugurada el 29 de septiembre de 1999 (IEEPO; 1999: 1), con una propuesta curricular específica (IEEPO; 1999: 19).

Entre los fundamentos específicos que dieron sustento a la propuesta de Educación Bilingüe Bicultural, además de la jurídica, está la sociocultural, cuyos ejes planteados son: *el territorio, la lengua, la cultura e identidad*, fortalecidos a partir de los contenidos programáticos para un perfil de egreso específico.

Ahí, se plantean como referentes conceptuales y filosóficos los elementos de la *comunalidad*: *el territorio comunal, el poder comunal, el trabajo comunal y el disfrute comunal* (IEEPO, 1999: 31). Al considerar a la Escuela Normal como un dispositivo de transmisión cultural, también se diseñó el currículum en el mismo sentido, como dispositivo de acción pedagógica que a nivel de aula se objetivara en la Educación Básica en las comunidades y pueblos originarios. Las dimensiones de la formación planteadas fueron: social, política, económica y cultural.

⁴⁹ La intención de formar docentes indígenas parte desde la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1951, creando espacios diversos como los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), el Instituto Federal de Capacitación del Magisterio (IFCM), los Centros de Capacitación y Mejoramiento Profesional del Magisterio, pero siempre con la finalidad de la integración de los indígenas. Posteriormente, la Universidad Pedagógica Nacional crea la Licenciatura en Educación Primaria para el Medio Indígena; sin embargo, sólo son proyectos para profesionalizar y no como una formación inicial.

Lo anterior se concretaría en el plan y programas de estudio, mediante las líneas de formación: Pedagógica, Psicológica, Antropológica, Lingüística, Socio-histórica, Organización Escolar, y la Metodología de la Investigación como un recurso para la formación docente, además de talleres y prácticas (IEEPO, 1999: 50).

Sin embargo, la verticalidad institucional, que concibe lo nacional como prioritario, sin tomar en cuenta la diversidad cultural del país, impidió su aplicación; la única opción que el Estado mexicano dejó, fue la aplicación del Plan de Estudios de la LEP-97⁵⁰, y que los espacios de asignatura regional fueran los que le dieran especificidad a la formación en la Escuela Normal Bilingüe Intercultural de Oaxaca (ENBIO); como salida política para evitar el cierre de la opción formativa en ciernes, se adoptó la propuesta reconfigurando el currículum de manera emergente.

Esto confirma que la concepción del país como pluricultural es sólo enunciativa, sin actuar en consecuencia. Ante ello, los docentes de la ENBIO asumen el reto e institucionalizan los talleres de *Diversidad Cultural y Lingüística*, en el I semestre; *Talleres de Desarrollo lingüístico I, II, y III*, en los semestres II, III y IV; y *La Comunalidad y los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas*, en el IV semestre (IEEPO, 1999: 52), como parte de la formación docente inicial.

Más allá de los espacios curriculares, la práctica de los formadores de docentes indígenas plantea la formación docente en un *sentido otro*, en una *intención otra*, que no sea formar en competencias (Reyes y Vásquez, 2008: 90).

En esa tesitura, la formación docente configurada en esta primera etapa de la ENBIO, adquiere un sentido distinto y representa una opción alterna a lo que se plantea en las Escuelas Normales para todo el país. Sin embargo, la política educativa no considera la diversidad como opción, y en 2004 se aplica un nuevo modelo, que es la formación docente intercultural, y con ello se homogeniza la formación docente por enésima ocasión; ante ello, la ENBIO instituye procesos de manera

⁵⁰ El Plan de Estudios de la Licenciatura en Educación Primaria 1997, se implantó como parte del Programa para la Transformación de la Escuelas Normales, el cual sustituyó al Plan de Estudios 1984, el cual instituyó el nivel de licenciatura a los profesionales de Educación Primaria.

interna y transversal (entrevista, 18/10/10), y desde sus posibilidades, recuperan, revitalizan y refuncionalizan la *comunalidad* como parte de la formación docente.

Lo anterior evidencia que las organizaciones sociales, docentes, intelectuales, incluso luchadores sociales que proceden o laboran en comunidades y pueblos originarios, en Oaxaca, retoman el dispositivo⁵¹ moderno escuela –retomando la idea de Foucault– como artefacto para poder crear, recrear, reproducir, difundir y potenciar, las formas comunaliarias presentes en las comunidades y pueblos originarios.

La sociedad organizada se apropia así de los espacios sociales para revitalizar las prácticas comunaliarias; la ENBIO como dispositivo social se vuelve territorio donde la experiencia social tiene sentido histórico-político, el colectivo docente lo asume como una necesidad que le da rostro; la estrategia enunciativa convertida en proceso de subjetivación e intersubjetivación se vuelve acción colectiva; de tal manera que es un espacio de concreción de lo que docentes e intelectuales indígenas, así como otros sectores sociales, plantearon como comunidad imaginada en la *marcha de las identidades*⁵² y en otros momentos.

La Escuela Normal Rural Vanguardia y la búsqueda de la rearticulación de las prácticas comunaliarias desde la Educación Primaria

En agosto de 1997 se inició la implantación del Plan de la LEP-97 en el país, consecuencia de la implantación del Proyecto Educativo en el sexenio 1995-2000, como parte de la política del gobierno federal de Ernesto Zedillo Ponce de León, que a su vez es consecuencia de la llamada Modernización Educativa, con la cual se inició el cambio de los Planes de Estudio de Educación

⁵¹ Para Agambem: "...el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan." (*Sociológica*, año 26, número 73, pp. 249-264: 2011:250)

⁵² "La marcha de las identidades étnicas ha consistido en partir de un tema generador, que significa una actividad cultural sumamente relevante para determinada comunidad o región" (Rayón, 2004:33)

Primaria y Secundaria a partir de la firma del Acuerdo Nacional Para la Modernización Educativa en 1992, donde se instituyen planes y programas de estudio por asignaturas. En los planes de estudio de Educación Básica anteriores, se planteaba el abordaje de los contenidos de aprendizaje por áreas de conocimiento como: Español, Matemáticas, Ciencias Naturales y Ciencias Sociales; en tanto, en la formación docente implantada en 1984 tenía una orientación distinta, en el sentido de formar docentes investigadores y no únicamente operarios de los planes y programas de estudio.

El Plan de Estudios 97 de la LEP, plantea en el cuarto año de la formación docente inicial la realización de prácticas pedagógicas en condiciones reales.

c) Práctica intensiva en condiciones reales de trabajo. Ocupa la mayor parte de los últimos semestres de la formación. En ellos, los estudiantes se hacen cargo de un grupo de educación primaria, con la asesoría continua de un maestro tutor (SEP, 1997: 52).

Este Plan, tiene la fortaleza de acercar a lo/as futuro/as docentes a la cotidianidad de la Escuela Primaria, sin embargo, dada su carencia en cuanto a la formación en teoría pedagógica, puesto que éste sólo contempla dos semestres de temas Selectos de Pedagogía con dos horas/semana/mes, y de acuerdo con la formación por asignaturas, prácticamente las convierte en operario/as de los planes y programas de estudio de Educación Primaria, apoyados en los libros de texto concebidos como portadores de conocimientos, aún más, el proceso pedagógico-didáctico está prescrito en los materiales de apoyo para el docente que la SEP distribuye. Así, se convierte a los docentes en sujetos sujetos a las prescripciones institucionales.

Ya en los lineamientos para el trabajo docente de los semestres 7° y 8°, se plantea en el siguiente tenor:

Durante séptimo y octavo semestres, los futuros profesores enfrentarán el reto de organizar y desarrollar el conjunto de actividades escolares durante periodos que abarcan varias semanas y abordar contenidos de todas las

asignaturas. Por otra parte, dispondrán de mayores posibilidades para conocer a los alumnos y para observar y participar en las demás actividades escolares –ceremonias cívicas, atención a padres de familia, diálogo con algún niño, etcétera– que comúnmente realizan los profesores de educación primaria (SEP, 1997: 53).

El cuarto año de la formación docente inicial se realizará en condiciones reales de la Escuela Primaria, con el acompañamiento de un docente en servicio que sea destacado en su desempeño profesional; esta propuesta se pone en marcha en todas las Escuela Normales del país, con algunas especificidades⁵³ pero no con objeciones de fondo, por tanto, el primer año tutorial se realiza desde el planteamiento oficial.

Lo que deviene es la siguiente situación: durante el desarrollo de las prácticas pedagógicas de formación de las estudiantes que cursan la LEP, éstas, en breve tiempo se apropian con facilidad de las estrategias, técnicas y herramientas pedagógico-didácticas del docente en servicio, donde no siempre se tiene claridad de los sustentos teórico-metodológicos desde donde se plantean – esta fue la experiencia que se tuvo durante el primer año de prácticas intensivas del ciclo escolar 2000-2001–; lo que motivó una certera crítica a la propuesta oficial, de tal manera que en el interior de la Escuela Normal Rural Vanguardia (ENRV⁵⁴), se generara la apertura y construcción de propuestas y posibilidades pedagógicas serias, sustentadas en la teoría y práctica educativa; por la diferencia en las concepciones sobre el papel de la educación en la sociedad: una, desde la perspectiva funcionalista y otra en una mirada

⁵³ En la Escuela Normal Rural Vanguardia ubicada en Tamazulápam del Progreso, Oaxaca, se realiza el ejercicio de proponer las mejores opciones para el año tutorial en el mes de marzo de 2000, en un foro denominado: *El año tutorial, una oportunidad para direccionar la formación docente desde una perspectiva alterna*.

⁵⁴ La Escuela Normal Rural Vanguardia fue fundada en 1925, desde su creación fue concebida para atender a la población de escasos recursos económicos –desde su establecimiento en Tamazulápam del Progreso, Oaxaca, atiende exclusivamente al sexo femenino–, por lo que tiene el servicio de internado para lograr su objetivo.

sociocrítica, pero en el planteamiento base, se recupera la formación docente como la que le imprimiera intencionalidad, por tanto, habría que estar orientada desde la Escuela Normal, específicamente el año tutorial⁵⁵.

A partir del primer acuerdo de la direccionalidad de la formación docente sin homogenizar, se busca coincidir en seis condiciones básicas: 1. Es necesario trascender la formación técnica-operaria del Plan de Estudios de la LEP-97; 2. Las opciones teórico-metodológicas tendrán una orientación globalizadora, para superar la parcelación de la realidad desde el planteamiento de abordaje de los contenidos por asignaturas en la Escuela Primaria; 3. Organizar a los docentes interesados en asesorar a las estudiantes de cuarto grado, por colectivos teórico-metodológicos; 4. La práctica pedagógica intensiva de formación inicial estará sustentada en los referentes: filosófico-epistemológico, sociológico, pedagógico, psicológico, herramientas didácticas y metodología de la investigación; 5. Cada colectivo habrá de generar procesos para superar ciertas carencias, para que la práctica de las estudiantes se oriente de manera coherente tanto en lo teórico, como en lo metodológico; 6. La elección del colectivo por parte de las estudiantes será libre en función de su concepción del hacer docente, previo evento donde se expondrán las opciones por los docentes interesados, en coordinación con la Subdirección Académica y Área de Docencia.⁵⁶

Con el inicio del ciclo Escolar 2001-2002, la ENRV inaugura este proceso tutorial para la formación docente inicial, para lo que se forman dos colectivos, cada uno con una oferta pedagógico-didáctica, así como un planteamiento par-

⁵⁵ Se le denomina así al cuarto año de la formación pedagógica inicial de la LEP, en éste, la futura educadora se hará responsable de un grupo escolar en la escuela primaria, contando con el apoyo del o la titular del mismo, sin embargo, en la práctica implementará una metodología de trabajo que se le propone en la ENRV.

⁵⁶ Las Escuelas Normales, a partir de 1984 se conciben como instituciones de nivel Superior, y su estructura institucional se modifica y adopta el modelo universitario, donde hay tres áreas que coordinan las actividades académicas; Área de Docencia: organiza la distribución de los espacios curriculares a los docentes y organiza las academias de los semestres aunado a otras tareas; Área de Investigación, coordina los proyectos de investigación que los docentes proponen, así como observa los procesos de titulación de los/as estudiantes; el Área de Difusión y Extensión Cultural, tiene la tarea de difundir los eventos artísticos, actividades sociales, académicas de la institución y de vinculación con otras instituciones educativas y civiles.

ticular sobre el proceso generador de las situaciones de aprendizaje⁵⁷; además, una metodología de investigación que le permitiera mirar, indagar, problematizar y sistematizar la experiencia pedagógica del año tutorial. Los colectivos que se formaron en el inicio de esta experiencia fueron: “Método por proyectos” y “Técnicas Freinet”, desde su inicio hubo la claridad de la referencia teórica que daría sustento a la propuesta y su necesaria concreción en los espacios áulicos.

Para quienes nos adherimos al colectivo de “Técnicas Freinet”, en lo filosófico, asumimos el planteamiento de mirar el mundo desde categorías de la perspectiva materialista como: materia y movimiento, posibilidad y realidad, esencia y fenómeno, consciencia; en el plano epistemológico, se considera al humano como constructor de conocimientos mediante un proceso de aproximaciones sucesivas, utilizando herramientas del pensamiento como la observación, la comparación, la inferencia, la deducción, la inducción, inclusive la intuición; así también, la utilización de recursos de la tecnología.

Así, se retoma de la teoría social crítica, las categorías: crítica, praxis, lucha de clases, transformación, ciudadanía, aparatos ideológicos, dominación y relaciones de poder.

En el plano sociológico, se tienen presente los aportes de Gramsci, Bourdieu, Passerón, básicamente.

En teoría pedagógica se retoman los aportes de Ovidio Decroly, María Montessori, Célestin Freinet, Ferriere, Ferrer Guardia y Paulo Freire, entre otros. También se abreva de la crítica pedagógica que aportan: Henry Giroux, Stephen Kemis, Michel Apple, Peter McLaren, entre otros.

En lo psicológico, referente a la construcción de conocimientos, se retoman los planteamientos de Lev Semiónovich Vigotsky, Luria, Leontiev, Jean Piaget, Alberto L. Merani, Henry Wallon, Novack, Gowin, David Ausubel, Jerome Bruner, Atkinson, Lindsay y Howard Gardner, entre otros. En cuanto a la constitución del sujeto en el desarrollo socioafectivo, a Sigmund Freud, Erich Fromm, Erick Erickson.

⁵⁷ Es necesario precisar que no se planteó cerrar las opciones formativas del año tutorial en función de sólo dos colectivos, quedando abierta la opción de integrar otras posibilidades, de acuerdo con las concepciones de los docentes.

En relación con los procesos pedagógico-didácticos, la base fundamental fueron las Técnicas Freinet.

Durante los ciclos escolares: 2001-2002, 2002-2003 y 2003-2004; el colectivo se denominó Colectivo Freinet en virtud de que los dispositivos pedagógicos denominados *Técnicas Freinet* fueron el eje de la práctica pedagógica en el desarrollo de las actividades a “ras de aula”; referente al plano de la observación del contexto escolar y proceso pedagógico, se retomaron los aportes de la etnografía y la investigación-acción; así, se hicieron diarios de campo, registros de clase, guías de observación, guías de entrevista, entrevistas estructuradas y semi estructuradas, se utilizaron recursos de la tecnología como audiocintas, videos.

Ante los resultados que evidenciaron las producciones académicas, principalmente propuestas pedagógico-didácticas, se realizó una revisión del ejercicio pedagógico; y la crítica al propio planteamiento llevó a reconocer que el conocimiento de las comunidades en cuanto a sus actividades económico productivas, sus creaciones artísticas, su concepción de mundo, su manera de entender la relación ser humano-mundo, no cobraba gran relevancia; fue así como se recuperó el aporte de Paulo Freire, tanto en su planteamiento que la lectura y escritura se convierta en una herramienta para leer el mundo, así como el establecimiento de una relación dialógica donde educando, educador y padres de familia son portadores de conocimientos.

Desde la mirada freiriana, la pedagogía que subyace en el planteamiento oficial de: ¿cómo educar?, sólo favorece una visión del mundo, que por su misma práctica convierte el proceso educativo en espacio de dominación; entonces, se requiere de que el educador se transforme de un docente que transmite conocimientos a un docente que propicie un proceso dialógico, en una relación pedagógica horizontal; para ello habrá de partir de las necesidades de aprendizaje de los educandos, sus experiencias, conocimientos y expectativas; se requiere problematizar la realidad contextual de los sujetos, donde los partícipes se reatralimentan en su encuentro, construyen horizontes, se emancipan mutuamente y generan un encuentro esperanzador, donde todos están llamados a “leer el mundo” para transformarlo.

Esta manera de concebir la pedagogía abre posibilidades de acción de los docentes, sin embargo, requiere de su compromiso, pues deben ser críticos de su propio proceso de formación y del que realiza en la cotidianidad escolar; ser un docente dialógico requiere capacidad de reconocer en sí mismo esas formas de dominación que ha introyectado y dificultan actuar con humildad ante los otros, negándose a sí mismo la posibilidad de aprender y humanizarse; lo anterior llevó a replantear la intención formativa del colectivo pedagógico, tornándolo en Pedagogía Popular.

La propuesta de trabajo del colectivo de Pedagogía Popular en la ENRV, había tenido dos experiencias que, desde la reflexión que se pudo realizar hasta el inicio del ciclo escolar 2005-2006, llevaría a considerarla como una alternativa no hegemónica ni homogenizante en la configuración de los sujetos; sin embargo, la situación político social que vivió la sociedad oaxaqueña en 2006, las formas de organización social que sirvieron para resistir la agresión de los dispositivos de poder del Estado y de la clase hegemónica, llevaron a repensar nuestro trabajo como formadores de docentes.

En las distintas formas de resistencia que emergieron en los momentos más álgidos del conflicto del 2006, obligaron a mirar los dispositivos sociales que se ponían en marcha y lograr superar las distintas situaciones y contingencias que vivió la sociedad oaxaqueña; en un análisis de las experiencias, se identifican algunas prácticas sociales que son particulares de los pueblos de Abya Yala, formas de organización social que los antropólogos oaxaqueños nombraron como *comunalidad*; surge entonces el cuestionamiento del por qué aun aplicando técnicas, herramientas teóricas, dispositivos pedagógicos, había siempre algo que muchas veces se confrontaba con las formas de vida comunitarias y que en cierta forma incidía en la práctica docente.

El ejercicio crítico de la formación docente por la que pugnábamos, nos llevó como equipo pedagógico a diseñar una propuesta de acción que recuperara las formas de convivencia y organización comunitaria de los pueblos originarios de Abya Yala, y que han permitido su sobrevivencia como culturas y civilización negadas; esto último, con el fin de desarrollar una labor en un

sentido de compromiso social con las comunidades que abrieron sus puertas para poner en marcha la concepción de educación ya referida.

Es precisamente ahí donde la *comunalidad* cobra relevancia, al tratar de retomarla como una forma de trabajo pedagógico, favorecer los procesos de fortalecimiento de la pertenencia y potenciar el desarrollo de las habilidades intelectuales, herramientas del pensamiento y/o inteligencias, congruentes con la matriz civilizatoria de Abya Yala de la que son portadores los sujetos partícipes en este proceso.

Fue así como las mujeres y hombres de las comunidades educativas de las Escuelas Primarias: “Héroes de Chapultepec”, de San Antonino Castillo Velasco, Ocotlán, y “Benito Juárez”, de San Sebastián de la Flores, ETLA, Oaxaca, en el ciclo escolar 2007-2008, se involucraron en un proceso pedagógico que generó la necesidad de profundizar más sobre la *comunalidad* y su importancia en el proceso educativo en los distintos espacios educativos en el estado de Oaxaca.

Retomar la *comunalidad* como forma de organización comunitaria y práctica de vida, no sólo implica reconocer la existencia de una perspectiva del mundo diferente a la matriz civilizatoria indoeuropea fincada en el lucro, la acumulación y el consumo; sino que requiere incorporar esos conocimientos y saberes sujetos (Foucault, 1996: 17) o subalternizados, sus prácticas sociales y simbólicas, y la cultura material, a los procesos didácticos a nivel de aula. Ese fue el desafío y la expectativa que representó este proyecto pedagógico.

La puesta en marcha del ejercicio tomó como tema generador el maíz –cada experiencia tuvo distintos puntos de partida–, que problematizándolo, posibilitó abordar distintos aspectos de esta planta que es: “carne, hueso y sangre de los pueblos del antiguo Anáhuac”; así, se abordó como ser biológico en su anatomía, en los nutrientes que necesita obtener del suelo, su ciclo de vida; como alimento se reconoció su importancia en la constitución de las comunidades, como base alimenticia, herencia cultural, la gastronomía que se deriva de sus múltiples aplicaciones en los distintos espacios geográficos del estado de Oaxaca; su diversidad en variedades de acuerdo con las condiciones climáticas y geográficas; de ahí se derivaron temáticas de Historia, Geografía, Ciencias Naturales, Educación Artística, Español, Matemáticas y más.

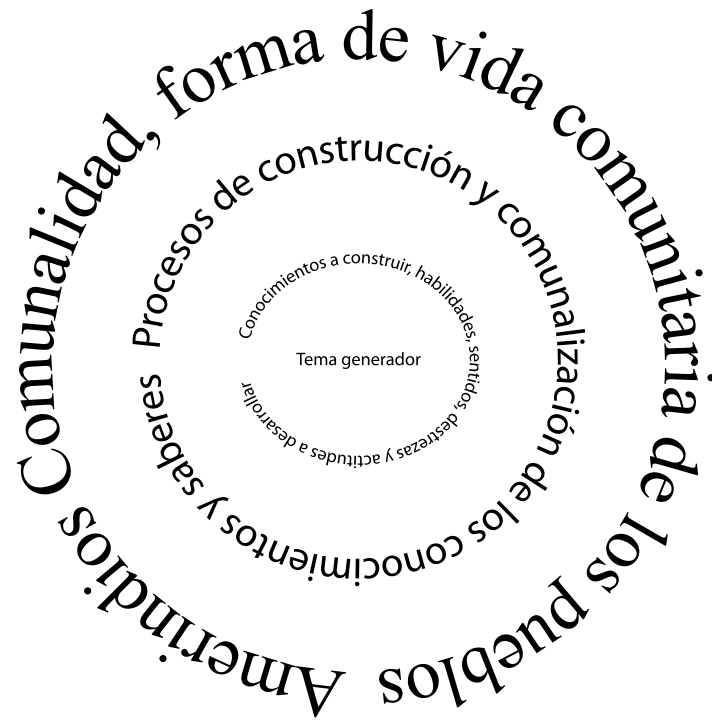
Los dispositivos comunitarios fueron: la *Asamblea de padres* de familia, que proporcionó temas generadores; las *Asambleas de grupo*, que eligieron el tema –“El Nicuatole”, en el caso de la escuela Niños Héroes; “La flor del ejido”, en San Sebastián de las Flores–, detonaron el proceso; la organización del trabajo por cuadrillas o equipos, como se realiza el *Trabajo Comunal* comunitario, esto, para indagar sobre las diversas temáticas que se derivaron; reconocimiento del *Espacio Vital-Territorio*, propio de la comunidad y el cultivo de variedades de maíz en función de las condiciones climáticas, humedad y fertilidad del suelo; planeación de la fecha de socialización de los hallazgos a nivel de aula y, finalmente, la planeación de la celebración o *Fiesta escolar comunal*, para celebrar lo investigado en la comunidad, en donde los docentes, una comisión de padres de familia y de estudiantes, tenían la responsabilidad de la observación del proceso, a manera de un servicio comunitario que estuviera pendiente de los obstáculos que se presentaran y buscar la forma de superarlos.

La puesta en marcha, concreción y cierre del proceso fue aleccionadora; los padres se involucraron en las tareas de indagación, se comunicaron con sus coetáneos, se reencontraron como sujetos; se re-conoció el conocimiento de los ancianos, se revaloró la importancia del espacio vital; los niños tuvieron el acompañamiento de sus padres y otros adultos; hubo un aprendizaje de docentes, estudiantes y padres de familia.

En el cierre que fue la *Fiesta escolar comunal*, donde hubo intercambio con toda la comunidad escolar: la gastronomía derivada del maíz a floró y se compartieron productos; la autoridad de la comunidad se involucró en la celebración; estudiantes, padres de familia y docentes, evaluaron el proceso, se identificaron limitaciones. En referencia a la propuesta de abordaje de los temas, la valoración de los sujetos que intervinieron en el proceso fue de aceptación y alegría por retomar formas de trabajo que se consideraban no importantes ni necesarias en el proceso educativo.

Este ejercicio pedagógico-didáctico permitió reconocer que las prácticas de organización social que tienen las comunidades con una herencia cultural de Abya Yala, pueden ser una forma de trabajo críticamente aplicada y

contextuada, con resultados interesantes e incluso desafiantes, que posibiliten revalorar y repensar los dispositivos de las prácticas sociales comunalaritarias.



El esquema que se presenta, fue la construcción que se realizó para poder asumir el reto de construir una pedagogía de la comunalidad.

La experiencia scintamente descrita llevó al colectivo pedagógico a preguntarse: ¿cómo podemos retomar esta experiencia desde una perspectiva pedagógica?; pedagógicamente: ¿los dispositivos sociales comunalaritarios pueden ser potenciadores del proceso de aprendizaje?; más allá de su aplicación como dispositivo pedagógico-didáctico, ¿qué nos pueden aportar los dispositivos comunalaritarios a la pedagogía como ciencia social?; aún más: ¿podremos sustentar una propuesta educativa que emerja desde la comunalidad?; éstos son los primeros desafíos que se plantearon como reto en del ejercicio investigativo en este Doctorado en Educación para construir la tesis doctoral.

Ya inmerso en la posibilidad de sentipensar⁵⁸ (Ortiz, 2006: 81), re-conocer y re-significar la comunalidad pedagógicamente, como sujeto social perteneciente al pueblo *in bakuu*; ante la situación particular que se vive en las comunidades que son potencialmente afectadas por la implantación de un proyecto de explotación minera; trascendiendo el rechazo simple y llano a su ejecución, ¿cómo evitar la destrucción de las comunidades y los diversos nichos ecológicos ahí presentes?; educativamente, ¿cómo incidir en la formación de los sujetos superando la práctica colonizante que se realiza a partir de la aplicación de un Plan y Programas de Estudio de Educación Básica homogenizante que hegemoniza sólo una perspectiva de mundo?, ¿cómo generar desde la experiencia y dispositivos sociales propios de la herencia de Abya Yala que se concreten en una propuesta educativa a partir del diálogo de saberes que no subalternice los conocimientos milenarios generados en el trayecto histórico político de larga duración del pueblo *in bakuu*?, ¿cómo revalorarnos como pueblo cuando la educación que propone el Estado es para dejar de ser nosotros mismos y asumirnos como objetos de atención y no sujetos de nuestra propia historia? Estas interrogantes y otras, nos llevan a considerar que sólo una formación desde la infancia que parta del reconocimiento de nuestra herencia cultural como matriz civilizatoria, nos pueden clarificar por dónde caminar en estos momentos de crisis civilizatoria en los que la humanidad se encuentra y, modestamente, contribuir a la búsqueda de *camino otros*, que nos ayuden a mantenernos en la terca esperanza que nos dice que aún hay posibilidades de construir un mundo donde quepan muchos mundos.

⁵⁸ Desde la perspectiva occidental, sentir y pensar están separados, son cualidades humanas distintas, no es así como se concibe en varios pueblos originarios de Abya Yala, en el caso del pueblo *in bakuu*, hay expresiones que aluden a la relación entre palabra-pensamiento y acción, lo que indefectiblemente nos lleva a decir que hay un sentipensar en las acciones humanas. Aquí se propone volver hacia esta perspectiva.

IDENTIDAD/PERTENENCIA, COMUNIDAD Y COMUNALIDAD ENTRE LOS IÑ BAKUU DE SAN SEBASTIÁN TLACOLULA, TEPEUXILA, CUICATLÁN, OAXACA

1. LA IDENTIDAD/PERTENENCIA IÑ BAKUU

Una sociedad humana que se considera como unidad colectiva surge y se desarrolla desde un imaginario socialmente compartido como comunidad imaginada, construye su identidad a partir de ciertas condiciones espacio-temporales, relacionales e históricas; es decir, su identidad/pertenencia la construye a partir de ciertas experiencias que le han sido significativas o relevantes, inclusive aquellas que han sido traumáticas.

La identidad/pertenencia colectiva se erige ante la emergencia de otras formas de ser-estar en el mundo que representan otras sociedades, si se afirma que la identidad se configura ante una *experiencia otra*, es porque es considerada como una opción, como una posibilidad o como una necesidad ante la contingencia, por tanto, no hay identidades fijas, inamovibles, inscritas y plasmadas de una vez y para siempre.

Cuando algunos rasgos, prácticas e imágenes del mundo que circulan validando la vigencia de una perspectiva que otorga identidad ya no son apropiadas por la sociedad, a pesar de que los dispositivos, artefactos y productos culturales que le pretenden hacer pensar que son parte del presente; una contingencia⁵⁹ es suficiente para alterar la configuración de mundo creada y

⁵⁹ Como dice Arendt: El más mínimo incidente puede destruir unas costumbres y una moralidad que ya no tienen fundamento en la legalidad; cualquier contingencia puede amenazar una sociedad que ya no está sostenida por sus ciudadanos. Hannah Arendt. *De la historia a la acción*. P. 37.

recreada, la que se torna obsoleta, incluso retardataria; es cuando la sociedad reordena la temporalidad, plantea y vislumbra perspectivas, interviene para que el momento coyuntural que esa sociedad vive tenga direccionalidad, es decir, es el momento de irrupción de lo aún no dado⁶⁰, de lo que estaba latente en forma embrionaria, es decir, de lo posible.

En una sociedad dada histórica y políticamente, se comparten ciertas prácticas culturales que le dan unidad de sentido y perfil a la pertenencia de sus integrantes, si estos se truecan en algo que obstaculiza, limita, ata y sujeta, o se pervierten, la sociedad entra en crisis; las características, manifestaciones culturales y perspectivas de mundo que representaban una imagen ideal de la sociedad, estas se transmutan para tornarse en otra posible.

Cuando existe la capacidad de crítica, los procesos de transformación llevan una trayectoria gradual, procesual; sin embargo, generalmente esto no es así, más bien, son momentos de ruptura, de momentos coyunturales que se direccionan por sentidos aún no transitados, puesto que los factores incidentes son diversos; ahí es donde surge el *alter ego* de la propia sociedad, lo *aún no dado* que ahora tiene la posibilidad de ser.

Sin embargo, en la historia de las sociedades, los procesos sociales que implican cambios de fondo, de intenciones, de horizontes, no son producto de situaciones, condiciones y relaciones que se desarrollan en un ambiente terso; comúnmente se deben a las asimetrías sociales, confrontaciones, conflictos de poder, iniquidades, entre otros, los que llevan a las distintas sociedades a la búsqueda de otras esperanzas, sueños, utopías...

En la construcción y búsqueda de imaginarios, para alcanzarlos y concretarlos, en el trayecto se van quedando expectativas truncadas, posibilidades negadas; generalmente los intereses y el poder se sobreponen a las necesidades colectivas para imponer sus propios horizontes, de ahí que dar cuenta de ello puede darnos la oportunidad de hurgar tanto en el pasado como en el presente,

⁶⁰ No se trata (...) de empezar desde cero cada vez, de que cada nueva generación haga tabla rasa del pasado, ni de nada parecido. Se trata, más bien, de orientar nuestra acción histórica en la dirección adecuada para que cada generación desarrolle la posibilidad que trae consigo. Hannah Arendt. *Op. cit.* P. 24.

de las opciones no asumidas, de los sedimentos que están ahí y que pueden in-surgir, y por lo tanto, están latentes y bajo ciertos momentos coyunturales pueden representar opciones.

Ese proceso de mirar un cuerpo social en su historicidad, permite entenderlo, tanto en su estado actual lo mismo que como en su potencialidad; permite identificar los eventos, sucesos y prácticas sociales que lo configuraron, es decir, comprenderlo en su historicidad.

La historicidad no se refiere al datar en cuanto a fechas, sucesos, causas y consecuencias, sino en comprender cómo algunos factores inciden, cómo hicieron posible la configuración de un presente, cómo se dio el rostro al presente, de tal manera que se pueda tomar otros senderos, otras rutas, o en su caso, abrir nuevas posibilidades de ser/estar como colectivo social. La historicidad de toda sociedad es entonces, la búsqueda en su historia como sociedad, de los hilos y las tramas que se tejieron para arribar a un momento que puede ser el presente u otro tiempo; eso nos aporta elementos para valorar la capacidad de transformación que subyace en determinado momento histórico-social.

A. Identidad/pertenencia, historia y territorio

Para el pueblo *iñ baku*, el espacio es intensidad, actividad fluyente, constante, pero de otras energías, las que vigilan el equilibrio de todo lo que ahí se produce, vive, circula y también de quienes ahí transitan; entonces genera vínculos con quien reconoce esas *presencias otras*, también el ser humano pertenece a la tierra; es así como el espacio se apropia del sujeto como este de él, esta concepción es una forma de hacer territorialidad. Ésta es la mirada *iñ bakuu*, sobre su espacio vital:

- *¿Taka illnáad ñáá na chíi betell?* (¿Cómo se mira el lugar donde estamos?)
- *Chekuu llúu* (Nuestra madre).
- *¿Qué significado tiene para la gente el que haya un lugar sagrado?*
- *Míi knée am Íbuu rá.* (Ahí está el cuidador, el guardián).
- *¿De ill dūi sáa Íbuu míi?* (¿Y cuál es la función del cuidador?) *Iñd'ichiis*

n'dukuéé ñáa. Be ntiñuu chíi t'ees, ut chíi úu kakar llúu níi tées. Aah illnd'i-chi saa na chíi illdílúu, n'tiñúu chíi illdillúu, maníi ndakka kúubii, man ii n'dakaa kúitaa de chíi. Chiii ndakaa kuetnée s'úu ñeedii, maníi kúit'aa b'ii ñéé llúu, nguínées s'úu, díi' saa chíi kuéé kubii, nguínées s'úu. (Él observa todas nuestras comunidades. Si le pedimos por nuestro trabajo, nos aporta. Nos observa en lo que hacemos, en nuestro trabajo, para que crezca y se desarrolle y haya buena producción, también para que vivamos en armonía entre humanos; nos ayuda para que llueva y la milpa dé buena cosecha) (Entrevista 13/02/13).

Cuando se hace territorialidad existe identificación, proximidad y encuentro; el *ñ bakuu* se identifica con su espacio proveedor, por eso se apropia de él, lo cuida. A, así lo mira José Luna⁶¹:

Ñé'e ndii nii, ¿de ñáá? (Para usted, ¿qué es la tierra?).

Nuestro territorio es un lugar para trabajar, para vivir en él, la madre tierra es eso, porque de ahí nos vivimos, de ahí nos buscamos la vida, nos da todo para vivir, la utilizamos para sembrar, para tener nuestros animalitos... La respetamos porque de ahí nacimos, de ahí comemos, (...) tenemos todo, es nuestra madre y a ella nos debemos.

¿T'aka "guitan u illdín cdaduu ña ñé'en? ¿Cómo cuidan su territorio?)

Todo lo que es recurso natural, pues para eso estamos nombrados [habla en calidad de Comisariado de Bienes Comunales], para vigilar, para ver, para cuidar, tanto plantas medicinales, árboles, encinos, pinos y toda clase de hierbas, tanto medicinales como el pino; lo estamos cuidando y defendiendo.

Ul chíi k'ta'a ñáa t'uum ¿de illdín? (¿Y si se incendia?)

Toda la comunidad lo cuida, todos los comuneros y los que ya pueden trabajar, todos los que ahí viven. Se reforesta el monte. Cuidar todo lo que son recursos naturales, es obligación de los ciudadanos y los comuneros pues... No es nada más

⁶¹ José Luna, es el presidente del Comisariado de Bienes Comunales de San Andrés Pápalo.

estar en la comunidad, sino hay que cuidar todo lo que está en el territorio. (...) Antes, para iniciar un trabajo, la familia iba a comer en el barbecho, se le pedía al *Ibii* (cuidador, dueño, vigilante) que nos ayudara a producir, pero se le daba un mezcalito o aguardiente, algo de beber, ahora pocos lo hacen, ya se está perdiendo (Entrevista, 13/02/13).

Como puede comprenderse, ambas personas de una comunidad *ñ bakuu*, en este caso de San Andrés Pápalo, coinciden en su forma de mirar su espacio vital: a éste se le pide que sea benévolo, y la comunidad le devuelve de manera recíproca algo de la energía que ésta le dio en el ciclo productivo, en su estancia en ese sitio. Pero no es lo objetual y tangible lo que interesa, más bien, lo importante es la muestra del vínculo a partir de los actos de devolución, de respeto a los ritmos de recuperación y reabastecimiento de energía de la tierra. El apego, el vínculo, se establece y fortalece cíclica y constantemente cuando inicia el trabajo o al inicio de cada jornada, eso permite una relación de pertenencia.

Como consecuencia de ese vínculo entre territorio y sujetos, las relaciones humanas hallan espacio de diálogo, de encuentro, del tejido de ideas, de la urdimbre de sueños y esperanzas; es posible entonces, darle cuerpo al grupo de individuos, se pueden tender los hilos que darán forma al entramado social, se tejen redes de parentesco, de amistad; se hace necesario el *otro de nosotros* en las necesidades colectivas, en los trabajos colectivos, entonces hay posibilidad de que haya comunidad. Cuando hay un tejido social, una confluencia de intereses, una interdependencia y se le reconoce en su dimensión, puede afirmarse que hay identidad de intereses; así entonces, son las condiciones sociales de existencia las que posibilitan la conformación de un sujeto colectivo que comparte experiencias, memorias, historia, imaginarios.

La comunidad como organismo, se constituye, se construye, forma tejidos como un rizoma, tiene un flujo de comunicación orgánico, sus vasos comunicantes y sus interacciones son capaces de articularse. La comunidad se vuelve cuerpo, reacciona ante las circunstancias; enfrenta la alegría, el dolor, la adversidad y construye horizontes, sus experiencias colectivas son

acontecimientos que fortalecen el vínculo intracomunitario; así, en cada acto y oportunidad de interacción, representa la posibilidad de un encuentro, de diálogo, de discusión y propuesta de qué hacer. Lo vivido en común, de lo cotidiano, de las contingencias, de los sueños colectivos comunalizados, son las hebras que le dan color y nutren la vida comunalitaria; ese entramado con sus acciones es el que convoca al intercambio de saberes, de conocimientos, a la vivencia de experiencias colectivas; a la integración, el compartir la fiesta para propiciar espacios que permiten configurar sentidos de *ser al estar* juntos. De esos ingredientes se conforma y configura el sentido de pertenencia comunitaria y comunalitaria.

Cuando *el iñ bakuu* nace, es inscrito por sus padres al espacio, nace con la carga, historia e imagen de éstos; el entorno lo adscribe a éste u otros colectivos en los que es incorporado por imposición o decisión personal; sin embargo, cuando ya tiene noción y sentido de pertenencia, se autoadscribe, se inserta en la dinámica colectiva, se integra e incorpora; la identidad le permite un sentido de ser y estar con sus iguales e interactuando con unos otros, pero ya identificado. Así lo mira Francisco Maldonado:

¿De dónde es?

S'a Iñdeke. Mía chin ñáa n'uu, mii ch'itáa. (Soy una persona de San Andrés Pápalo, ahí nací, crecí) (...) Porque de ahí son los padres, ahí nacimos, ahí crecimos, (...) y posiblemente allá nos vamos acabar...

¿Por qué dicen que son cuicatecos?

Porque estamos reconocidos con nuestra lengua, hablamos la lengua, las costumbres, por ejemplo: fiestas y... una forma de trabajar la tierra, sembrar maíz, frijol, árboles frutales, cuidar nuestros animalitos para el trabajo... (Entrevista 13/02/13).

Cuando se crea o hace territorio, como comunidad y/o cultura con prácticas específicas que los definen y diferencian, ocupan los espacios, les asignan nombre, les atribuyen funciones, cualidades; todo su espacio tiene una función, una característica; por lo tanto, hay una forma de interacción.

Entonces, cada comunidad o cultura, se apropia del territorio, en el caso de pueblos con matriz cultural de Abya Yala, éstos generan relaciones de *poder muy otro* que surge del consenso, (es lo que se observó en las distintas asambleas presenciadas y lo que se aborda en el apartado 3 de este capítulo, que es el poder que coordina, designa y crea los espacios, y genera condiciones de interacción particulares y específicas, de tal manera que se pueda dar generar la relación entre sujetos y entre sujeto y su espacio; se construye y configura una cultura, un sentido y forma de estar ahí, de tal modo que sujeto y espacio tengan unidad de sentido y generen sentido de pertenencia.

Ubicación geográfica

La región *iñ bakuu* se encuentra en el norte del estado de Oaxaca y abarca el distrito de Cuicatlán, aquí, arbitrariamente se enmarcó en una poligonal rectangular, cuyas coordenadas aproximadas son: en el noroeste: 18° Lat. Norte; 18° 36' Lat. Norte en el noreste; en el sur-suroeste, 97° 3' Long. Oeste, al este, 97° 26' Long. Oeste.

La orografía territorial se puede describir a partir de las siguientes características: cuenta con dos partes bajas denominadas cañadas: la Cañada Chica y la Cañada propiamente dicha. La Cañada Chica es una planicie reducida situada en a una altura aproximada de 650 a 700 msnm, irrigada por el Río de las Vueltas que se origina en las faldas de la Sierra Monte Flor, que colinda con el Valle de Oaxaca. Políticamente está adscrita, se adscribe al distrito de ETLA, Oaxaca. La Cañada⁶², es prácticamente un cañón, cuya altura msnm fluctúa entre 500 y 600 msnm, está formada por tierras aluviales irrigada por el Río Grande, que se origina tanto en las montañas de la misma región o Sierra Cuicateca, como de la Sierra Norte de Oaxaca –en la cordillera que se denomina Sierra Juárez, perteneciente al distrito de Ixtlán–; ambas cañadas, tienen un clima subtropical. El Río de las Vueltas, ya en La Cañada, se une al Río Grande, éste circula fluye hacia el norte a lo largo del cañón, y se une con el Río Salado, que fluye hacia al sur desde la Mixteca y el Valle de Tehuacán, aumentando así su caudal a la altura donde se ubica el pueblo de Quiotepec.

⁶² En adelante, al enunciar La Cañada, se hará en referencia a la parte baja que está irrigada por el Río Grande. (*Lluduu ñⁿguáa, na chíⁿ nguíⁿuu Llik Chete*).

El Río Grande unido al Salado fluye en medio de un desfiladero espectacular, dividiendo la Sierra Cuicateca con la Sierra Mazateca, ambas pertenecientes a la Sierra Madre Oriental; finalmente, el Río Grande, en su trayecto forma el Río Papaloapan, el cual vierte sus aguas en el Golfo de México. Gracias a las condiciones geográficas y climáticas que se generan, muy similares a las tierras tropicales, se pueden encontrar plantas propias de estos climas.

El otro componente geográfico del territorio de los *ĩn bakuu*, es la parte montañosa, que tiene una elevación a orillas del Río Grande y que llegan a tener una altura (no comprobada) de 3,780 msnm (Gómez, 1998: 61), entre las elevaciones más importantes están: el Volcán Prieto, el Cerro Pelón y el Cerro Amarillo⁶³. Por las conformaciones orográficas del territorio, así como por la afluencia e influencia de los vientos húmedos provenientes del Golfo de México, esta parte del territorio *ĩn bakuu*, tiene una diversidad de microclimas que le hacen una zona bastante rica en biodiversidad.

Vegetación del Llik^Nguáa-Cerro Amarillo⁶⁴



⁶³ En lengua *dbakuu* se nombra: *Llik^Nguáa*, –que viene de los vocablos *lliku*: montaña-cerro y *guáa*: amarillo, al nombrar el lugar hay una contracción y queda como *Llik^Nguáa*–; en castellano se traduce como: el Cerro Amarillo; esta elevación, al recibir una afluencia de los vientos húmedos que vienen del Golfo y el aire caliente que sube de La Cañada, es un nicho ecológico con una biodiversidad única; los árboles están cubiertos en el tallo de una planta epífita (musgo) de color verde amarillo a lo que debe su nombre.

⁶⁴ En la imagen fotográfica que se presenta, es evidente la biodiversidad del paraje llamado *Llik^Nguáa* (Cerro Amarillo), el cual recibe la brisa del Golfo de México y los aires cálidos de La Cañada.

Es en este espacio físico-territorial, expuesto en un apretado resumen descriptivo, donde se ubica el territorio *ĩn bakuu*.

En cuanto a las vías de comunicación, actualmente, la carretera federal número 131, que va de Telixtlahuaca, Oaxaca a Tehuacán, Puebla, cruza el territorio *ĩn bakuu* de sur a norte por La Cañada y lo comunica con todo el país; desde fines del siglo XIX hasta la década de los 90 del siglo XX, el ferrocarril que transitaba de México a Oaxaca, vía Tehuacán y Puebla, era el medio de comunicación por excelencia.

Distrito de Cuicatlán en el mapa de Oaxaca (OEIDRUS. SAGARPA, 2004-2010)



El territorio proveedor, su sentido y significado

Como se ha referido, el territorio de los *ĩn bakuu* está integrado por una parte baja: *Luuduⁿguáa*⁶⁵ (La Cañada) y la parte alta, conformada por las montañas que se desplantan del Río Grande (*Llik Chete*⁶⁶), afluente del Río

⁶⁵ *Lluduu Nguáa*, en lengua *dbakuu*, es un nombre que se compone de tres vocablos: *lludúu*-llano o lugar plano, y *nguáa* es una contracción de *ñaa*-tierra y *nguáa*-colorada o roja; lo que nos dice que *Luduu Nguáa* o La Cañada es el llano colorado o el llano de tierra colorada.

⁶⁶ Escritura de la palabra grande, donde se retoma el grafema ε, se propone para el diptongo *ue* que es común en las expresiones en lengua *dbakuu*; es propuesto en: *Nduudu N'sai Yenè Ndyuus*: *yenè* Cuicateco *yenè* Tepeuxila = El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo – Bible. (ILV, 1974: 4).

Papaloapan; debido a sus características climáticas, las fuerzas de la naturaleza se muestran en toda su potencialidad en las distintas épocas del año; en el periodo de calor, en la parte baja *Luudu n'gua'a* (La Cañada), por su forma característica de cañón y sus 550-600 msnm, la temperatura el calor llega a ser inclemente; con una temperatura media anual de 30°C a 47.2°C (SAGARPA, 2005), su vegetación es peculiar y ha sido motivo de diversos estudios (Avenidaño, 2007: 13). En la época de lluvias, por su vegetación exuberante en la montaña, éstas son torrenciales y en ocasiones han durado más de 15 días ininterrumpidamente, de lo que hay evidencias en registros climatológicos, lo que trae como consecuencia el crecimiento impresionante del caudal del Río Grande.

Debido a esta orografía y variedad de microclimas, sus características son singulares, de tal forma que una parte de este territorio se ha declarado Zona de Reserva de la Biósfera⁶⁷; otra más, santuario de la guacamaya verde (en terrenos como en el territorio de El Chilar y Cacalotepec⁶⁸).

En la parte alta, los bosques mesófilos, ricos en biodiversidad –reserva ecológica de Teponaxtla (Leyva, 2008)–, son imponentes; algunos pueden considerarse únicos con plantas endémicas de la zona o casi endémicas, como la *Monotropa hypopitys*⁶⁹ que aparece en la imagen fotográfica siguiente, y de acuerdo a mi indagación en páginas electrónicas, éste es el único lugar del planeta donde existe esta especie.

⁶⁷ El Decreto por el que se declara área natural protegida, con el carácter de reserva de la biósfera, la región denominada Tehuacán-Cuicatlán, ubicada en los estados de Oaxaca y Puebla, se publicó el 18 de septiembre de 1998, siendo presidente de los Estados Unidos Mexicanos, Ernesto Zedillo Ponce de León.

⁶⁸ La comunidad de Santiago Dominguillo, Cuicatlán, Oaxaca, se ubica en La Cañada y la de Guadalupe Cacalotepec, Reyes Pápalo, en la Sierra Cuicateca.

⁶⁹ La *Monotropa hypopitys* no es común, la información sobre esta especie sólo aparece en revistas especializadas, con notas muy breves, http://calphotos.berkeley.edu/cgi-bin/img_query?where-taxon=Monotropa+hypopitys&where-anno=1. (Consulta, 11/02/12).

Monotropa hypopitys en Llik Ngúáa

70



Así también, se pueden encontrar ejemplares de especies quizá comunes en distintas geografías del país y en Abya Yala por las condiciones climáticas, no obstante, en el territorio *in bakuu*, pueden localizarse ejemplares de dimensiones impresionantes, como la del cactus de la especie *Pachycereus weberi* (Aguilar y García, 2004), que aparece en la imagen fotográfica siguiente y que se reproduce abundantemente en la parte cálida de la comunidad de San Juan Tepeuxila-*Kuu Kaa*".

⁷⁰ Fotografía tomada en el terreno de Tepeuxila conocido como Tierra Caliente, en el paraje conocido como *ket núu*, traducido como "el noveno".

Cardón pentacentenario en Ñáa Ínúú



Dada esta biodiversidad, propiciada por las condiciones geográficas y de relieve u orográficas, en la búsqueda de la subsistencia cotidiana, les permitió a quienes vivieron y viven en las partes altas, donde la precipitación pluvial es más abundante y regular, desarrollar una agricultura de subsistencia; sin embargo, en la parte baja, por las condiciones climáticas de calor abrasador, este clima cálido los orilló a buscar y generar formas de aprovechamiento del agua, el hecho de tener una fuente de agua constante y fluyente, favoreció el desarrollo de plantas, entre éstas el maíz, y formas de cultivo que para aprovechar los recursos, esto desarrolló un apego (Robles, 2004: 150) al *Llikuu Chεεε* (Río Grande), a manera de un ser benefactor (Robles, 2004: 150), y por lo mismo la construcción de la imagen del río tiene un sentido particular.

En función de las características escuetamente expuestas, las que nos remiten a situarnos en el contexto de vida de los *in'bakuu* e incursionar por su territorio, es evidente lo imponente de las montañas y sus riscos, la circulación del viento a una altura de 550 a 3,000 msnm en distancias muy cortas, la claridad nocturna en las épocas de estiaje; lo que hace posible la diversidad climática y gran variedad de nichos ecológicos impresionantes, lo que ha sido determinante para la vinculación con la madre tierra y el cosmos en una rela-

ción de respeto por parte de los *in'bakuu*. Así, en su mirada e interacción con su espacio de vida, percibieron sus cualidades, energías, las *sentipensaron*⁷¹, le hallaron vida, sentido y significado en la forma de relacionarse. Como lo refiere Matadamas...

Para los pueblos de la región, según su visión del mundo, la importancia de los ríos y montañas es definitiva. Son los seres superiores de donde surgieron las personas y por tanto las normas de coexistencia entre ambos. Son elementos que manifiestan una decisiva presencia de su cultura intangible, los cerros son los grandes señores donde viven los humanos. (Matadamas, 2004: 149).

El lugar donde vive el pueblo *in'bakuu*, nuestro territorio (*Ñáa ñe'ell*), desde nuestra cosmogonía según la concibe Abbagnano (2004: 239), fue generado por energías y entes que lo comparten con nosotros; son sus dueños, sus cuidadores, sus guardianes; los habitantes sólo recibimos los que se nos puede dar en virtud de su potencialidad; en ese sentido, el territorio de los pueblos originarios no es una mera extensión espacio-territorial, objeto de uso para cultivar u obtener los productos necesarios para la subsistencia; o como se mira en otras culturas no originarias: *como un lugar para explotar*; sino espacios con vida, energías y espíritus ahí vivientes y presentes; de ahí que en sus montes, bosques, montañas, planicies, tierras de cultivo, farallones, ojos o manantiales de agua, arroyos, ríos, el agua que fluye, tienen vida, su *sino*⁷²; así, hay la necesidad de compartir con ellos, actuar en reciprocidad con la madre tierra (Matadamas, 2004: 154).

⁷¹ Derivación del concepto *sentipensar* que acuña Ortiz Castro, planteado con anterioridad.

⁷² En el texto, el concepto *sino*, hace referencia a que la presencia de un objeto cultural, lugar sagrado; el agua viva, evoca la existencia de una energía que en ocasiones fluye, otras, habrá que posibilitar su afluencia, es decir, hay energía inmanente que se requiere considerar antes de actuar.

Seres humanos y territorio entablan una relación. Por ese acercamiento, cuando se labora para obtener el sustento, en el contacto con la intención transformadora, de las personas con la energía que fluye en el espacio donde se cultiva, se va por la leña, se obtiene la madera para construir un hogar, se obtiene el agua para el riego, ahí están los lugares sagrados; cuando hay esa relación, se es capaz de sentir y percibir lo que ahí fluye, por eso se dialoga con quien habita ahí; sólo cuando hay vínculo, hay un espacio para el afecto al espacio vital, es entonces cuando se percibe ese flujo que comunica y aproxima o también rechaza, así es como se puede entender que los espacios tienen vida, energía, fuerza. En este sentido, ésta es la palabra de Esteban Villar:

...la gente que vive acá o los que creemos en las fuerzas que hay acá, traemos las ofrendas y esta es la ruta que se toma. Éste es el lugar sagrado de nuestro pueblo, aquí es donde se vienen a dejar las ofrendas, lo que nace del corazón, se pide para la salud, para la vida... (Hernández y Ángeles, 2009).

A esta forma de relacionarse con el territorio, Barabas la denomina “la ética del don” (2006: 55), práctica que configura la forma de estar en reciprocidad con el entorno, y es compartida por los pueblos originarios como el *N̄uu Savi* (Julián, 2009: 39); ésta es una forma de pedirle humildemente que dé vitalidad a quienes acuden a ofrendarle un presente, no como pago, sino como forma de mantener el vínculo con las energías presentes en los lugares sagrados, como un acto de respeto y medio que implica reconocer que algo se ha recibido sin nada a cambio.

Nuestros espacios tienen algo que darnos, qué contarnos, por eso no son metros cuadrados² que habrá qué medir y cuantificar. Desde esta mirada, el hombre no sólo habrá de pensar sobre la tierra para ver cómo la explota; sino que hay la necesidad de aprenderla a sentir, a percibir, poner en acción uno de los sentidos humanos: el *sentipensar*.

En ese tenor, en la construcción de la realidad y, por ende, la concepción del mundo, la percepción de éste, a través de imágenes, emociones y sentimientos, es muy importante, principalmente lo referente al entorno geo-

gráfico, lo que tiene que ver con lo volitivo, lo cognoscitivo y socioafectivo; que no se agota en la cuantificación, sino que es también la construcción del imaginario de cada uno de quienes lo perciben y lo habitan, idea en la que se coincide con Franco Aliaga (1988: 23).

Así entonces, la fría descripción espacial, las mediciones a través de sistemas convencionales para calcular una extensión de espacio territorial, utilizando los recursos tecnológicos avanzados, analizando e identificando los elementos químicos que componen el suelo o subsuelo, cuantificando el potencial mineralógico de éste, y a partir de ahí valorar la riqueza de un espacio; no es compatible con una perspectiva que considera al ser humano como un sujeto que se vincula con su espacio vital y es parte de éste, es más bien, la construcción de un etnoterritorio (Barabas, 2002: 9) que implica ser en y con el territorio.

B. Las huellas y los rastros desde los primeros tiempos del pueblo *iñ bakuu*

¿Por qué buscar las huellas y los rastros de nuestra ascendencia? ¿Para qué hurgar en la memoria colectiva nuestro pasado con sus alegrías, dolores, experiencias y enseñanza?

Para re-conocer-nos, re-pensarnos y re-valorarnos (¿re-pensar-nos y re-valorar-nos?) en nuestra diferencia y alteridad con los otros que pueblan los espacios próximos, es necesario dar cuenta del proceso histórico que han seguido los *iñ bakuu* como pueblo, para entender cómo se ha venido dando el rostro al presente, conlleva identificar los rastros, las huellas y los signos que ha dejado este pueblo en su tránsito por el tiempo; como afirma Derrida...

El signo representa lo presente en su ausencia. Tiene lugar en ello. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, digamos lo presente, el ser-presente, cuando lo presente no se presenta, significamos, pasamos por el rodeo del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería, pues, la presencia diferida. (...) la circulación de los signos difiere el momento en que podríamos encontrarnos con la cosa misma, adueñarnos de ella, consumirla o guardarla, tocarla, verla, tener la intuición presente (Derrida, 1968: 8).

De esta manera, la diferencia es la que ha marcado y favorecido la configuración de lo *in bakuu*, la que nos lleva a encontrar y percibir esa *diferencia diferida*, hecha signo que circula, que va dejando rastros a través de los hilos del tiempo, lo que la ha marcado en su historicidad como pueblo; este ejercicio trata de interpretarla en su contexto y en su significación, con las evidencias y herramientas de las que se dispone.

De ahí, se hace una lectura interpretativa de los espacios existentes, las construcciones, las huellas materiales y documentales, para poder tener una mirada global del proceso de vida del pueblo *in bakuu*.

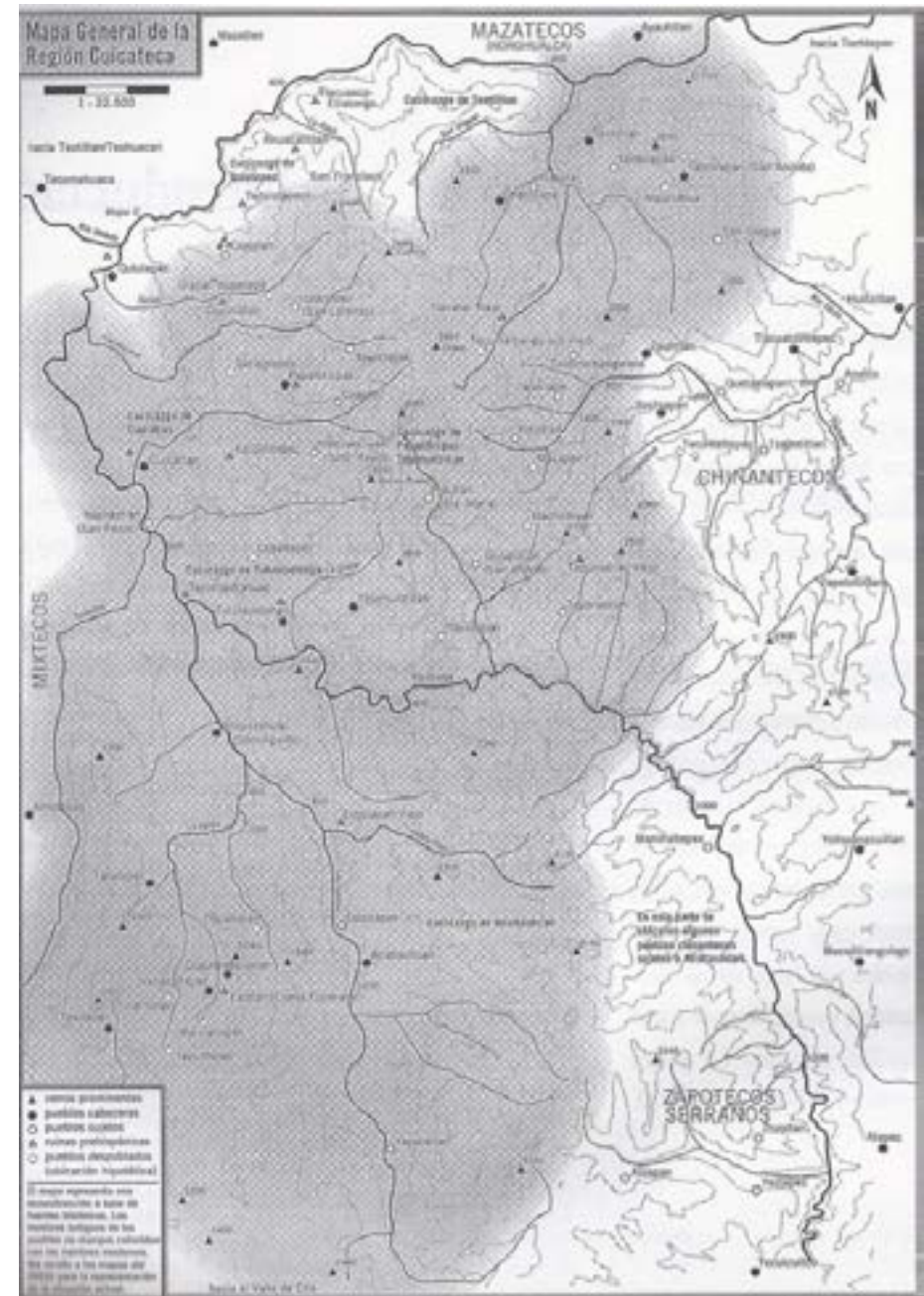
Los pueblos originarios de Abya Yala, entre ellos el pueblo *in bakuu*, debido a su desarrollo como sociedad compleja, con estratificación social, división social del trabajo, delimitación territorial, prácticas religiosas y lengua con capacidad de nombrar al mundo; generaron espacios para su vida societaria, por lo tanto, construyeron escenarios propicios para sus diferentes prácticas de organización social y religiosa; de ello, volviendo al pueblo citado, dan cuenta los espacios como: Llano Perdido, La Coyotera, Quiotepec, Tutepetongo y otros.

También, su concepción del mundo es planteada en su ritualidad religiosa, así como en otras prácticas que dejan traslucir su forma de entender su *ser/estar* en el mundo; para afirmar lo anterior, se han encontrado huellas, marcas y rastros que se proyectan en la memoria colectiva, que en este caso haya un espacio en la lengua *d'bakuu*, considerada también un territorio de la memoria.

Rastros y restos arqueológicos

Las huellas y los rastros de la presencia del pueblo *in bakuu* –vestigios arqueológicos–, están esparcidos en diversos espacios de nuestro *espacio vital* (territorio), así como huellas pictográficas, de tal manera que en la parte de La Cañada Chica, se encuentran, según registros del INEGI: Exotlan (cueva funeraria), Zoquiapan Viejo; en La Cañada, se encuentran: Tecomaxtláhuac, Cuicatlán, Quiotepec, Llano Perdido y La Coyotera (Spencer, 1982: 74-75); en la parte alta, que comprende una sección de la zona montañosa, se encuentran

Los espacios y su ubicación, pueden identificarse en el Mapa del Señorío Cuicateco (Doesburg, 2001: 6) que aparece a continuación



dispersas una cantidad de ruinas reconocidas por el INEGI, las siguientes: Coyollan, Coyollapan, Ahuacatlán, Teczistepec, Tlecuasco-Etlatongo, Papalotipac, Xacayoltepec y Tutepetongo (Doesburg, 2001: 126-131); también existen vestigios de construcciones de considerable extensión no consideradas en los mapas, en las siguientes comunidades: Santos Reyes Pápalo, Coapan de Guerrero, Santa María Pápalo, San Andrés Pápalo, San Juan Teponaxtla, San Sebastián Tlacolula, San Juan Tepeuxila (véase anexo 1), Cacalotepec, Santa María Tlalixtac, Santa Ana Cuauhtémoc, San Andrés Teotilapan, San Pedro Teutila, San Francisco Chapulapa y otras.

Doesburg, hace una reconstrucción sobre el señorío cuicateco en la llegada de los españoles, fue reconstruido en virtud de las evidencias, tanto lingüísticas, pictográficas y arqueológicas. Hay pinturas rupestres en una cueva de San Andrés Teotilapan, en Cuicatlán y otra en San Juan Teponaxtla⁷³.

Evidencias arqueológicas en el cerro Kúu Káan situado al norte de la comunidad de Kúu Káan-Tepeuxila⁷⁴



⁷³ Estos restos arqueológicos, están resguardados celosamente por las comunidades mencionadas, no hay un plan o proyecto de estudio y restauración, sin embargo, son espacios que no pueden ser destruidos desde la mirada de las propias comunidades.

⁷⁴ La imagen fotográfica sugiere un espacio con las características del patio de juego de pelota. Fotografía de una sección del espacio arqueológico en el cerro *Kúu Kaa*, que está justo al norte de la comunidad de Tepeuxila.

Lo anterior nos brinda información en cuanto a la presencia de los *iñ bakuu* en climas diversos, de la misma manera, de sus las habilidades desarrolladas para adaptarse a las condiciones geográficas del entorno, puesto que hay una zona con planicie y la otra con terrenos escabrosos, con pendientes pronunciadas, en donde establecieron sus comunidades; al observar los terrenos de las poblaciones cercanas a las fuentes de agua, se pueden localizar una gran cantidad de apantles –o canales *lliibe* en *d'bakuu*–, que se utilizaban para riego, lo que evidencian su manera de utilizar el agua por parte de los *iñ bakuu* para asegurar la subsistencia. (Spencer, 1982: 37).

Esto nos documenta sobre la forma de vida del pueblo *iñ bakuu* apegada a la producción campesina, si se contrasta con la información que se tiene acerca de las relaciones comerciales con otros pueblos y culturas, se sabe entonces, que fue un pueblo que mantuvo rasgos de autodeterminación, autonomía con capacidad de autogobierno y autogestión, es decir, una perspectiva civilizatoria.

De acuerdo con los estudios realizados en La Coyotera y Llano Perdido –espacios arqueológicos de la memoria *iñ bakuu*–, comparativamente (Spencer, 1982: 76) se les ubica en el periodo de 200-600 años d. C. (Spencer, 1982: 76), están ubicados en la parte baja que nombramos La Cañada.

Los restos de las edificaciones revelan la existencia de espacios construidos *ex profeso* para actos rituales, así como los dedicados a actividades administrativas (Spencer, 1982: 85); de la misma manera, algunos objetos encontrados fueron considerados en ese tiempo suntuarios como objetos de distinción, los cuales se supone llegaron traídos desde las lejanas tierras de Orizaba (Spencer, 1982: 152); todos estos datos indican que esta sociedad estuvo organizada de manera jerárquica, con rasgos de privilegio y prestigio para algunas personas que eran de cierto linaje; además, es indicador que la producción para el sustento cotidiano, con base en los excedentes de producción, permitía el uso de artículos que significaban prestigio, *status* o rango de distinguibilidad.

En las tumbas halladas en diversos sitios de la geografía *iñ bakuu*, también se refleja su sentido de la muerte y su relación con el territorio; todas tienen una orientación este-oeste⁷⁵, de lo que no hay una explicación específica aún.

Tumba en la zona arqueológica de Lte (La Banqueta) en Tepeuxila⁷⁶



Códices cuicatecos

La historia y memoria de los pueblos *iñ bakuu*, como gran parte de los pueblos precolombinos, es difícil datarla debido a la pérdida u ocultamiento de sus documentos llamados códices; hasta ahora, las evidencias que existen

⁷⁵ En los restos arqueológicos de Tepeuxila, en el lugar denominado La Banqueta, se encuentran tumbas con esta orientación.

⁷⁶ En la imagen aparece una tumba con dos urnas laterales a los pies y una en la parte central, donde se supone se ubica la cabeza del cadáver, en dirección este-oeste, en el oeste la cabeza y al este los pies. La imagen fue tomada en el lugar denominado *Llte*, un espacio arqueológico de Tepeuxila, está situado al suroeste de la comunidad, el clima de ese paraje es cálido y está al borde de un desfiladero.

acerca de los acontecimientos, eventos y momentos relevantes de estos pueblos originarios sólo son rescatables en el caso del pueblo *iñ bakuu* a partir de los códices: el Fernández Leal (FL) y el Porfirio Díaz (PD), cuya importancia para este pueblo es innegable, como lo también afirma Hunt (1978: 29), estudiosa del pueblo cuicateco.

Estos documentos relatan la forma en que los primeros *iñ bakuu* disputaron el territorio actual de este pueblo; entre los datos más importantes, se encuentran algunos momentos de actos bélicos contra los pueblos chinanteco y mazateco, así como los conflictos internos para delimitar espacios de posesión; principalmente entre los señoríos de Papaloctipac y Tepeucila.

Como pueblo originario, los *iñ bakuu*, fueron los primeros pobladores de la demarcación hoy conocida como *La Cañada*, no se tienen referencias precisas de dónde proviene su ascendencia, sólo puede conocerse parte de su historia a partir de lo que se relata en los códices mencionados y hacer un cruce de información con otros documentos históricos como el de Alva Ixtlilxóchitl, que relata la imposición del dominio azteca. (Ixtlilxóchitl, 1891: 383).

Uno de los acontecimientos más importantes que relata el Códice Fernández Leal, es la batalla contra los chinantecos (Doesburg, 2001: 167) por la posesión del territorio. En la disputa entre los *iñ bakuu* y los *Ñan gué'es* (chinantecos) por el territorio, según el código Porfirio Díaz, hubo tres confrontaciones donde los *iñ bakuu* lograron definir su espacio vital; estas luchas fueron encabezadas por los guerreros Mano que Causa Temblores y Pasajuego (Doesburg, 2001: 166), quienes representaban los señoríos de Papalotipac y Tepeucila.

Además de la pugna con los chinantecos, hubo otras luchas contra otros pueblos, como el mazateco, también hubo batallas en el interior del propio pueblo *iñ bakuu* (Doesburg, 2001: 167-168), quizá en la búsqueda de la hegemonía en el territorio, que es lo que se deduce del estudio de los códices cuicatecos.

Aún en la diferencia, si se pretende consolidar una cultura, una forma de entender el mundo y construir una forma de *ser/estar*, se ha requerido y necesitan requiere de estrategias diversas, desde entonces y en la actualidad –casi en todas las culturas–, ser posesionario de un territorio como espacio vida y

comunidad de sentido⁷⁷, es una condición indispensable; en esta mirada, cobra relevancia en unas pinturas de los códices el Señor Cabeza de Serpiente-Sá'a Tíiⁿ kuu, del cual que por la información que se dispone –se supone que participa en una ceremonia en virtud de sus méritos militares–, participa en una ceremonia (Doesburg, 2001: 171) importante para el pueblo *iñ bakuu*; ello, como un proceso de preparación para asumir en lo posterior otras tareas o responsabilidades de más trascendencia para con su pueblo.

Para consolidar un dominio territorial y afianzar el territorio de los *iñ bakuu*, en el último periodo antes de la llegada de los españoles; como estrategia se recurrió a las alianzas matrimoniales estratégicas (Doesburg, 2001: 182), donde la hija de Mano que Causa Temblores, señor de Papalotipac, se une en matrimonio al Señor Cabeza de Serpiente, señor de Tepeucila. Así se formaliza una alianza que permitía cuidar su territorio, en la intención de defenderlo de los mazatecos, los chinantecos o alguna otra invasión.

Pedimento de la futura pareja de Sá'a Tíi Kúu. Imagen del Códice Fernández Leal (Doesburg, 2001: 183)⁷⁸



⁷⁷ Siempre se habla de comunidad desde diversas perspectivas, referidas a un espacio geográfico como comunidades residenciales, la necesidad exige configurar un referente ideal de sujeto individual y colectivo, con perspectiva de mundo, y es lo que puede construir una comunidad de sentido, es decir, una posibilidad horizontal.

⁷⁸ En la imagen 1, aparece el embajador del Señorr. Cabeza de Serpiente que va a la casa

Este fue el escenario que encontraron los aztecas y posteriormente los españoles, lo que se deduce del estudio genealógico (Doesburg, 2001: 22) que hace Doesburg en *La herencia del Señor Tico I y II*. Precisamente lo del Señor Tico, se deriva de la expresión *Tíiⁿ kúu*⁷⁹ en lengua *d'bakuu*. Así, a la llegada de los españoles, el señorío dominante en la parte serrana y en Quiotepec, es el del Señor Cabeza de Serpiente, que aparece en los códices PD y FL en la historia de la unificación de los señoríos de Papalotipac y Tepeuxila. (Imagen 2).

Matrimonio de Sá'a Tíi Kúu y la hija del Señor Mano que Causa Temblores. Boda del Señor Tíi kúu (Doesburg, 2001: 182)



del Señor de Mano que Causa Temblores de Papalotipac para poder realizar el enlace matrimonial entre la hija de éste y el Señor Cabeza de Serpiente. En la parte superior izquierda de la imagen, aparece el padre del Señor. Cabeza de Serpiente y su embajador, que está delante de éste, frente al Señor Mano que Causa Temblores, quien también tiene frente a sí a quien lo represente en el diálogo. Los demás personajes que aparecen detrás del Señor. Mano que Causa Temblores, lo acompañan como símbolo de su investidura.

⁷⁹ En lengua *d'bakuu*, *tíi* es cabeza y *kúu*: culebra o serpiente; así, la expresión es cabeza de serpiente; nombre del señor que unifica los señoríos de Papalotipac y Tepeucila; hoy Asunción Pápalo y Tepeuxila respectivamente.

A la llegada de los aztecas, este territorio estaba consolidado como pertenencia de los *ĩn bakuu* con límites convenidos con los otros pueblos (imagen 3); con todas las diferencias que pudiera haber internamente, según se rescata de la memoria colectiva de ese tiempo por parte de los historiadores, este cuerpo social tenía su propia estructura organizativa que garantizaba cierta estabilidad (Doesburg, 2001: 131), de tal manera que conservaban una unidad como pueblo; su estructura social (Hunt, 1978: 12) y las relaciones de poder practicadas lo permitían. Los territorios no tenían exactamente un propietario, eran más bien, territorios de propiedad de un “colectivo nobiliario” (Doesburg, 2001: 136) los que pertenecían a un linaje, sin embargo, los habitantes los podían cultivar, previa autorización y conocimiento del cacique.

A la llegada de los españoles y su dominio como conquistadores, los *ĩn bakuu*, nuevamente fueron tributarios, pero a diferencia del periodo de dominio azteca, el tributo fue en oro y productos que se consideraban de alto valor por parte de los españoles; esto significó para las comunidades de este pueblo una explotación extrema, puesto que debían trabajar de manera extenuante para reunir el tributo, el que consistía en:

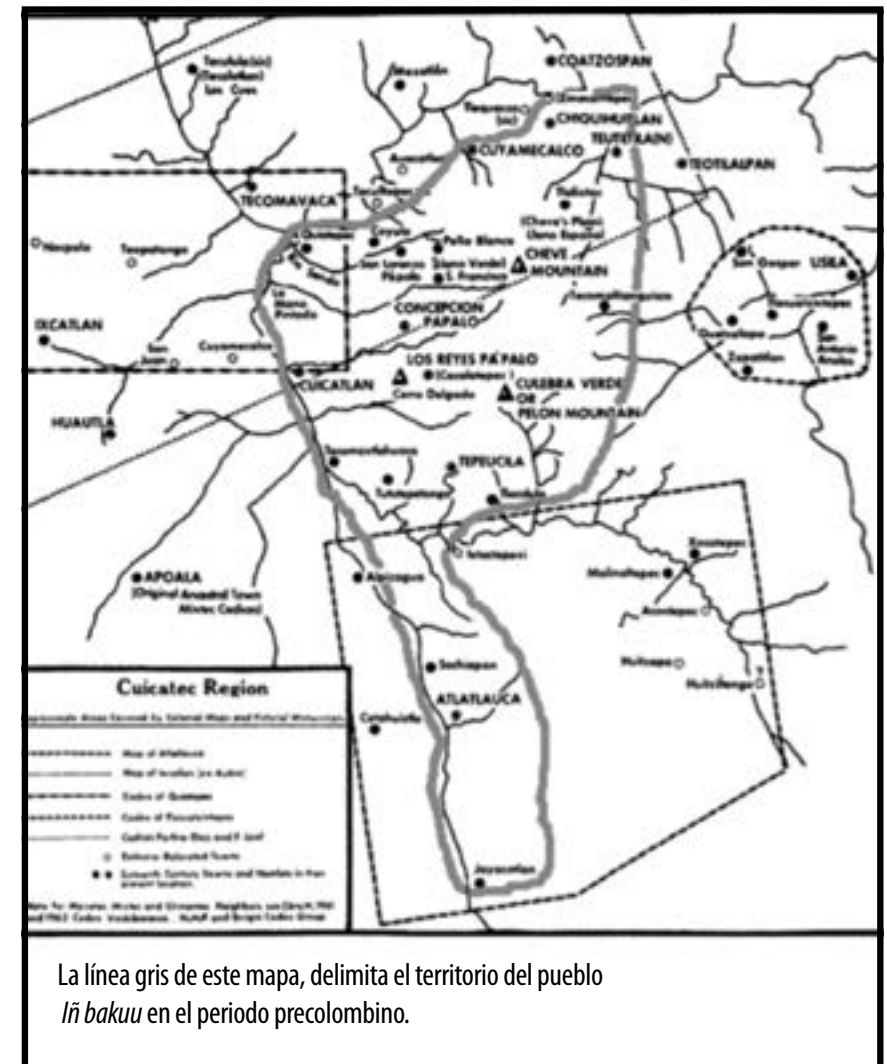
...cada 60 días: 46 tejuelos de oro en polvo, pesando cada uno de ellos dos pesos, más una carga de cacao, cinco enaguas, cinco camisas, cinco mastanes, cinco mantas de indios, una carga de ají, una carga de sal y dos cargas de frijoles. Cada 15 días: diez gallinas... (Doesburg, 2001: 139).

Este sometimiento significó expoliación al pueblo *ĩn bakuu*, pero conservando el territorio que habían heredado de sus ancestros.

La presencia y dominación española –similar a la azteca–, se logró mediante un proceso de reconocimiento de los territorios bajo el dominio del pueblo *ĩn bakuu*, y concediendo ciertos privilegios y su estatus nobiliario (Taylor, 1972: 7) a los caciques –como del que gozaba el Señor *Tii Kúu* antes de la conquista–, pero no como se concebía el territorio antes de su llegada, que era propiedad de toda la comunidad, sino individualizándolo.

En el mapa 2, se establece el territorio de los *ĩn bakuu*, años antes de que se impusiera el dominio español, el cual es una reconstrucción fundamentada con referentes aportados por historiadores y arqueólogos que han estudiado los vestigios de construcciones y asentamientos, además de otras evidencias.

Mapa 2. Territorio del señorío cuicateco con los nombres actuales de las comunidades y espacios



*El Códice Tepeucila*⁸⁰

El territorio de los *in bakuu*, históricamente fue y ha sido asediado, si no para desplazar a sus pobladores, sí para extraer sus bienes naturales y despojarlos de éstos, y en algunos momentos, el saqueo de tipo arqueológico, como sucedió en la década de los años 60 del siglo xx; de ahí que hacer una revisión de su historia nos lleva a conocer y reconocer que se ha sido objeto de dominación.

La historia muchas veces es un recuento de agravios, despojos y explotación a través de distintas formas, lo que ha mantenido a los pueblos como súbditos, subyugados, subalternizados, sujetos de asistencia, entre otras condiciones, y pocas veces como sujetos de derecho.

En el rastreo y búsqueda de las huellas marcadas por los acontecimientos históricos de los pueblos como el *in bakuu*, de los datos se aprende, se significa, se contextúa y se interpretan los hechos, pero también genera sentimientos, indignaciones y necesidades, lo más trascendente es que lleve a un aprendizaje (Herrera y Ruiz, 1997: 12) como comunidad y pueblos, que la experiencia vivida sea la que permita orientarnos hacia un horizonte distinto.

En el caso de Tepeucila, el Códice Tepeucila relata que durante el dominio español, por las características del relieve del territorio, no se le consideró apto para una explotación agrícola intensiva, o en su caso, digna de despojo; sin embargo, Hernán Cortés lo asignó como encomienda (Zavala, 1973) a un señor de apellido Cárdenas de Cárcamo, quien una vez obtenida cierta riqueza en virtud de los tributos recibidos, decidió abandonar el lugar en busca de otras aventuras en 1527 y dejar en su lugar a Andrés de Tapia (Herrera y Ruiz, 1997: 28), quien era del grupo cercano a Hernán Cortés, es decir, de los primeros conquistadores.

El tributo que debían reportar cada determinado tiempo los nativos para beneficio de la Corona española, vía el virreinato, era puntualmente recogido por el encomendero Andrés de Tapia, con el agravante de exigir una cantidad mayor a las posibilidades del territorio, ello significó una práctica de opresión

⁸⁰ El Códice Tepeucila que se encuentra en Sevilla, España, es la fuente primaria de donde Ethelia Ruiz Medrano se sustenta para escribir el *El código de Tepeucila. El entintado mundo de la riqueza imaginaria*.

y explotación que afectó aún más el ritmo de vida de los habitantes por obligarlos a un trabajo extenuante.

...para la comunidad indígena, el tributo significó la más pesada de las obligaciones impuestas por el grupo español. Concretamente en esta época el tributo jugó un papel primordial en lo económico, ya que posibilitó el paso de la economía natural de la sociedad indígena, a la monetaria de la sociedad europea (Herrera y Ruiz, 1997: 31).

La explotación de los distintos pueblos por parte de los encomenderos españoles fue en extremo agotadora, lo que generó diversas formas de resistencia y también genocidio. Esto obligó a la Corona española a regular el régimen tributario, en el año 1532 se regularizaron las tasaciones⁸¹, antes de esa fecha, cada encomendero –de acuerdo con sus ambiciones–, asignaba la cantidad de tributo que habrían de entregarle.

Es el caso de Tepeucila (Herrera y Ruiz, 1997: 32); sin embargo, Andrés de Tapia no respetó la tasación, obligándolos a dar un tributo mayor, debiendo llevarlo a la Ciudad de México puntualmente; es ahí donde sufren vejaciones por parte de la de la esposa de Andrés de Tapia y recurren a usureros que pudieran auxiliarlos momentáneamente para superar el problema, esta actitud situación fue constante.

Para los nativos de Tepeucila, ello obligaba a una actividad intensiva y agotadora, lo que hizo que cientos de macehuales huyeran a las montañas para dejar de pagar tributo, no estaban dispuestos a soportar semejante explotación; pero tuvieron el cuidado de registrar con precisión en un código los tributos entregados en un código.

En 1540, la comunidad decidió denunciar a Andrés de Tapia ante el virrey Antonio de Mendoza, para tal tarea, se eligió a don Juan Monjarás y a su esposa doña Martha; debido a situaciones administrativas, al no poder atender el

⁸¹ Las tasaciones eran cantidades determinadas de tributo en metales preciosos, telas y productos diversos que los encomenderos españoles imponían a sus tributarios de los pueblos originarios de Abya Yala, para que les entregaran durante un cierto periodo de tiempo, el cual deberían cumplir estrictamente, bajo amenaza de perder sus territorios.

virrey la situación el virrey, acudieron al corregidor de Teutila, Cristóbal de Salamanca, quien una vez recabada la información, la envió al virrey, que a su vez la turnó a la Audiencia. Las evidencias que dieron soporte a la demanda de los habitantes de Tepeuxila fueron: el Códice Tepeucila y los testigos. Para el fiscal del caso, el Códice tuvo el valor de verdad⁸². Lo importante de esto, es resaltar el papel que juega un código como documento probatorio ante una instancia jurídica de ese momento.

En ese proceso, la sentencia que se dicta es a favor del pueblo de Tepeuxila, recibiendo Andrés de Tapia como sanción, en principio, resarcir el daño causado a los habitantes, devolviendo el excedente a la comunidad de Tepeuxila; no obstante, debido a sus influencias, de Tapia, logra disminuir el monto de la sanción.

Lo que aquí resulta trascendente, es la utilización de documentos pictográficos elaborados por parte de las poblaciones comunidades de esa época; es decir, que aun en la diferencia de formas de plasmar hechos, historia y memoria, se infiere que los nativos tenían experiencia en el manejo de fuentes visuales o instrumentos paralelos a los utilizados por la cultura europea. En ese mismo contexto, es significativo que esta comunidad del pueblo *iñ bakuu* hiciera valer e incluso hacer equivalente a otro ajeno su propio sistema de plasmar su memoria, con otro diferente al suyo.

C. La lengua d'bakuu como territorio de la memoria

Nuestras comunidades, sus nombres en *d'bakuu* y en otras lenguas (náhuatl y español). A continuación se hace un breve ejercicio desde una perspectiva analítica⁸³ de ciertas expresiones en "*duduu ñe'è ll'*"⁸⁴, expresiones que se relacionan

⁸² En este contexto jurídico, todos los actores utilizan el código como un documento escrito, atribuyéndole las mismas virtudes y potencias, pero nunca se preguntan su naturaleza.

⁸³ La analítica que para el objetivo de este espacio se considera apropiada, es en cuanto al análisis de cómo están contruidos los nombres de las comunidades, tanto en *d'bakuu*, como en náhuatl y español; su sentido y significado, tanto en lo que nos dicen literalmente, como lo que implica su utilización en la forma de nombrar a las comunidades de manera oficial. No es un análisis lingüístico de todos los vocablos utilizados desde su etimología.

⁸⁴ La expresión "*duduu*", refiere a "*dudu*": palabra; *ñe'è*: de *lluu*: nosotros, así entonces, "*duduu ñe'è lluu*": es nuestra palabra.

con el nosotros y los otros. A partir de esta enunciación: "*duduu ñe'èll*" (nuestra palabra), es necesario deconstruirla en su configuración enunciativa, tanto en su estructura textual como intertextual y contextual para hacer emerger lo que subyace o queda subsumido y que es necesario visibilizar; así, "*duduu ñe'èll*", es una manera de apelar a un otro en igualdad de condiciones, considerando que se habla una palabra que une; nos dice y nos pone ante el hecho de que hubo un momento histórico en el que se tuvo la necesidad de definir algunas cuestiones como el territorio, la lengua y la cultura; es decir, trazar sus fronteras de diferencia⁸⁵ con *unos otros*.

Una expresión más: "*nd'bakie'èñ*", que dice: *la palabra de nosotros, los de la habitación o el hogar*; también nos lleva a entender que hay otra palabra: la de los otros, la de quienes están cercanos o distantes, pero son *unos otros*, quienes llegan o pasan, los que también tienen una lengua y la hablan, pero no es la de nosotros, la de los de aquí, los de casa, con la que nos reconocemos; por consiguiente, es la forma de decir que este es nuestro código, nuestra ventana con y por la que vemos, sentimos y escuchamos el mundo, nuestra forma de nombrar y concebir lo que hay en él; en ese momento hay reconocimiento del otro, porque se reconoce la presencia del otro con su particularidad, su decir otro, que su palabra pertenece a otro entorno, otro hogar, otro espacio y por supuesto: *otra cultura e historia*.

En la misma intención está la expresión: *iñ'bakuu*⁸⁶, es decir: "la gente del hogar, habitación", lo que refiere, señala y anuncia que hay otro u *otro uno*; con diferencia en ascendencia (Díaz, 2008: 100-107), lengua, cultura, productos y materialidad cultural; en esta manera de afirmarse ante *un otro*, de hacer notoria, visual y mostrable la frontera de la diferencia, en cuanto a lengua y

⁸⁵ La expresión: *fronteras de diferencia*, es una categoría que aporta el Seminario, Pedagogía De-colonial y Teoría Educativa. Debates Contemporáneos en América Latina, que imparte la doctora Patricia Mediana en la FFYL de la UNAM, y que se considera necesario recuperar en este trabajo, con la finalidad de contextualizar el discurso sobre los *iñ'bakuu*, desde un plano epistémico.

⁸⁶ La expresión *iñ'bakuu*, se compone de dos vocablos en "*duduu ñe'èll*" (cuicateco), donde *iñ* es la contracción de *iñaa*: persona o gente; y *bakuu*: hogar-habitación, es decir: la gente del hogar; la desinencia *ll*, indica nosotros; es necesario precisar además, que la casa como edificación se nombra *ba'all*, concepto distinto a *bakuu* que está más relacionado con habitación-hogar. Así, *iñ'bakuu* es la gente del hogar-habitación.

origen de *ese* y *esa otro/a*; esos, esas otro/as, que su casa-hogar-habitación-territorio no es la misma que la de los otros. Los *iñ'bakuu* (gente de la habitación-hogar), en su interacción con esos otros en el intercambio de productos para la subsistencia y objetos culturales, durante su trayectoria histórica; tuvieron la necesidad de identificarse, de sentirse y afirmarse a sí mismos como diferentes. Reconocer sus respectivos espacios de vida; en tanto se reconocieran como diferentes, tenían y tienen el derecho a apelar a ese y esos otros en su ser distinto, *muy otro* en su *diferencialidad*; esto fue y es una necesidad de cualquier ser humano y cualquier comunidad o pueblo, el nombrarse a sí mismo apela al otro a nombrarlo así, y de la misma manera, habrá la reciprocidad con los otros, reconocerlos y nombrarlos.

Lo anterior es claro en la expresión en *"dud ñe'ell* y *ñg'a'all "dud'ñe'ell"*⁸⁷ (ellos hablan su palabra). En el caso de comunidad o pueblo, se expresa *Ñaa ñe'e'ñ'*⁸⁸ (nuestro pueblo), en contraste, está cuando se refiere a otra comunidad o pueblo: *Ñaa bak'iñaa'*⁸⁹: [el pueblo y habitación-hogar de la otra gente], lo que refiere que existe un tercero en plural, *unos terceros otros* que son personas: la gente; los otros; en diferencia a un *nosotros* (*Lluu* o *"'usuu*), yo y tú de la misma comunidad o del mismo pueblo; esto mismo nos lleva a la necesaria identificación entre un *yo* y en consecuencia un *nosotros*, que a su vez indica, ese él-ella y esos-esas otros como terceros (*iñaa*); aunado a ello, el nombrar *la morada-hogar-habitación del otro*, implica una actitud de respeto a ese *otro* en su estar en su espacio, en su casa, su hogar; así entonces empieza la reciprocidad,

⁸⁷ La expresión *iñ'bakuu*, se compone de dos vocablos en *"duduu ñe'e'll* (cuicateco), donde *iñ* es la contracción de *iñaa*: persona o gente; y *bakuu*: casa-hogar-habitación, es decir: la gente de la casa, del hogar; la desinencia *ll*, indica nosotros; es necesario precisar además, que la casa como edificación se nombra *ba'all*, concepto distinto a *bakuu* que está más relacionado con habitación-hogar. Así, *iñ'bakuu* es la gente de la casa-hogar-habitación.

⁸⁸ La expresión *ñaa ñe'e' lluu*, se compone de: *ñaa*: pueblo; *ñe'e'*: de; *lluu*: nosotros. Esto es: "el pueblo de nosotros" o "nuestro pueblo".

⁸⁹ La expresión *ñaa bak'iñaa'*, refiere a, *ñaa*: pueblo o comunidad; *bak*, contracción de *bakuu*: casa-hogar-habitación e *iñaa*: gente o persona. Entonces *Ñaa bak'iñaa'* quiere decir: "la comunidad" o "pueblo que es habitada por gente u otros".

me nombro y te nombro, mi pueblo tu pueblo, en una relación de respeto que está presente en *"duduu ñe'e'll* (nuestra palabra) y *"dud'ñe'e'll* (la palabra del otro) y en ello se encuentra ya el germen de la posible interdependencia y complementariedad simétrica; lo que arriba a procesos interculturales e incidencia mutua.

Las expresiones con las que fueron nombrados los espacios que conforman nuestro territorio (*Ñaa ñe'e'll'*⁹⁰) y con los que se conocen las comunidades ubicadas en su interior, son formas de nombrar en *"dud ñe'e'll*; los sitios, lugares de nuestros territorios y los próximos, de acuerdo a las características físicas del terreno, el agua, el tipo de plantas predominante, especies vegetales y/o animales endémicas, etc.; así, tenemos algunos, tanto como se le conoce oficialmente como en el *d'bakuu'*⁹¹ que es nuestra lengua originaria; algunos nombres de los lugares son: Santos Reyes Pápalo (*D'naamii*: el lugar donde hay terrazas)⁹², San Andrés Pápalo (*N'Deke*: comunidad de los hijos del sacerdote o sacerdotes-sabios; o el lugar del ave quetzal)⁹³, San Juan Teponaxtla (*N'N'dú'u*: la comunidad donde hay o se hacen adobes, o el lugar donde se toca

⁹⁰ En *"duduu ñe'e' lluu*, la expresión: *ñaa ñe'e' lluu*; se integra de los vocablos, *ñaa*: tierra; *ñe'e'*: de cómo pertenencia o propiedad y *lluu*: nosotros; así, *Ñaa ñe'e' lluu*, quiere decir: "nuestro territorio".

⁹¹ La expresión *d'bakuu*, es una contracción de *"duduu* y *bakuu*, donde *"ududuu* es palabra-lengua y *bakuu*, casa-hogar-habitación; en consecuencia, *d'bakuu*, es "la palabra-lengua de los de la casa".

⁹² La toponimia *D'naamii* proviene del vocablo en *d'bakuu*: *Naamii* que significa: bordo contenedor de tierra o simplemente: *terrazas*; es decir: el nombre de Santos Reyes Pápalo en lengua originaria es: "el lugar donde hay terrazas".

⁹³ El nombre de la comunidad *N'Deke*, tiene dos interpretaciones, la primera es que se trata de tres vocablos: *ñaa*, *dalla* y *ke*; donde, *ñaa*: comunidad-pueblo; *dalla*: hijo y *ke*, sabio, sacerdote; entonces *N'Deke* significa: "la comunidad de los hijos del sacerdote o sacerdotes-sabios". La otra versión indica que también proviene de tres vocablos: *Ñaa*, *ll'adaa* y *kué*; donde: *ñaa* es comunidad, *ll'adaa* es ave y *kué* es verde; *llad'kué* es el quetzal; así, *N'Deke*, significa: "el lugar del ave verde" o más bien: "el lugar del ave quetzal".

o hacen el teponaxtle⁹⁴), San Sebastián Tlacolula (*Ñ^Ngúu*: El lugar de la fiera rayada o de manchas)⁹⁵; San Juan Tepeuxila (*Kúu káa*: el lugar donde va la serpiente o donde sube la serpiente, también: lugar de la serpiente peligrosa o venenosa)⁹⁶, San Francisco Tutepetongo (*Llada*: El pueblo del pájaro sagrado, véase anexo 2)⁹⁷; entre otros. Se encuentran también los nombres: Quiotepec⁹⁸, Cuicatlán, que en nuestra lengua es: *L^lBakuu* o *Jik'Bakuu*: el río donde

⁹⁴ Este toponímico tiene dos posibilidades de interpretación, la primera¹ proviene de los vocablos *ñáá*, *Ññⁿdúú*, donde *ndúú* significa adobe: entonces *Ññⁿdúú*, es la comunidad donde hay o se hacen adobes; la segunda es que proviene de la palabra *illndúu-teponaxtle*: tambor pequeño que ocupaban los pueblos originarios como instrumento musical de percusión; de ahí que *Teponaxtle* se deriva de *Teponaxtle: Tⁿdúu*; entonces, sería: “el lugar donde se toca o hacen el teponaxtle”.

⁹⁵ Tlacolula se dice *Ñⁿinguu* en *d^lbakuu*, que proviene de *ñaa*: pueblo y *gúu*: manchado o rayado. Donde se contrae la palabra *ñáa*, de pueblo y por cuestiones fonológicas *gúu* se cambia por la palabra *guu*, para poder pronunciarse sin tanta dificultad, para tener el significado: “el lugar de la fiera rayada o de manchas”.

⁹⁶ Tepeuxila en *d^lBakuu* se le conoce como *Kuu Kâa*, donde *Kuu* significa culebra o serpiente y *Kâa*, no tiene aún significado claro; a manera de hipótesis se plantean tres opciones: una es *kaⁿa* que significa ir o va, es decir, el lugar donde va la serpiente; o *kâa*: subir; que sería: Donde sube la serpiente; otra posibilidad se deriva de la afirmación *nunkâa*, donde *nuunii* es agua y *kâa* significa, agua sulfurosa, dañina, peligrosa; también la palabra *tí kâa* refiere a una avispa muy agresiva con un veneno muy potente, de ahí surge esta tercera hipótesis, entonces sería: “el lugar de la serpiente peligrosa o venenosa”. Estos posibles significados del nombre de Tepeuxila, en parte se desprenden de la leyenda anexa.

⁹⁷ Tutepetongo en cuicateco es *Ñaa Llada* o *Llada*, que significa: El pueblo del pájaro sagrado; donde: *ñaa* significa pueblo, *llada*: pájaro. Leyenda de Tutepetongo.

⁹⁸ Quiotepec, es un nombre de origen náhuatl, donde *quiote*, flor de maguey y *tépetl*: cerro o montaña; así entonces, el lugar denominado Quiotepec, refiere a un lugar con una vegetación con gran presencia de maguey (planta liliácea), efectivamente, este sitio, por el clima imperante, produce una gran cantidad de liliáceas de varias especies, entre ellas el maguey conocido como tobalá y el agave del Tequila.

hay moradas-hogares⁹⁹, etcétera. En cuanto a *La Cañada*, se le nombra como *Lluuduu^{ln}guáa*: El llano o valle de tierra colorada¹⁰⁰.

De acuerdo a lo anterior, si identificamos a los pueblos: Concepción Pápalo: *Duu Naa*; Santa María Pápalo: *Tiu^{bii}*, San Andrés Pápalo (*N^lDeke*), San Juan Teponaxtle: *Ñⁿdúu*, San Sebastián Tlacolula: *Ñⁿgúu*, etc.; en el nombre llevan la huella de su historicidad plasmado como marca indeleble, es la que le impuso la cultura que en un momento histórico ejerció su dominio; es decir, el imperio azteca nombró en su lengua náhuatl los espacios según su propia mirada. Por eso hay una sobreposición¹⁰¹ de los nombres de nuestras comunidades y sólo es reconocido por nosotros, pero sin que quienes desconocen nuestra lengua puedan intuirlo, saberlo, ni siquiera preguntarlo, porque no aparece en los escritos oficiales; con la imposición de la *pax azteca* a partir de 1460 (Doesburg, 2001: 138), el nombre original en *d^lbakuu* queda subsumido, porque se impuso: Pápalo, Teponaxtle, Tlacolula, Tutepetongo, etc., nombres que asignó el imperio azteca en su periodo de dominación. Posteriormente, con la llegada de los españoles y su noción de mundo; su mirada desde una perspectiva judeocristiana –a partir de asignar un mediador que pudiera acercarse al creador para interceder por los habitantes de un espacio–, antepuso a los nombres originarios, los nombres de santos, vírgenes, beatos y demás, como: Concepción, Santa María, San Andrés, San Juan, San Sebastián, San Francisco, San Pedro, Santos Reyes, etcétera.

⁹⁹ *L^lBakuu* o *Jik'Bakuu*, tiene la siguiente interpretación: el *Likuu* y *Jikuu* en las variantes de *Dnaamii* Tepeuxila significa río y *bakuu* que es casa-hogar, de donde se deriva que *ll^lbakuu*, sería: el río donde hay casas-hogares.

¹⁰⁰ En lengua cuicateca, se conoce a *La Cañada* como *Yuuduⁿguáa*, donde *Lluuduu*, significa valle, lugar plano o llano; y *nⁿguáa*, es una contracción de *Ñaa*: tierra y *cuáa* es el color rojo; aquí, en la contracción la letra c es transferida a un sonido de letra g, debido a que por la característica de la lengua cuicateca de ser nasal y gutural en su fonología, sería difícil su pronunciación. De ahí que *La Cañada*, en *dbakuu Lluuduu Inⁿguáa* signifique: El llano o valle de tierra colorada.

¹⁰¹ Al vocablo sobreposición, se le concibe como la acción que implica poner-sobre; es decir, ya hay una posición-postura y sobre ella se impone otra. De tal manera que a lo que existe, se lo coloca otro sobre-encima, una concepción nueva, no existente pero se impone como dominante.

En las comunidades del pueblo *ĩñ'bakuu*, persisten los rastros de la dominación a la que fueron sometidas y hasta hoy siguen imborrables; es claro que a pesar de los intentos para que se olviden de su ascendencia y de sus raíces, a partir de evitar que los pueblos nombren los lugares, se reconozcan en ellos; se asuman en nuestra palabra: "*duđ'ñéll*. La resistencia ha mostrado persistencia, sin embargo, como afirma Esteban Villar, de Tlacolula, ...por la poca utilización de la lengua cuicateca, el primer nombre (...) se va olvidando (Hernández y Angeles, 2009); es decir, el nombre originario queda inescuchado, invisibilizado; esperando que los espacios de la memoria colectiva de los *Ĩñ'bakuu*, se ocupen de otras cosas; y remata en *d'bakuu* cuando afirma: ^{III}*nuumall s'úu* (Hernández y Ángeles, 2009)¹⁰²; que quiere decir: la sociedad dominante y la lengua castellana subalternizan nuestra cultura; de tal manera que el primer nombre quizá sólo quede en una anécdota y esto pase en todo nuestro territorio, lo que afirma Esteban... "por la poca utilización de la lengua cuicateca, el primer nombre¹⁰³ que es: lugar de la gente donde habitó la fiera rayada o manchada; "ya quedó en segundo término... se va olvidando, y se nos reconoce más como los de San Sebastián Tlacolula, que no es el nombre original" (Hernández y Ángeles, 2009).

La forma de nombrar los lugares *d'bakuu*, nos da la idea de lo que aconteció, de lo que hay, de los momentos fundacionales, los entes simbólicos, etc.; si como lo refiere Spencer que hay un glifo en una estela en Monte Albán que alude a Cuicatlán que se retoma como símbolo actual; esto implica que es retomado de la forma de nombrar el lugar por una lengua ajena: la del *imperio azteca* –imperio dominante en el Antiguo Anáhuac en la etapa precolombina–.

¹⁰² La expresión ^{III}*nuumaall s'úu*, se compone de las palabras *illd'íill*: hacen, propician o generan; *n'úll*, meten; *máall*, bajo de; y *s'úu*, nosotros: luego entonces, significa que nos subsumen, más bien: nos subalternizan.

¹⁰³ En el caso de Tlacolula-*Ñ'guu*, proviene de las palabras: *tlaco*-que ocupa el centro, en medio, a la mitad, p. 571; *tlacotl*-vara, palo, varilla; (Rémi, 1988: 577); y *lan*, variante de *tlán*, que significa proximidad o cercanía; por tanto, Tlacolula significa: "El lugar que está cerca del varejónal" (Robelo. 1902: 169).

Lo anterior se afirma porque el nombre Cuicatlán-^{II}*Bakuu* o *Jik'Bakuu*, proviene de los vocablos en náhuatl *cuicátl*: canto y *tlán*: lugar en el que abunda; de ahí que Cuicatlán se le conozca como Tierra del Canto; sin embargo, no hay ninguna referencia que implique por qué el nombre, puesto que también los aztecas o mexicas, nombraban los lugares de acuerdo a las características del lugar; no obstante lo anterior, me atrevo a plantear la siguiente inferencia: que el nombre: Tierra del canto; proviene de la forma en cómo escucharon los aztecas –que en un tiempo conquistaron y sometieron a nuestros ancestros *ĩñ'bakuu* convirtiéndolos en sus tributarios–, a los *ĩñ bakuu*, esto, porque la lengua *d'bakuu*, que es tonal, gutural y nasal; en su habla en los diálogos cotidianos y coloquiales, si las personas se expresan con fluidez, esta lengua es rítmica y musical, al escucharlos, parece que quien habla está cantando; lo anterior es más creíble, debido a que en el momento de realizar un intercambio de productos, de comprar o vender, se utiliza normalmente el conteo en lengua *d'bakuu*; de manera fluida, el conteo es rítmico, melodioso, musical; esto es un supuesto debido a que se ha investigado en los numerosos documentos históricos de la época precolombina, y no se tienen otras evidencias de por qué el topónimo de Tierra del Canto.

En esta referencia que ejemplifica cómo fueron nombradas las comunidades de los *ĩñ'bakuu* por la gente que vino de lejos (*ĩñ nd'iquiaañ*), están los rastros de la presencia náhuatl –donde fue nombrado el territorio de los *ĩñ'bakuu* para afianzar una forma de hegemonía–, que fue a partir de nombrar los lugares con el mismo patrón que lo hicieron en los territorios sometidos y sus propios asentamientos como comunidades y pueblos. Esto es evidente de tal manera, que tenemos lugares como Tepeuxila, el que proviene de las palabras *tépetl*: cerro o montaña y *uitzillin* o *huitzillin*: pajarillo que zumba (Rémi, 1988: 757) que es colibrí o chupa-rosa; así, Tepeuxila significa: el Cerro del Colibrí o de la Chupa-rosa; en efecto, es un lugar donde en tiempos de lluvia, calor e inicio del frío, se admira la existencia de estas avecillas multicolores y atractivas. En el caso de los Pápalo, viene del náhuatl *papálotl*: mariposa (Rémi, 1988: 354); de ahí que significa: Lugar de mariposas, lo que sin duda está relacionado con las características de la población en cuanto a su naturaleza; de la misma manera, se

nombró a los otros lugares, siempre en referencia a características orográficas, plantas dominantes en la vegetación, u otras; sin embargo, como el caso de Cuicatlán, hasta lo indagado personalmente, no hay una evidencia que nos dé elementos de acuerdo a las palabras que le dieron origen, y que nos dé argumentos del porqué del nombre asignado de Tierra del Canto; salvo nuestra inferencia.

Sin embargo, hay algo que está claro, los españoles procedieron igual que quienes los antecedieron; como conquistadores, se preocuparon por dominar al imperio que mantenía la hegemonía en determinado momento, tal es el caso del imperio azteca o náhuatl, y logrado esto, los demás pueblos sometidos –en este caso tributarios– fueron igualmente convertidos en pueblos dominados.

En referencia al reconocimiento al del nombre de los territorios sometidos, sólo retomó la forma en que la lengua náhuatl nombró a estos espacios –en esta enunciación muy breve de algunos de los nombres de las comunidades del territorio de los *iñ'bakuu*–, se pone a flote el cómo se han sobrepuesto los nombres, la forma de nombrar los espacios, y es desde quién ejerce la dominación. De ahí la necesidad de resignificar la lengua y las formas de nombrar el mundo, para poder reconfigurar nuestra cultura y presencia en el mundo en este siglo XXI; por ello el imperativo de *hacer caminar* nuestra palabra, nuestra lengua: el *d'bakuu*. Acerca de la concepción de diversos espacios, medios y manifestaciones artísticas, y dancísticas; como territorio de la memoria, Medina plantea...

Explorar las fronteras y trazar horizontes políticos implica transitar por nuestras historias, muchas de ellas narradas desde nuestras memorias que gritan relatos y momentos..., con carne, hueso, tierra y lugar... narraciones configuradas por los acontecimientos, es decir, desde los territorios de la memoria... Espacios de tiempo... temporalidad hecha espacio... (Medina, 2009: 12)

Desde esta perspectiva, la lengua *d'bakuu* de los *iñ'bakuu* que nombra a las comunidades y lugares de nuestro espacio vital, es un territorio de la memoria; un espacio que guarda en sus narraciones: relatos, historias, vivencias, experiencias, acontecimientos y más; a partir de la analítica utilizada como

dispositivo, representa una posibilidad que favorece este proceso de pensar, reconstruir y reflexionar la historicidad del pueblo *iñ'bakuu*.

D. Nosotros y los otros y el territorio *iñ'bakuu*

Como ya se abordó anteriormente, y de acuerdo a lo que relatan los códices cuicatecos, el pueblo *iñ'bakuu* se estableció en este territorio aproximadamente desde los años 350 a 400 d.C., a partir de cruentas batallas con los chinantecos (Doesburg, 2001: 165), como lo relata la imagen 4.



Lograr un lugar implicó la disputa territorial con *unos otros*, sean chinantecos, zapotecos, mixtecos, nahuas, u otros; estos son también nombrados en lengua *d'bakuu* como: *iñguées*, *iñnúus*, *iñdibes* o *iñ ndikñáas*; esto nos lleva a mirar que siempre ha tenido que interactuar con otros pueblos, esa relación e interacción pudo ser comercial o más que comercial, de complementariedad simétrica y asimétrica; también violenta y de confrontación como se evidencia en los códices cuicatecos; lo que es indudable, es que hubo desde entonces la presencia de *unos otros* que generaron la posibilidad de un proceso de configuración identitaria y de pertenencia.

Entonces, esos *otros* incidieron e inciden en la configuración de la noción de lo propio de los *ĩñ bakuu*, la alteridad entra así en juego; en la construcción de la noción de un *nosotros*, en la configuración de una mirada distinta sobre lo que está presente material y espiritualmente en un decir y sentir el *nosotros*.

A decir de Ubaldo Ojeda¹⁰⁴:

[Como cuicatecos, ¿qué otra forma tenemos para diferenciarnos de los otros?] *Saà ildíi ibe níi, a b'iir saa míi, a b'i ndud ñe'er saa q'baa, dn'áaillsaa sn-díi, be ndaa t'aka nge b'i ñe'er s'úu, dndállsaa llibe, chene, chíi k'nduchii ndukñáa ñéell.* [Los mixtecos son unos otros, es otra su palabra, su decir; ellos manufacturan sombreros, petates, sopladores para avivar nuestro fuego, nos llevamos bien, también con esos objetos nos complementamos con ellos.

Entonces, no son nuestros enemigos... si vamos a Cuicatlán, ¿con quiénes nos encontramos?]

Ndukuu illnúu ra, ill guéé ra. [Con los zapotecos y chinantecos también]
[¿Y cómo es nuestra relación con ellos?]

Llebe ra. Nge n'guír'saa bed k'abba s'úu, t'ikan túu níi illnd'tikuisaa ll'áall nachii nguíill ngaad ndúu, ber béé u ñáá ñé'es ñéé ll'áall. [Es una relación muy buena, no nos conflictuamos, también nos venden sus productos como la jícara para beber nuestro tepache, ellos tienen el árbol que produce la jícara] (Entrevista, 12/03/13).

En este diálogo, es obvia nuestra relación complementaria, aun en estos años, con otros pueblos originarios que habitan en las proximidades del territorio *ĩñ bakuu*.

En el mapa siguiente (Matadamas, 2007: 393), se muestra la presencia de otros pueblos cercanos al territorio de los *ĩñ bakuu* (la imagen 5), pueden localizarse los espacios de los pueblos mencionados: cuicateco, mazateco, chocholteca-popoluca, mixteco y zapoteco (no aparece el chinanteco por la naturaleza del mapa).

¹⁰⁴ Ubaldo Ojeda Palacios, es fue agente municipal de Lldeke en el año 2013.

A partir de la Conquista, la relación con los otros pueblos de la demarcación que se conoce como La Cañada, se siguió manteniendo como hasta ahora, la diferencia estriba, en que los territorios, la cultura y las formas de interacción cambiaron en su manifestación; así, la posesión del territorio se pasó de propiedad con sentido comunal mancomunado –dado que los caciques de entonces ejercían una autoridad a base de convencimiento, y bajo acuerdos cedían los terrenos para que se cultivaran– a propiedad particular de los núcleos de población, según el caso (Doesburg, 1996: 128).



Con la dominación española, se transgrede esa forma de propiedad territorial e inician los conflictos por la posesión de distintos predios (Doesburg, 2002, 113), específicamente de la parte baja; la dominación española –y consecuentemente la visión indoeuropea respecto a la tierra–, implicó conflictos intracomunitarios, es decir, en el interior de las propias comunidades, como los que relatan los códices cuicatecos.

La presencia de esos otros *muy otros* por su concepción de mundo, quienes venían de una matriz cultural distinta, modificaron las prácticas de producción al introducir la caña de azúcar para producir alcohol y endulzantes, al cultivar también cítricos y frutales como el mango, con lo que se modificó y diversificó la producción; no obstante, el efecto de las relaciones políticas y de producción mediante la imposición de formas de organización territorial y la explotación brutal ejercida por los españoles, incidió en la población nativa de manera adversa, de hecho, representó un etnocidio. Esto motivó a que en 1542 la Corona española emitiera la disposición de que en toda producción relacionada con la caña de azúcar (Motta, 2011: 6), dejara de ocuparse la fuerza de trabajo local, para ello, conjuntamente con otros imperios europeos que estaban en la conquista de África, se hizo legal el comercio de esclavos, esto modificó la presencia humana en *Lludu Inguàà*, la Cañada cuicateca, y aparecieron otras formas de ser/estar y nombrar el mundo.

En la geografía *iñ bakuu*, aparece entonces la población traída de África; ésta se ubicó en las haciendas de Tecomaxtlahuaca, Güendolain y La Iberia, donde se producía la caña de azúcar; los ritmos de producción que se le exigía, así como las limitantes en la procreación y la asignación de espacios para habitar, muestran la intención de los europeos hacia esta población: la extinción; no obstante, aún en la adversidad, la población africana-*ñà kuañ*¹⁰⁵ sobrevivió y se reprodujo en condiciones infrahumanas; dadas las normas poblacionales que se impusieron por la Corona española a los esclavos de origen africano (Motta,

2011: 3), la sobrevivencia de la población Afro-Abya Yala, constituyó un verdadero logro biológico y cultural.

Así, la geografía de la Cañada tuvo un nuevo actor involuntario, sólo en lo económico en sus inicios, pero con sus prácticas culturales, en lo material, simbólico y político-social e incluso territorial; un ejemplo palpable es el nombre de una presa derivadora de las aguas del Río Grande cuyo distrito de riego se llama Matamba, nombre de una mujer luchadora del continente africano¹⁰⁶; lo que diversifica aún más la mixtura que se presenta en el siglo XXI, que hoy se presenta como autor y actor de los discursos y las tramas que envuelven a la población de la región Cañada de Oaxaca.

Como es evidente, la presencia europea alteró e incidió en la geografía, tanto en la modificación de la población como en los referentes para la configuración de mundo; por ejemplo, otorgó *cédulas reales* a las comunidades y caciques, de acuerdo con su conveniencia; estos documentos se conocen hoy como títulos primordiales de las comunidades, como el de Tepeuxila¹⁰⁷. Estas cédulas reales, de una u otra forma, reconocen una particular manera de propiedad colectiva del territorio –además del reconocimiento individual de la propiedad privada de la tierra en la región *iñ bakuu*–; basada en las características de estos territorios: en la parte alta, donde los territorios son agrestes, prevalecieron

¹⁰⁶ Para mayor referencia, puede consultarse la página: <http://www.nuevatribuna.es/articulo/cultura---ocio/la-reina-de-angola-nzinga/20120305100526071406.html>

¹⁰⁷ Título expedido por Carlos V en 1548 que reza así: “Título del pueblo de Tepeusila, año, 1548 Señor don Carlos Quinto, por la gracia de Dios. Rey de Castilla de León de Aragón, de las dos Cibilias de Jerusalén de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia y de Mayorca (...) Capitán General de esta Nueva España y presidente de su Real Audiencia Chansellerrería. He recibido la Real Cédula de su Majestad y para su debido cumplimiento al Juez privativo para que se sirva extenderlo por todos estos dominios de esta Nueva España para que se cumplan las reales disposiciones de su Majestad dando cuenta con todo lo que practicare México, Octubre 28 de 1548 (...) su oidor más antiguo esta Real Audiencia, Juez Privativo de Ventas de Tierra Indultos por la presente, ya los que tocare perteneciere en el distrito y jurisdicción de esta Nueva España Que Dios fue por su Real Cédula, que expidió en Madrid a quince agosto del año de 1547, refrendada por don Josep de Sarnoano secretario fue servido de dar comisión al señor licenciado Don Francisco Ramirez de su concepto en el Real y Supremo de los Indios de la Real Corona de la Tierras de la segunda cabecera de Tepeuxila, Sitios, aguas, ríos, cerros y montes que pertenece en estas indias...” (Oficina de Bienes Comunales de Tepeuxila).

¹⁰⁵ Nombrar a la población de origen africano en el territorio *iñ baakuu*, se tornó más en adjetivo. La enunciación *ñà kuañ*, proviene de dos palabras: *ñà* es rostro y *kuañ*-negro; así, a esta población se le denominó, por su apariencia, como “los de rostro negro”; lo que nos remite a la intención de los *iñ bakuu* de marcar la diferencia por la apariencia física, no de origen histórico político como los *iñ d’ibe*, que tiene otro sentido.

los títulos primordiales, mientras que en los terrenos de planicie de la parte baja, la posesión fue más ambigua, lo que permitió su posterior privatización.

Instaurada la dominación española en los terrenos de mayor productividad y aptos para producción extensiva, la otra parte del territorio *ĩn bakuu* no fue afectada sino hasta después de la Independencia; las Leyes de Reforma, al iniciarse la desamortización de las propiedades de la iglesia, también abarcan la propiedad comunal de los pueblos indios, que en ese entonces se les llamó tierras baldías y ociosas (Suprema Corte de Justicia: 90); esto, porque la manera de vivir y estar en la naturaleza desde la mirada europea, era totalmente diferente a la forma de entenderla por el pueblo *ĩn bakuu*. Para los europeos, la tierra es un espacio para producir bienes de consumo necesarios para la vida humana, su explotación es condición de existencia y enriquecimiento de la especie humana, por lo que requiere estar en producción constante mediante su fertilización y la rotación de cultivos. Como contraparte, para los campesinos nativos, la tierra merece descansar-*ntab tuunúu*¹⁰⁸, tener un tiempo para reponerse del agotamiento que le produce el cultivo constante; los ancianos y aun las personas mayores de las comunidades de este pueblo, normalmente trabajan dos, tres y quizá cuatro años consecutivos en una extensión, posteriormente, se trasladan a otro sitio para preparar la tierra e iniciar un nuevo ciclo productivo en otro lugar, lo que les permite no agotar el suelo y seguir produciendo en otro momento en la misma extensión sin recurrir a la fertilización con agroquímicos cada día más potentes.

Precisamente por esa concepción que se tiene a la tierra como ser vivo, ningún espacio es considerado excedente, sino que es complemento necesario para la vida en un espacio rural.

En las décadas de los años 50 a 90 del siglo XIX (Robles, 2004: 416), grandes extensiones de territorio pasaron de ser propiedad comunal a propiedad individual; en las zonas planas y tropicales, potencialmente productivas para

¹⁰⁸ Esta expresión *ntabtuunúu*, no tiene un equivalente exacto en lengua castellana, sin embargo, se le entiende como dejar que la tierra descanse, cuidarla para que se reponga del agotamiento; es una enunciación un tanto biológica, ya que se dice de la misma manera la necesidad humana de reposar y dejar que el cuerpo tenga nuevas energías para continuar la tarea.

cultivos de exportación como el café, se afectó así el territorio de los *ĩn bakuu*; es el caso de la Cañada y fracciones de territorios ubicados en zona tropical y subtropical, en estos últimos, se cultivó el café y varios tipos de té.

Este proceso de desposesión territorial que impactó en comunidades como San Juan Teponaxtla y San Pedro Teutila, trajo además, modificaciones tanto en la producción agrícola y campesina, como en la propiedad de la tierra, es decir, en la cultura en general; en las fincas cafetaleras que se denominaron: El Faro, Unión Francesa y Moctezuma, para la producción se contrató a personas de lugares cercanos y también de lugares distantes, generalmente no nativos, pero de procedencia indígena en su mayoría. Así, las fincas cafetaleras y de cultivo de té fueron espacios de concentración multiculturales, lo que modificó nuevamente la geografía y concepción de vida en los lugares cercanos a las fincas. En el caso de las fincas Unión Francesa y Moctezuma, directamente impactaron en la comunidad de San Juan Teponaxtla, debido a que quienes decidían no continuar trabajando en ellas, radicaron o se refugiaron en los centros de población más cercanos, insertándose así en dicha comunidad, estas personas, en su interacción con los nativos, iniciaron un proceso de inserción que significó una relación multi e intercultural.

Las distintas sociedades humanas, en sus diferentes momentos y periodos sociohistóricos, siempre han construido sus imágenes de mundo a través de los instrumentos, artefactos y dispositivos sociales, los que a partir de las estrategias enunciativas específicas arriban a determinadas prácticas discursivas como sujetos y sociedades. La lógica de desarrollo y progreso que Porfirio Díaz instauró durante sus sucesivos periodos presidenciales, introdujo el ferrocarril como medio de comunicación y transporte (Reina, 1998: 15); esto apuntaló la producción agrícola y frutícola de carácter comercial, que a su vez modificó los calendarios productivos de la zona, así como su diversificación.

Como consecuencia de la práctica gubernamental de poner en marcha procesos de desarrollo desde la perspectiva del porfirismo, el desplazamiento territorial y otras formas de despojo, generaron la lucha de los pueblos y comunidades originarias y mestizas; muchas de estas resistencias se organizaron, en el caso de la Cañada oaxaqueña, en torno al Partido Liberal Mexicano,

encabezado por los Hermanos Flores Magón, el cual ejerce cierta influencia en diversos aspectos de la política regional en los años previos a la revolución y durante ésta; en lo político social, se incita a la insubordinación al poder de los gobiernos estatal y federal (Regeneración, 15/12/1900); el club liberal también influye en la situación religiosa al propagar ideas anticlericales y una moral laica; por otra parte, se da cobertura a la expresión política del sexo femenino (Regeneración, 28/02/1901), una práctica periodística cercana a lo que hoy se propone como “equidad de género”.

Lo anterior prepara las condiciones para la modificación del escenario social del entorno de los *ñ bakuu*, que posteriormente, una vez avanzada la Revolución, repercute en la repartición de las tierras de los hacendados, fundándose los ejidos tanto en la parte baja como en algunos parajes de las tierras serranas.

E. Transfiguración económica de las tierras comunales y ejidales en los últimos treinta años y la resistencia indígena y campesina: nosotros y los otros

Repartidas las tierras de las exhaciendas y fundados los ejidos, la región Cañada tuvo hasta cierto punto un “desarrollo” un tanto apacible; sin embargo, el poder económico, en el caso del comercio, se concentró en pocas familias de la villa de Cuicatlán; esto a su vez fue consecuencia de la introducción del ferrocarril, que tenía una estación en esta comunidad y afianzaba la concentración en pocas manos del comercio de la región.

En las décadas de los 70 y 80 del siglo pasado, debido a la conducción errática de la economía nacional en los gobiernos de Luis Echeverría y José López Portillo, se generan las condiciones para el asalto al poder de la tecnocracia, representada por Miguel de la Madrid, quien, ante el desfalco a la nación, con la mirada puesta en el norte de Abya Yala y su concepción de progreso y desarrollo, no ve otra alternativa que consolidar la idea del mercado como regulador de la riqueza y pone en marcha las políticas económicas aplicadas que afianzan la dependencia del norte de Abya Yala, lo que se concreta con la entrada de México al GATT (Serra, 2004); esto afecta, desde finales del siglo xx e inicios del XXI,

la producción del café y de granos básicos. En síntesis, la política económica acentúa la migración y depauperación de las condiciones de vida en las comunidades, tanto en la zona alta de la Cañada como en la parte baja.

Continuando con la tendencia neoliberal, la modificación del artículo 27 constitucional en 1992, que plantea la posibilidad de privatizar la tierra ejidal y comunal, rompe con los sentidos de una base territorial que se había mantenido durante las décadas pos-revolucionarias: el sentido de la propiedad colectiva de la tierra.

En este siglo XXI, se acentúa esta política cuyo objeto central de disputa se basa en la destrucción, no sólo de la posesión colectiva de la tierra, sea ejidal o comunal, sino de la concepción misma de lo comunitario y lo comunal en tanto hilos de la urdimbre de las sociedades originarias de Abya Yala; esto se efectúa mediante programas como: PROCEDE, PROCECOM, FANAR¹⁰⁹, rechazados por varias comunidades; sin embargo, esto incide en el territorio de los pueblos originarios, es el caso del pueblo *ñ bakuu*, cuyo territorio se concesionó (3,500 has) a la empresa minera Zapata, lo que evidencia la intención privatizadora de la reforma constitucional del artículo 27 constitucional (Medina, 2006: 4).

Ello ha llevado a las comunidades a organizarse y plantearse la necesidad de la defensa territorial mediante una estructura horizontal, con representantes de las distintas comunidades, rompiendo la organización política estatal dada a través del control municipal, es decir, se ha desbordado la estructura política básica que es el municipio, para tornarse en una organización como pueblo *ñ bakuu*.

Históricamente, en el contexto de vida de los *ñ bakuu* –el que comparten con otros pueblos, como se ha mencionado reiteradamente–, el *otro* está ahí como posibilidad de interacción cultural, como complementario para tener lo necesario para la subsistencia, como configuración de mundo que hace generar sentimientos e ideas de pertenencia; es el *álter* significa entonces la posibilidad de contraste, de diferencia y quizá de confrontación de perspectivas de mundo, pero

¹⁰⁹ Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Comunales, Programa de Certificación de Derechos Comunales y Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar.

siempre el *otro* está para decirnos que somos *unos otros*, que hay otras miradas, horizontes, perspectivas, imaginarios.

En los inicios de este siglo XXI, el gobierno federal se convierte en *un otro* que contribuye en la reconfiguración del particular sentido de pertenencia del pueblo *ñ bakuu* y por consecuencia, las otras identidades en esta microrregión; es decir, el otro y su negación de nuestro ser y estar como pueblos contribuye para generar un sentido de pertenencia identitaria microregional que permite articular nociones, conceptos y figuras de mundo que se entretajan y reconfiguran el estar en las comunidades y pueblos, favoreciendo un proceso intercultural que tiene ante sí una historia qué construir y reconstruir como opción de futuro, esto, si tiene la capacidad de plantearse un horizonte de expectativa que considere la necesidad de la presencia de la otredad en la construcción de un mundo donde se encuentre con otros mundos.

El *otro*, entonces, es confrontación, encuentro, rencuentro, contraste, aprendizaje, complicidad, posibilidad de ampliación del horizonte cultural, de apertura de espacios para extender la mirada, posibilidad de *mundos otros* con nosotros, más allá de la multiculturalidad microregional.

2. VIDA COTIDIANA COMUNITARIA, EL TEJIDO Y LA TRAMA COMUNAL EN LAS PRÁCTICAS DE VIDA DE SAN SEBASTIÁN TLACOLULA, TEPEUXILA, CUICATLÁN, OAXACA

A. La “normalidad”¹¹⁰ de todos los días. Cotidianidad y comunalidad, ser/estar y habitar en Ñ’Ngúu

Hablar de vida cotidiana, de “normalidad”, de un día “común”, o algo que refiera a cómo se observa desde la superficie o la piel de un grupo o socie-

¹¹⁰ Se da por descontado que eso que llamamos “normalidad”, es un tanto arbitrario, sin embargo, por llamar de alguna forma la vida cotidiana en la comunidad de San Sebastián Tlacolula, aquí se denomina normal a un día de estancia en esta comunidad para observar los eventos como comúnmente suceden.

dad determinada, conlleva a emitir un juicio arbitrario y ficticio¹¹¹ sobre eso que llamamos normalidad, cotidianidad, lo común; afirmar que se observa la “normalidad” entonces es temerario, sin embargo, como ejercicio para distinguir algunos días de otros, como son los de fiestas, del *Ntñ’náa*, o de un sepelio en una comunidad pequeña como Tlacolula, es necesario hacer una diferenciación con esos otros días de trabajo y actividades que implican la búsqueda del sustento, del “pan de cada día”.

Un día en Ñ’Ngúu-Tlacolula (Diario de campo)

Hoy, lunes 5 de abril del año 2010, la gente retorna a sus actividades cotidianas, los días “normales” están de regreso después de unos días de guardar y de descanso; los días de Semana Santa fueron, como desde hace ya mucho tiempo, para reflexionar sobre la vida humana y su sentido, sobre la relación entre humanos, sus acuerdos y desacuerdos, rencores, amores y desamores; es lo que nos refiere Juventino Pérez, comunero activo de Ñ’Ngúu, músico por afición, y rezador por fe de la iglesia católica; también ayer domingo la música estuvo acompañando y amenizando en el centro de la comunidad durante todo el día, música sacra desde el catolicismo, pero también mundana, la que aquí se acostumbra para la celebración de la alegría.

¿Qué es lo que diferencia un día normal de los “otros” en Ñ’Ngúu?

La normalidad inicia a partir de las cinco de la mañana, o un poco antes; los pájaros y las aves de corral ya están anunciando que la claridad del día se acerca y el sol se asomará más tarde; la polifonía de su lenguaje avisa a los demás acompañantes de la vida terrena que es hora de caminar con el día, son los mensajeros de la naturaleza que desean que el letargo nocturno de los seres vivos otros empiece a darle paso a la actividad de la búsqueda del sustento. Uno de esos seres, el humano, empieza a despertar para la actividad cotidiana; algunos ya se adelantaron en el caminar del día, hace unos minutos abordaron un vehículo para trasladarse a otros espacios como Tepeuxila, Cuicatlán; ellos,

¹¹¹ El término ficticio, aquí se utiliza desde la concepción que considera que los seres humanos somos seres que creamos nuestras propias figuras de mundo.

hoy rompieron con su cotidianidad por alguna necesidad, no así los que se disponen a desarrollar su vida de campesinos.

Para quienes hoy será un día “normal”, apenas empiezan a desperezarse; son las 5:30 y parece que el murmullo que empieza a escucharse es el que habrá de darle otro tono, otro ritmo, otro compás, otra melodía a la vida comunitaria en *N̄^Ngúu* para diferenciar la noche y el día.

Aquí la noche es pasmosa, densa de silencio humano; de vez en vez, sólo se escuchan los grillos, alguna rana cantarina, el incesante ulular del viento que se trenza en una danza de ritmo y vaivén pausado con los árboles de aguacate, zapote negro, mangales, plataneros o naranjos. De no ser por las luces de las lámparas que iluminan las calles y algún impertinente que viene en un objeto rodante –producto de la industrialización– que corta de tajo la melodía de la naturaleza viviente de aquí, esto no sería más que hombre y naturaleza entretejiéndose, dándose uno a otro; aquí la tranquilidad empezó a ocuparse del espacio aproximadamente a las nueve de la noche, los últimos anuncios los hicieron las autoridades sobre un programa social gubernamental; conforme el tiempo rodaba y hacía que se asomara la luna que empieza a adelgazarse, la paz llega a un momento cumbre, con sus alas oscuras, finalmente abrazó a la comunidad para atraparla y quedarse con ella.

De arriba y de abajo, de un lado como en el otro, también en el centro de *N̄^Ngúu*, van surgiendo columnas de humo entre gris y azulado que por la calma del día, aparentan hilos que se van prendiendo del cielo nítidamente azul; de una a una, las columnas van acomodándose en el ambiente, algunas son constantes, otras forman volutas que rítmicamente se elevan y se van desvaneciendo, pero todas parecen enviar al infinito un mensaje de vida humana, de calor humano que se asienta entre las montañas de esta montaña conocida como *Llik'bakuu* (Sierra Cuicateca)¹¹².

¹¹² Con el nombre de *Llik'bakuu*, es como se denomina a esta parte de la montaña en lengua *d'bakuu*; donde *Llik* proviene de la palabra *Llikuu* (sierra o montaña) y *bakku*-hogar, entonces *Llik'bakuu* es una contracción que dice: “la montaña de los de casa”.

Los trinos de las aves, un rebuzne, el canto de gallos y también el infaltable e intruso altoparlante que anuncia algún producto de consumo o un mensaje de la autoridad comunal y/o municipal, hacen sentir que la actividad de los humanos marcará el palpar de la comunidad de los *iñ^Ngúu*.

En las calles y veredas de *N̄^Ngúu*, empieza a resurgir el sonido de los primeros caminantes que se dirigen a diversos sitios; unos van a traer su animal de carga, otros a ver su campo cultivado con tomate, jitomate, chile “de agua” u otra hortaliza; algunos más llevan una “bomba de mochila” para la fertilización foliar o aplicar algún agroquímico al huerto; otros tendrán algún pendiente con el compañero de trabajo y van a buscarlo; las mujeres que caminan llevan un recipiente con su nixtamal, van al molino de la vecina para avanzar en su tarea.

En los hogares de los *iñ^Ngúu* los roles¹¹³ están delimitados y las tareas son diversas; las mujeres inician el día casi de la misma manera: asean la casa, preparan el humeante café, quienes no van al molino, echan a andar el propio. El bullir humano empieza a imponerse, a apropiarse del espacio; los hombres también tienen sus propios deberes hogareños, están acomodando los huacales donde transportan del huerto a la casa la fruta u hortaliza cosechada; otros rajan la leña para abastecer de combustible a la cocina; algunos más están preparando los aperos de labranza porque se irán a la montaña; también hay quienes afilan el cuchillo para algún quehacer femenino y también su herramienta indispensable: el machete. Como las niñas y niños están de vacaciones¹¹⁴, se incorporan a las actividades de los adultos, es casi “natural”

¹¹³ Se afirma que los roles están delimitados, debido a que por la naturaleza de las ocupaciones campesinas generalmente no hay diversificación de las actividades productivas, de tal manera que las actividades relacionadas con el campo y otras que requieren de fuerza física, las realizan los hombres, las actividades relacionadas con el hogar habitualmente son asignadas al sexo femenino, ello no implica estar de acuerdo con esta manera de distribuir las tareas en una familia, sin embargo, es lo que en *N̄^Ngúu* se observa.

¹¹⁴ En Tlacolula, por la forma de sobrevivencia propia de las comunidades campesinas, la actividad social que más incide y marca ciertos tiempos dentro de la vida comunitaria, es la escuela en sus distintos niveles. Los únicos que tienen vacaciones son los niños y adolescentes que asisten a las instituciones de preescolar, primaria y telesecundaria.

que los roles de género en *ĩñ^Ngúu* se repitan en cada hogar; hay niños que tienen un ansia de empezar el día, hoy irán a la montaña a sembrar¹¹⁵, o cosecharán la hortaliza con su papá o hermano y/o hermanos.

El día “normal” en *ĩñ^Ngúu* comienza a fluir pausadamente, aquí la prisa no está convidada, el tiempo no es un asunto que preocupa; quien tiene trabajo distante, donde tarda aproximadamente hora y media para llegar, ya ha madrugado, ya sabe que su jornada empezará más temprano, y por lo tanto, no saldrá con paso acelerado, ello le restará energía para su actividad como campesino¹¹⁶.

Cerca de las ocho horas se ven personas de sexo masculino que se dirigen a la actividad de hoy, algunos a lomo de burro, mula, caballo o inician la marcha a pie; quienes van montados, de un lado del fuste de la silla cuelga el morral con la comida y el garrafón de agua, el machete y el hacha están más asegurados, sólo se deja asomar el mango del machete, lo mismo en el caso del hacha; los de a pie llevan envainado el machete ceñido a la cintura o colgado al hombro, y en el otro hombro, el morral con la comida y el garrafón¹¹⁷ o bidón de agua¹¹⁸.

¹¹⁵ Por las características climáticas de San Sebastián Tlacolula, en la parte alta conocida como La Montaña se realiza la siembra de una especie de maíz tardío, entre los meses de marzo y abril, y se cosecha por el mes de octubre, incluso noviembre; la siembra es mediante la técnica del cajeteo, que consiste en buscar la humedad del terreno hasta una profundidad de 10 cm para depositar el maíz y que éste pueda germinar. A las variedades de maíz tardío les llaman *ninuu ilkiáa* (maíz de la montaña), *be nin kuáchii, kuáaⁿ, ke nii kua'ñ* (hay maíz pinto, amarillo, blanco y negro) (Taller con adultos mayores, 01/06/11).

¹¹⁶ Se aplica el genérico “campesino” a los habitantes de la comunidad *Ĩñ^Ngúu*, porque su sustento depende de lo que en el campo se produzca, no puede asignársele otro calificativo, puesto que no se dedican a una actividad en específico; tienen sus árboles frutales, su milpa y/o su huerto y alguna cabeza de ganado vacuno, pero todo lo miran de manera integral, su labor cotidiana está entre las actividades productivas mencionadas.

¹¹⁷ La industrialización ha desplazado al calabazo o bule (una especie de cucurbitácea que se produce en el clima cálido), recipiente natural que hace décadas era un material básico para el campo de los *ĩñ bakuu*; ahora se utiliza un recipiente de plástico.

¹¹⁸ En las comunidades *ĩñ bakuu* que habitan la zona serrana, el horario de trabajo es entre las 8:00-8:30 de la mañana a 16:30-17:30 horas, es decir, se trabaja de sol a sol en las actividades del campo, motivo por el cual, quienes tienen su campo de cultivo distante de la comunidad, llevan su alimento para comer en el lugar de trabajo.

Su vestimenta consiste en pantalón de dacrón, mezclilla, lona u otras telas que resisten el trabajo rudo; los colores son entre claro, beige a café claro; casi no hay pantalones negros o café oscuro, la mezclilla sólo aparece en los pequeños, jóvenes y adultos cuya edad llega hasta 30 o 35 años; las camisas son de colores entre crema y café claro, pasando por el gris y azul cielo, algunas son a cuadros, todas son de manga larga; para cubrirse la cabeza, usan sombreros de palma y de fibra de plástico sencillos, los más jóvenes usan sombreros estilo vaquero o la moda que proponen los grupos de *tecnobanda*.

En la casa de Juventino¹¹⁹ todo está calculado en tiempo, su esposa inició sus labores desde aproximadamente cuarto para las seis de la mañana; él irá a *Lluduu N'goò*¹²⁰ a limpiar el terreno de aguacatales, ha alistado su pala y revisado su machete, su día de trabajo está planeado. Aquí el café es parte de la dieta diaria y se dispone a tomar una tasa, ahora tiene unas galletas para acompañarlo¹²¹, en otras ocasiones tiene pan que también elabora, según afirma, pero si no lo hay, una tortilla tostada remojada en café es un buen inicio digestivo. Son las 7:25 horas aproximadamente, su esposa tiene ya unas tortillas calientes recién hechas, el frijol se acompañará de un huevo y todo está listo para que Juventino almuerce; él se hará cerca de una hora de camino para llegar a su campo, por ello llevará la comida, si estuviera a una distancia de media hora o menos en tiempo de traslado, su compañera le llevaría la comida con tortillas recién hechas; aquí las mujeres se dedican al hogar casi todo el día para que el hombre pueda ser campesino. Me convida a compartir el desayuno; en tanto no se le pregunta,

¹¹⁹ Juventino Pérez es uno de los adultos que ha aportado sus ideas y memorias en el proceso de investigación que derivan en la presente tesis.

¹²⁰ *Lluduu N'goò*, es el nombre de un paraje del espacio de vida de los *Ĩñ^Ngúu*; proviene de dos vocablos, *Lluduu*: Llano y *N'goò de saⁿgoò*: cangrejo; por economía del lenguaje, se hace una contracción y se nombra *Lluduu N'goò*, que quiere decir: Llano del Cangrejo. Este paraje está al este de *Ĩñ^Ngúu*, a una distancia aproximada de tres km, el clima que ahí predomina es entre cálido y templado.

¹²¹ En las comunidades serranas de los *ĩñ bakuu*, las ocupaciones de los habitantes se amplían dependiendo de la habilidad de las personas, alguien puede ser campesino-horticultor-fruticultor y músico o campesino-panadero-carpintero, etcétera.

Juventino no habla, sólo ingiere sus alimentos; con un código intrafamiliar se comunica con su esposa para que le sirva más café o algo más de la dieta de hoy. No obstante la distancia a recorrer, no hay signos de tensión o prisa en ninguno de los rostros, han llevado así su vida desde hace más de 30 años, desde que él dejó de ser “promotor” (Rayón, 2004: 45), es decir, castellanizador; cuando tenía 25 años fue invitado a incorporarse al grupo de castellanizadores que inició su tarea en esta región; Juventino sólo estuvo unos años y dejó esta actividad para asumirse como campesino. Antes de las ocho de la mañana, Juventino ha terminado de almorzar, toma sus herramientas, se ciñe el machete a la cintura, se lleva la pala al hombro, también se acomoda el morral de comida ahí mismo, toma su sombrero, le dice a su esposa: “ya me voy, nos vemos a la tarde”, e inicia el trayecto para cumplir con la tarea de hoy.

*Nguika ñáá*¹²²-Caminando el sol-día

Las tiendas de la comunidad también abrieron temprano, como es la costumbre, alguien fue por el azúcar, la sal o el aceite comestible; la tienda comunitaria DICONSA¹²³ ha abierto sus puertas; Filemón, el responsable de su funcionamiento, está pendiente de los clientes; llegan niños y niñas a adquirir lo que sus padres les encargaron; está atento para surtir cada pedido; no falta el niño que ante el dinero que le dieron de cambio por un billete, aprovecha la oportunidad de comprar una golosina, sea chicle, dulce o fritura.

El acceso vía terrestre por la terracería¹²⁴, también ha traído una modificación en el consumo de todo tipo de artículos, sobre todo, en cuanto al hábito alimenticio; la comida chatarra de empresas como Sabritas y Barcel tiene sus consumidores. Conforme el día avanza, por las calles sólo deambulan mujeres y niños, la mayoría de los hombres han partido a sus terrenos de cultivo o están

¹²² Al referirse que las horas se van pasando, que se diría en español que avanzan las horas, nuestra referencia es el sol y decimos *Nguika Ñáá* que literalmente es: el sol va caminando; para nosotros es que el tiempo sigue su curso.

¹²³ Acrónimo de Distribuidora CONASUPO.

¹²⁴ Hasta el año de 1998, el acceso a *Ngúu* era por caminos de herradura.

clasificando la hortaliza o fruto cosechado, algunos, hoy marcharán a Oaxaca al día de plaza¹²⁵ del día martes.

Con el pasar de las horas, el sol calienta, el aumento de la temperatura empieza a dejarse sentir, hoy será un día cálido¹²⁶; algunos niños que aún no van al campo o cuyos padres no los están acostumbrando a realizar las actividades de los adultos¹²⁷ están jugando en el patio de su casa; entre sus manos tienen algún carrito de plástico, una herramienta de construcción diminuta como una pala o carretilla, no faltan los luchadores enmascarados, un corral de toros con caporales y jinetes, así como soldaditos con la más sofisticada arma de combate.

La hora de la comida

Cercana la una de la tarde, de los hogares salen mujeres con un tenate de palma o plástico a cuestas, llevan una cubetita en la mano, también una ollita de peltre; se dirigen arriba, abajo, por donde sale el sol o por donde se oculta; quienes van hacia abajo o hacia donde el sol deja entrar a la noche, toman las veredas o caminos de herradura, se acompañan de la hija o quizá la nuera, de un niño o niña pequeña; calzan zapatos de plástico o huaraches, sólo las más jóvenes portan pantalón, de mezclilla y de otras telas de colores diversos, no

¹²⁵ En la ciudad de Oaxaca se realizan los llamados días de plaza los días martes y viernes. En estos días, acuden los productores y comerciantes mayoristas o detallistas a surtir de productos provenientes del campo, desde flores, legumbres, frutas u hortalizas, hasta granos: frijol, trigo, maíz, etc., ahí asisten los habitantes de *Ñgúu* a ofrecer su productos como tomate, jitomate, aguacate, frijol y otros.

¹²⁶ El clima “normal” en *Ñgúu* es entre templado y cálido, sin embargo, los efectos del cambio climático también se dejan sentir y en los años recientes, el calor ha predominado y se ha intensificado.

¹²⁷ Para los campesinos *ñ bakuu*, la etapa infantil transcurre entre la asistencia a la escuela y la incorporación paulatina de los niños a las actividades que los adultos realizan, así, desde pequeños aprenden a manejar herramientas, juegan a ser campesinos u horticultores haciendo trabajo de campo con herramientas propias de su edad y condición física, aunque últimamente esta situación ha variado, desincorporando a los niños de las actividades productivas.

hay pantalones de colores oscuros salvo el café; el mandil a cuadros de colores diversos parece ser la indumentaria femenina que no debe faltar; las mujeres más grandes visten con vestido o falda larga arriba del tobillo, sus vestidos son floreados, de tonos entre azul, amarillo, rosa bajo, los colores chillantes no son comunes; para cubrirse la cabeza, la mayoría utiliza el rebozo, una prenda femenina común en estos lares, generalmente es de color negro o gris con blanco; se lo acomodan de tal forma que parece turbante que se extiende y cubre hasta la espalda; transitan los mismos senderos por donde los varones se dirigieron a su trabajo; de la misma manera, la calma las acompaña, llevan la comida para el compañero que está trabajando en el campo.

De regreso a casa

Por su ubicación en la falda de la montaña, la sombra ha cubierto Ñ^Ngúu, son aproximadamente las 5:45 de la tarde –es necesario aclarar que aquí no hay cambio de horario, el “horario de verano”¹²⁸ no funciona para ninguna actividad. Estando en el centro de la comunidad, se ven algunas figuras humanas que se trasladan del oriente hacia el centro o toman un camino hacia la parte de abajo; de la parte de arriba, vienen bajando otras personas, sus edades oscilan entre los 10 a los 70 años¹²⁹ aproximadamente; el paso que traen no denota preocupación, es constante y de ritmo pausado, uno carga un tercio de leña en la espalda, un joven trae en el hombro derecho un trozo de madera, aparentemente es para leña, por ahí una persona arrea a su mula que viene cargada de leña; otros traen en el hombro una herramienta, sea

¹²⁸ Cuando el gobierno federal, en el sexenio de Ernesto Zedillo, propuso el horario de verano, aquí se argumentó que “ni modo que le cambie la hora de cantar a los gallos” y simplemente han acordado con los docentes de las escuelas de preescolar, primaria y secundaria, que aquí se seguirá el ritmo de la vida “como Dios dispone”.

¹²⁹ Aquí en Ñ^Ngúu, no es común que tanto niños-adolescentes y personas mayores estén en casa sin realizar alguna actividad productiva, por ello, en tiempos de vacaciones para el caso de niños y adolescentes, la mayoría se traslada al campo a trabajar con el padre, el tío o el abuelo.

pala, zapapico o un implemento que por aquí se le conoce como barretón¹³⁰; sin excepción, todos traen un machete ceñido a la cintura o colgado al hombro, los niños o adolescentes portan uno manejable, adecuado a su edad, es decir, más pequeños que el que los jóvenes y adultos ocupan. Todos se dirigen a sus hogares, ahora nuevamente resurgen las columnas de humo como en la mañana, sólo que con el ligero aire que está circulando, se está formando una especie de capa tenue que intenta techar ñ^Ngúu. Algunas mujeres se dirigen a las tiendas, las jóvenes llevan descubierto el rostro, las más adultas se cubren la cabeza con un rebozo, también hay hombres que se dirigen a los mismos lugares. Algunos jóvenes que han retornado de su actividad campesina, se acercan al lugar donde estuvo la escuela primaria, ahí hay una cancha de basquetbol, llevan un balón, es la hora del esparcimiento después de un día de intenso trabajo.

Avanzando la penumbra que ya está abrazando intensamente estos contornos de la sierra donde los ñ^N bakuu habitan, sólo se escuchan los anuncios de algún comprador o vendedor de algo, de un producto de salud, herramientas, ropa para todas las edades, u otros productos que pueden ser útiles para la actividad del campo, inclusive se ofertan películas, discos compactos de los grupos de moda en diversos géneros: norteños, corridos, *tecnobanda*, música tropical, también MP3 de los mismos géneros (la globalización en pleno).

Arrullando la noche

Cuando son las siete de la noche aproximadamente, un solitario sonido de trompeta empieza a rasgar el silencio, hila unas notas que evocan la memoria sobre un corrido o una canción ranchera, también un saxofón empieza con su canto a arrastrar los recuerdos hasta hacerlos presentes, tiene la particularidad de abrirle una puerta al pasado para presentar sus imágenes, traerlas al día de hoy, presentarlas para que las notas se amalgamen; o mejor todavía, se

¹³⁰ Esta herramienta es indispensable en épocas de siembra, específicamente en la montaña, es la que permite hacer el cajete, realiza las funciones de lo que en otros entornos llaman coa.

ensamblen en una experiencia de resurrección de los hechos, permiten que una experiencia abreviada regrese la vida a los escenarios vivenciados, a manera de una película personal, acontecimientos o vivencias que han marcado la huella en nuestro transitar en el mundo. Aquí, el oficio de enterrador de memorias no puede cumplirse, es el más ingrato, porque a la vuelta de tres momentos, la resurrección comienza y se hacen presentes los actos dignos de evocar; el recuerdo y la memoria emergen, se entrometen a la vida actual y le reclaman al olvido su desdén por el pasado. Ese es uno de los efectos de la música que empieza a urdir y fundir memorias con un futuro posible, tal vez por eso, aquí la memoria es circular¹³¹, la vida misma es circular como el tiempo,¹³² como el calendario con sus meses y el año con sus ciclos, sus tiempos de llover, sembrar, limpiar la milpa o cosechar. Así son ciertos días, muchos días y éstos con sus noches, o la noche con sus días paridos a fuerza de venir caminando desde allá del fondo de la impenetrable oscuridad de las noches sin luna o con ella, siempre iluminada de estrellas.

La vida a flor de piel en *N̄^Ngúu*, lleva este ritmo, este compás, tal parece que los seres humanos le han tomado el pulso y se han acomodado al ciclo de vida de la naturaleza; sólo cuando las necesidades muy humanas y emergentes rompen con esta cotidiana tranquilidad campirana, propia de los *iñ^Ngúu*, la vida toma otro color. Es lo que puedo describir desde mi mirada un tanto distante de la realidad de quienes aquí nacen, hacen y rehacen su ser y estar en el mundo.

¹³¹ Esta es una aseveración un tanto apresurada, sin embargo, en los diálogos con las personas de la comunidad, generalmente se evocan los hechos en función de un tiempo que vuelve, que se repite; de un momento en que se creó la comunidad, un momento de auge, de prosperidad, de formas de vivir que fueron mejores; posteriormente viene un momento donde parece que todo decae, donde se pierde vitalidad, donde el humano parece no tener horizonte, pero retorna y brota la esperanza, la energía, parece que se encauza el porvenir hacia una nueva etapa de vida comunitaria.

¹³² Por la actividad económica en la vida de *Iñ^Ngúu*, los ciclos productivos de siembra y cosecha, se rigen por el ciclo anual: el tiempo de secas y de lluvias, el de calor y el de frío; la vida comunitaria también lleva ese compás, ese ritmo; esto marca el nombramiento y cambio de la autoridad, las fiestas o los días de guardar, el tiempo de ir a la escuela y el de dejarla...

B. Las actividades para el sustento y el conocimiento del estado del tiempo

Los seres humanos, en cualquier espacio de vida, tienen como una de sus prioridades la búsqueda del sustento; la comunidad de *N̄^Ngúu* no es ajena a ello, ese estar y habitar en el mundo, convierte en vital la relación de los sujetos con el entorno, fuente de abastecimiento de los elementos indispensables para completar el ciclo vital, lo que le aporta el conocimiento sobre su entorno próximo y le permite su subsistencia (Julián, 2009: 32).

Así, observando y pensando su mundo, como comunidad y pueblo, encontraron que la naturaleza próxima tiene su ciclo, su regularidad; regularidad que se manifiesta en la vida de las plantas, animales y ellos mismos como personas; esto se evidencia en su proceso de producción y reproducción; los ciclos vitales de los seres vivos, en su regularidad, manifiestan su relación con los fenómenos, meteorológicos y astronómicos, principalmente.

En su ocupación casi única de los *iñ^Ngúu*, –que es la relacionada con las actividades campesinas–, se siembra y cultiva en el campo, pero también se tienen algunos animales que complementan la economía y desempeñan un papel relevante en el proceso de producción, tales como bovinos¹³³, equinos¹³⁴, caprinos u otros; en cuanto a su cuidado, estos pueden ser de traspatio o pastar en el terreno comunal¹³⁵; los comuneros *saà iñ^Ngúu*, han aprendido de esa realidad y la aplican en sus actividades de subsistencia, es decir, en la producción de granos, frutas y hortalizas.

¹³³ Uno de los aportes de la Conquista fue la utilización de la fuerza animal como tracción, la que facilitó la producción agrícola desde entonces; en la actualidad sigue siendo ésta la forma de producción imperante tecnológicamente, ello debido a la orografía del terreno, de ahí la importancia del ganado bobino.

¹³⁴ También el ganado equino representa un recurso indispensable para el transporte de los productos agrícolas, frutícolas, hortícolas y el combustible para el hogar: la leña. Por eso, la mayoría de las familias cuentan con un ejemplar, sea asnal, mular o caballo.

¹³⁵ Dado que en *Iñ^Ngúu* la propiedad de la tierra es comunal, algunos comuneros la utilizan como agostadero y el ganado equino, bovino y caprino, puede pastar durante cierta temporada –tanto en temporadas de lluvia como de estiaje–, para su reproducción y mantenimiento.

Las actividades agrícolas tienen su propio calendario, su ritmo, su tiempo –similar a lo sucedido en otros entornos–. Debido a las características del terreno y la disponibilidad de agua, en esta comunidad la agricultura es de subsistencia¹³⁶ y de temporal¹³⁷; también existe el riego, pero en menor escala; es necesario precisar que en *N̄^{gúu}*, se trabaja sobre todo en dos climas: el frío y el templado, lo que no limita que en los últimos años, ocasionalmente se trabaje en tierra caliente, esto, a causa de las condiciones que impone la orografía del territorio *in̄ bakuu* y a la disposición de agua.

Para lograr que sus cultivos tuvieran mejores rendimientos o para asegurar la cosecha, desde tiempos inmemoriales este pueblo ha observado fenómenos como el *rayo* o los relámpagos, la aparición de éstos, en determinado tiempo y lugar, le proporciona información que ayuda a planear el ciclo productivo agrícola.

Por lo vital que es para los pobladores la búsqueda del sustento a partir del cultivo de la tierra, el lugar o actividad entendida como trabajo, tiene tintes de sacralidad, a decir de Juventino Pérez, “...en cuestión de... el trabajo del campo, el trabajo¹³⁸ es sagrado pues ora sí que ... es con lo que nosotros nos logramos mantener...” (Entrevista, 14/03/10). Ello debido a que al concebir la vida como sagrada, todo lo que pueda favorecer su permanencia y reproducción, es considerado sagrado; por ello, el rayo, que es el que anuncia sobre la posibilidad de lluvia en el próximo ciclo agrícola, también es tenido como sagrado, como una deidad.

Y para que el trabajo logre los resultados que se esperan, es necesario no sólo trabajar sino el conocimiento de los ciclos de estiaje y lluvia; como el agua en *N̄^{gúu}* no es abundante, los habitantes, para lograr buenas cosechas o los elementos básicos para la subsistencia, han acopiado información a través de la observación

¹³⁶ El vocablo subsistencia alude a la producción de granos, específicamente al maíz y el frijol, los que no se producen a gran escala, tanto por las condiciones topográficas del terreno, como por el régimen pluvial; se produce principalmente para el autoconsumo.

¹³⁷ En *In̄ N̄gúu*, el temporal abarca los meses de junio, julio, septiembre y octubre; los demás meses, son de estiaje, incluido agosto.

¹³⁸ En lengua *d'bakuu*, trabajo se escribe así: *“tiiñuu*, sin embargo, esta palabra-concepto, como parte de la vida de los *in̄'bakuu*, prácticamente no existe si no está asociada con alguna tarea relacionada con la producción o superación de una necesidad.

de los fenómenos astronómicos y meteorológicos, que ocupan un espacio en la memoria colectiva. Para Juventino, transmitir su experiencia es una necesidad:

...con mis muchachos, este... platicando con ellos... ¿este... saben qué?, es así y así, platica uno con ellos y está funcionando, les digo, bueno... entonces uno debe tener en la mente... todo eso que dicen los viejitos, porque los viejitos... quién sabe cómo y por qué, (...) saben cómo controlar el tiempo... (Entrevista, 14/03/10)

También él lo aprendió de sus mayores... “yo pues, lo adquirí de mi papá, pues mi papá siempre platica de eso, y mi suegro (...) así, siempre nos han platicado de eso...” (Entrevista, 14/03/10).

En ese diálogo con los que están iniciando su trayecto por la vida o simplemente nos van siguiendo, el rol de los adultos tiene mucha trascendencia, en tanto son los poseedores de la sabiduría y conocimiento acerca de lo que nos rodea, principalmente de la naturaleza y sus ciclos, para continuar con la transmisión de la memoria colectiva, para que ésta siga vigente, para que ayude a organizar el tiempo de trabajo que viene; la observación juega un papel insustituible, de no ser así, las señales no podrán ser captadas y menos interpretadas. Para quienes cultivan el campo, esto es vital, a decir de Juventino:

...en cuestión del trabajo del campo, nos ayuda cuando viene bien el tiempo... (...), nuestros viejos nos dicen que cuando el tiempo marca bien, pues ora sí que vamos a hablar un poco de cosas sobrenaturales, lo que se llama el rayo¹³⁹, (...) una semana antes de los muertos... cuando el rayo, (...) hace una seña así [mueve la mano], entonces viene bien el tiempo, cuando marca por la Mixteca¹⁴⁰, entonces quiere decir que viene bien, va a haber agua, viene por el lado de tierra calien-

¹³⁹ En su trabajo etnográfico: *Yan Davi (El pueblo del Rayo)*, Ilke Shouten (1991) plantea que los *in̄ bakuu*, se consideran así porque tienen como deidad al rayo o porque rige el ciclo de vida de quienes allá habitan. La información que se obtiene de las entrevistas dan más sustento a este aserto.

¹⁴⁰ Por la ubicación geográfica de *In̄^{gúu}* y dado el relieve del territorio, los fenómenos como los relámpagos son visibles.

te... y cuando es este lado, por el oriente, por decir, por este lado del Cerro del Guajolote, pues entonces quiere decir que el agua va a venir de aquél lado... del lado... por decirlo así, ¿no?, por el lado de San Andrés,¹⁴¹ entonces va a pasar muy fuerte el agua... entonces, gracias a eso... nos ha ayudado para poder controlar el tiempo... a dónde vamos, si nos vamos a tierra caliente o nos vamos a tierra fría, algo así... por ahí está... (Entrevista, 14/03/10).

Tenemos que desde meses antes, se observa a la naturaleza para conocer sus mensajes, se leen e interpretan los fenómenos y se toma una decisión; así, el calendario productivo –principalmente para el cultivo del maíz y frijol, sembrados en temporal¹⁴²–, tiene que estar regido por lo que indican los signos de la naturaleza, en este caso, el rayo es el que da la señal.

Por consiguiente, el ritmo de la vida humana en función del calendario y el espacio productivo, obedece al ciclo y regularidad de los fenómenos meteorológicos, y como en *ĩñ^Ngúu*, los tiempos son los que la naturaleza plantea, lo interesante es el conocimiento para interpretar los signos, de otra manera, la vida sería más difícil.

Así como el ciclo productivo anual, se tienen que planear las actividades de una semana, de los días próximos –sobre todo en los meses de mayo, junio, julio y agosto–, pero sólo puede hacerse si se observa con detenimiento y en donde se dan las señales o signos¹⁴³; así, para el señor Esteban hay un lugar específico para conocer cómo serán los siguientes días...

¹⁴¹ Esta comunidad que pertenece también a los *ĩñ bakuu*, se encuentra al este de *ĩñ^Ngúu*, en la falda de la montaña que viene de la Sierra Juárez, por lo que su clima es más húmedo.

¹⁴² Se les denomina cultivos de temporal a la siembra, cultivo y cosecha de productos, generalmente básicos, como el maíz, frijol, calabaza, trigo y otros que no requieren el riego, y el cuidado respecto al ataque de plagas y hongos no representa una erogación económica considerable, ello debido a que su ciclo natural de reproducción aprovecha las condiciones climatológicas propicias crecer.

¹⁴³ Aquí, se considera que el signo como manifestación de un fenómeno atmosférico u otro fenómeno natural o socialmente construido, es la manifestación que anuncia la presencia de otro, es decir, representa a *un otro fenómeno*, sucedido, en proceso, o por suceder. Así por ejemplo, la elevación de la temperatura corporal, es un signo de un problema de carácter orgánico; entonces, el signo es la manifestación observable, verificable, cuantificable de un hecho distinto, lo encubre; aun así, lo manifiesta y sólo representa algo si alguien puede leerlo, interpretarlo.

...cuando ya viene el tiempo de lluvia, nosotros miramos para donde se junta el Río Cobos con el Río Grande, allá, por las mañanas se levanta una nubecita delgada, no es grande, nomás como que está encima del Río Cobos, es de forma alargada, si es que está pegada casi al suelo, eso nos dice que ya va a llover y será en uno o dos días, pero si la nubecita alargada está un poco arriba, no está pegada al río, es que va a tardar en llover como una semana o más días (Entrevista: 13/12/08).

Todo ello nos lleva a comprender que los grupos humanos han desarrollado formas de conocer, entender el mundo e interpretarlo, de tal manera que puedan subsistir; en el caso de los *ĩñ^Ngúu*, esto resulta evidente en los conocimientos que vierten en sus diálogos¹⁴⁴.

Desde la perspectiva de la comunalidad, en cuanto al *ser/estar* y *habitar* en el mundo, de lo planteado por los señores Juventino y Esteban, subyacen al menos cuatro cuestiones principales: la forma de buscar el sustento, el papel de las fuerzas de la naturaleza, la observación de los signos que envían y la importancia del ciclo anual de las lluvias en la producción de satisfactores.

La noción de trabajo que se tiene, al menos en la comunidad de *ĩñ^Ngúu*, es que al ser el medio para obtener el sustento cotidiano y mantener la vida humana, el trabajo trasciende y coloca al sujeto en perspectiva para poder dejar una huella, y con ello, está más allá de la búsqueda del sustento mismo. Para don Pablo:

...no se debe de abandonar un trabajo, y mientras, se debe estar pensando, entonces ya... qué va uno a hacer hoy, qué va a hacer mañana, qué va uno a hacer en un término, ajá... de dónde viene un centavito, de dónde viene otro... así como sólo¹⁴⁵, tengo un trabajito (Entrevista, 14/03/10).

¹⁴⁴ Particularmente, aquí se retoma la noción de diálogo, como el decir de dos o más personas, en el sentido de que el otro con el que se interactúa, es portador de conocimientos, experiencias, cultura y más; ese *otro* sólo puede estar en igualdad de circunstancias cuando se establece un diálogo, donde ambos o unos y otros, tienen algo que decirse.

¹⁴⁵ Don Pablo es viudo y por eso afirma que en su vida solitaria, con una edad de 80 años sigue trabajando.

Es decir, por la necesidad de subsistencia, de continuar la reproducción humana y las condiciones básicas de existencia, el trabajo representa la necesidad y la oportunidad de seguir siendo sujetos, que pueden, al amparo y acompañamiento de las regularidades naturales, seguir estando ahí y continuar en la construcción de la comunidad en comunalidad.

Así como el rayo, la luna ejerce su influencia; aquí, las plantas no se siembran en cualquier día, en el caso de la madera, cortarla¹⁴⁶ de acuerdo con el ciclo lunar es una condición necesaria si se quiere que el trabajo a realizar tenga los resultados esperados.

En el caso de la siembra del aguacate, se requiere estar acorde con el ciclo lunar, el que favorece o deja sin efecto el trabajo, no se trata de que la luna acuda al llamado, sino que el ciclo lunar conlleva un ritmo que incide en la naturaleza, le da la pausa, la encamina, propicia ciertas situaciones. Ante esto, Silverio dice:

...la luna enseña mucho, (...) ahora, cuando se siembra un árbol, agárrelo en luna tierna y por la tarde, debe ser para que el árbol no crezca mucho y empiece a dar¹⁴⁷, debe tomarse lo que influye la luna, para que se siembre el árbol... (Entrevista, 19/04/109).

Lo que se deduce de lo anterior, es que la vida en la tierra, en lo que se refiere a la actividad agropecuaria, no sólo debe estar acorde con las condiciones atmosféricas, el régimen de lluvias, época de siembra, labores de cultivo, combate a las plagas, etc., sino que sitúa al ser humano en otra perspectiva, lo descentra de la omnipotencia del hacer con su fuerza y poder de transformación; este

¹⁴⁶ Para el pueblo *in bakuu*, los árboles tienen un tiempo de corte para que puedan durar y no se apolillan, el tiempo ideal para ello es el de luna llena, esta práctica, en los últimos años se está perdiendo.

¹⁴⁷ En la parte alta de la tierra de los *in bakuu*, el árbol de aguacate puede crecer hasta una altura de 20 metros, lo que tiene como consecuencia la dificultad para cosechar, sin embargo en *In Ngíuu*, llama la atención que los árboles son pequeños, su altura oscila entre 4 y 6 metros, también son precoces en cuanto a fructificación.

hacer por sí sólo, no es suficiente, se requiere del conocimiento y la humildad para reconocer que los fenómenos naturales: ciclo de lluvias, ciclo vital de las plantas y actividad humana, habrán de sintonizarse con el ritmo de los fenómenos generados por algo externo, un astro: la luna.

Esta forma de entender la vida humana y toda manifestación vital en la tierra, va a contracorriente de la sociedad industrial, capitalista, individualista; sociedad a la que Martínez Luna critica:

...el individuo controla al individuo, pero no sólo eso, diseña un modelo productivo que encuentra en la propiedad el artificio para explotar no sólo la fuerza y la energía de los perdedores en la competencia, sino de la naturaleza que está siendo bulto, que no tiene alma, que no protesta (Martínez, 2006: 6).

Así entonces, la influencia de la luna no sólo es física, como la acción que ejerce sobre la marea, sino de carácter fisiológico, es el caso de un árbol que se debe cortar en luna llena para que su tiempo de utilidad sea largo; y en el caso del aguacate, el tiempo de fructificación se acelera si es sembrado en el cuarto creciente lunar, según plantea Silverio; por ende, el hombre y sus acciones no son suficientes, es necesario el concurso de otras condiciones propiciadas por otras fuerzas y energías como de la luna, las energías de la montaña y aún las que Occidente considera no incidentes. Con este planteamiento, la dimensión y capacidad de la actividad humana tiende a ser más modesta, menos pretenciosa y arrogante ante el mundo circundante.

Es lo que sucede en referencia a la concepción del tiempo, en *Ngíuu*, los ritmos del trabajo están regulados por el tiempo de la naturaleza, distintos a los que se establecen en una sociedad centrada en la producción y consumo incesantes, de la necesidad creada, de consumo infinito ante un planeta con recursos finitos (Gordillo, 2012: 2 y O'Neill, 2010). Siguiendo con Martínez Luna...

Los tiempos que vive una sociedad homólatra, obviamente responde a necesidades creadas por el hombre mismo. Se utiliza el reloj para cumplir tareas pactadas y determinadas por los seres humanos, por lo contrario,

en el campo, es la naturaleza quien marca el tiempo, y esta marcación está sellada por el ritmo del universo (Martínez, 2010: 153).

Así entonces, la vida en *Ñ^Ngúu*, está ritmada por el tiempo que marca la naturaleza, para buscar la satisfacción de las necesidades básicas, por el tiempo de siembra y cosecha, está más en una concepción cosmocéntrica¹⁴⁸ que antropocéntrica¹⁴⁹.

Sin embargo, los vientos de la globalización y su concepción mercantilista, así como su estrategia enunciativa que inmuniza y convierte en autista al sujeto ante la realidad circundante, están generando un sujeto que está perdiendo esa capacidad de observar, de escuchar, sentir y percibir los mensajes de la naturaleza; por ejemplo, el vértigo de las imágenes y sonidos que se reproducen en los aparatos audiovisuales están aislando al hombre de la naturaleza y lo insensibilizan, de tal manera que los conocimientos de los adultos mayores, de la experiencia acumulada, están en tránsito por un camino llamado “olvido”, en grave riesgo de esfumarse y ser dilapidado en el *agujero negro* de la desmemoria.

El maíz

...cuando uno va al monte, uno le dice a la señora: échame unas tortillas, no se dice: échame unos tomates.

Silverio Villar

En la *comunalidad* como concepción de vida, uno de los aspectos principales es la forma en cómo el humano concibe lo que la naturaleza le brinda, lo que le da

¹⁴⁸ Se habla de una concepción cosmocéntrica porque no se mira al humano como el centro de la vida en la tierra ni en el universo, sino que el hombre es parte de ella y para estar aquí, es necesario entender su ritmo, el ritmo del cosmos.

¹⁴⁹ Una concepción antropocéntrica sitúa al ser humano como creado *ex profeso* para que usufructúe lo que la naturaleza ha creado, la explote; por eso la actividad humana estará a tono con el vértigo del consumo, de la necesidad de saciar su apetito poseedor de objetos; así, le impone a la naturaleza un ritmo vertiginoso, aunque implique la destrucción de su entorno.

el sustento, le permite reproducirse y así continuar el ciclo de todo lo viviente; por ello, el maíz, después de su proceso de domesticación, se torna como un producto imprescindible, insustituible, eso es lo que se deriva de la observación *in situ* y de los diálogos con los habitantes de *Ñ^Ngúu*.

Precisamente, el medio de subsistencia básico que es el maíz, como cultivo tiene que estar regido por el ciclo de vida natural¹⁵⁰ –como se abordó arriba– debido a su importancia alimentaria, para Juventino:

...el trabajo de campo es sagrado, eso es con lo que nosotros nos logramos mantener (...) porque sembramos otras cositas, ya sea chile... la calabaza, algo así... ¿no?, todas esas cosas pues... parte del trabajo de un terreno, pues se limpia un terreno, se siembra, pero son cosas secundarias... pues lo principal es el maíz y el frijol... que no puede faltar pues... (Entrevista, 14/03/10).

El maíz, como una creación de la ingeniería del antiguo Anáhuac (*Milenio*, 30,06/08), es insustituible en la alimentación de los pueblos originarios, al menos en casi todo México. En el diálogo con los *Sa'a Ñ^Ngúu*¹⁵¹, no deja de estar presente. Don Pablo afirma: “... porque al menos nosotros los campesinos... pues necesitamos... ora sí que, pues del maíz y el frijol...”, “... Es la base de la alimentación...”; es tan básico en nuestra forma de vivir, que el retorno de las

¹⁵⁰ Aquí es claro como el hombre comprende el ciclo de vida natural del maíz que se acomoda a los tiempos de lluvia y estiaje, es decir, en donde interviene pero lo menos posible, porque aprovecha la humedad del suelo que en el caso de tierra fría, se “guardó” en los meses de noviembre, diciembre y enero; la planta de maíz nace y crece de acuerdo a su ciclo tardío y espera el tiempo de lluvias para seguir creciendo y desarrollando; para la tierra templada y caliente, se espera el temporal de lluvias para preparar, sembrar la tierra, esperar que siga creciendo de acuerdo al ritmo propio de la variedad cultivada, utilizando poco los agroquímicos y se cosecha de noviembre a enero, todo, de acuerdo al clima donde se siembre.

¹⁵¹ Se enuncia a los *Sa'a Ñ^Ngúu* –que en su significado es *sa'a*-hombre o persona del sexo masculino y *Ñ^Ngúu* el nombre de la comunidad de investigación– porque el diálogo referente a las actividades del campo, siempre se hizo con personas del sexo masculino, y el tema fue abordado con ellos.

actividades agrícolas que tienen como intención el cultivo de este grano, hace sentir a ciertas personas de la comunidad como más seguras de sí mismas.

...ya están regresando otra vez, orita ya hay más en el pueblo, ya empiezan a ser más agricultores, ya empiezan a ser maiceros otra vez, pero hubo una temporada que se convirtieron totalmente en jitomateros, y tuvieron que comprar maíz, en este caso, yo creo que estuvo bien el ejemplo que ellos agarraron, también porque, yo se lo he comentado que, cuando uno va al monte, uno le dice a la señora: échame unas tortillas, no se dice: échame unos tomates, nos dimos cuenta que sin maíz, no hay alimento... (Entrevista, 19/04/10).

Aquí se refleja una mirada que considera que parte de la autonomía de la comunidad radica en ser autosuficiente en lo que a las necesidades básicas se refiere, específicamente en relación con la alimentación; lo que se refleja en la aseveración: "...se convirtieron totalmente en jitomateros, y tuvieron que comprar maíz, en este caso yo creo que estuvo bien el ejemplo que ellos agarraron..." (Entrevista, 19/04/10). Al asegurar su alimentación, se está asegurando la independencia como sujetos comunales de Ñ^Ngúu, lo que se refuerza en otra afirmación: "...cuando uno va al monte, uno le dice a la señora: échame unas tortillas, no se dice: échame unos tomates...". Entonces, una comunidad originaria de Abya Yala, no sólo se mantiene asegurando el ingreso económico que garantice su subsistencia, sino que también requiere la capacidad para producir sus propios alimentos.

La importancia del maíz en esta comunidad se refleja incluso en sus historias, la que aparece en el recuadro es ilustrativa, donde el rayo se presenta como personaje en una situación difícil, sin embargo, gracias a su poder como deidad del pueblo *iñ bakuu*, cuando se siembra el maíz, su intervención es vital, al enviar el agua que se necesita para el crecimiento y cumplimiento del ciclo vital de este alimento del Anáhuac.

El maíz también ha sido útil para satisfacer otras necesidades, para preparar agua con sabor, por ejemplo. Narra el señor Silverio que en tiempos ya distantes, cuando el trabajo comunal también era para ayudar al vecino

en la construcción de su hogar, una vez terminada la actividad, había que tomar los alimentos preparados por el beneficiario, además, degustar alguna bebida, entre otras, la de maíz:

...el vecino prepara pozole molido y... maíz molido, agua fresca, como si fuera horchata, entonces, los que no toman tepache, toman su horchata de maíz, y los niños también se les da eso, por lo mismo que ellos no toman bebidas embriagantes, entonces se les da maíz molido (Entrevista, 19/04/10).

La tortilla de maíz también puede servir para el desayuno, es lo que se rescata del diario de campo, estando en la casa de Juventino: "...el café es parte de la dieta diaria y se dispone a tomar una taza, ahora tiene unas galletas para acompañarlo, otras tiene pan, según cuenta, pero si no lo hay, una tortilla¹⁵² tostada... remojada en café" (Diario de campo, 05/04/10).

El maíz también es *comunalidad* en cuanto a la concepción del cultivo de los alimentos y la vida. Aquí no se trata de cosechar mucho maíz, de producir para vender, de comerciar con la necesidad humana de alimentación; más bien, es la siembra para la satisfacción de una necesidad primaria, para ser autónomos, independientes; la siembra del maíz, o mejor todavía, de *la milpa*, es un acto de soberanía, pero también de mostrar cómo entendemos la vida en la tierra; aquí no se siembra el maíz solo, no se trata de tener el grano, porque, ¿con qué acompañó la tortilla a la hora de la comida?; es necesario un complemento, el maíz no puede sembrarse sólo, por ello el acompañante imprescindible: el frijol, también la calabaza y los tomates; la milpa es integral, las plantas se complementan¹⁵³, es un todo, que satisface necesidades tanto

¹⁵² En la zona serrana de los *iñ akuu*, cuando no hay pan, galletas o algo para desayunar, las amas de casa tienen la costumbre de tostar una tortilla y remojarla en el café para iniciar el día con algo en el estómago antes de almorzar e ir al campo.

¹⁵³ En la agronomía, y propiamente en la fitotecnia, la manera de cultivar el maíz como lo hacían y aún lo hacen en varias comunidades *iñ bakuu*, asociándolo con el frijol, cala-

de las plantas cultivadas, como de las personas; además, la planta de maíz, al igual que el grano de maíz, tiene sus aplicaciones diversas¹⁵⁴.

El maíz entonces, representa esa relación ser humano-mundo centrado en el ritmo natural y cósmico, es la concreción de la búsqueda de satisfactores humanos y la prodigalidad de la naturaleza cuando no se siembra solo, cuando comparte la tierra con otros alimentos necesarios para la vida humana.

A pesar de su historia milenaria, las políticas económicas y las políticas públicas de carácter asistencial, están causando problemas en el tejido comunitario; así, el maíz que se expende en la tienda comunitaria, al ser de bajo precio y generar con ello competencia con el maíz nativo de la comunidad, está desalentando su cultivo, sobre todo entre los jóvenes, quienes han estado asumiendo una actitud de comodidad al apegarse a las políticas asistencialistas; por otra parte, está penetrando la idea de la maximización de la ganancia; en lo referente a la siembra del maíz, se refleja en la introducción de variedades de maíz híbrido que genera dependencia con las empresas productoras de agroquímicos, así como posibilidad de contaminación de las variedades de maíz nativo, y es posible que por esa fisura pueda penetrar el maíz transgénico, que sería un riesgo para las variedades nativas de *ĩñ Ngúu*.

En este entendido, la comunalidad no es sólo organización social, es también relación hombre-mundo, naturaleza-necesidad, maíz-complementos alimentarios, de esta manera “ se hace la milpa”, una herencia milenaria que en *ÑNgúu* es

baza y más, se le denomina “cultivo asociado”, el cual cumple ciertas necesidades propias de los cultivos; en el caso del frijol, es un fijador de nitrógeno (N) en el suelo, el N es un componente de la atmósfera y el maíz es el que lo consume; sin embargo, el frijol utiliza a la planta de maíz como tutor por su característica de trepador, de esta manera se produce más cantidad con calidad.

¹⁵⁴ Para los *ĩñ bakuu* y varios pueblos mesoamericanos, el maíz como planta tiene las siguientes aplicaciones: es tutor del frijol; la espiga es alimento para aves de corral; la planta seca es forraje y el totemoxtle, además de forraje, es envoltura de los tamales, entre otras aplicaciones; en el caso del maíz, al prepararse como el “tejate” en Oaxaca o “pozol” en Chiapas, Tabasco y Veracruz, es una bebida refrescante; también es bebida caliente como los atoles. Entonces, el maíz, es postre, antojo, bebida, alimento básico como la tortilla y mucho más.

vital. Cabe decir por último que esta práctica social y sentido de la vida están sufriendo los embates de la matriz civilizatoria depredadora globalizada, lo que nos llama a actuar al respecto.

El aguacate

La actividad económico-productiva de *ÑNgúu*, gira en torno al campo, la agricultura, la fruticultura de baja escala y la horticultura; en la fruticultura tiene más importancia la planta del aguacate (aguacatal); en este apartado se destaca su cultivo, debido a que es parte importante en cuanto a los ritmos de vida natural y los astros. Este frutal ha sido significativo económicamente aun en momentos cuando los medios de transporte se reducían a animales de carga, así lo plantea Silverio:

...el aguacate, por los años 70-75 era más fuerte a comparación de hoy, era lo que mantenía a toda la comunidad y se presumía pues que, que éramos aguacateros, estamos regresando otra vez orita, porque ya le perdieron fe al jitomate... todos nosotros los de Tlacolula perdimos, hubo un buen tiempo que perdimos el aguacate (Entrevista, 19/04/10).

Como medio para la subsistencia, el aguacate es una importante fuente de ingresos, así se percibe de lo planteado por Juventino:

...el caso del aguacate ...se pone pues a veces a \$130.00, a \$140.00, ese es el precio del aguacate, antes tiene mejor precio, pero... empieza a bajar, está en 100 pesos, poco, poco, 90, 70, 50, hasta ahí queda, hasta 50 (Entrevista, 04/03/10).

Por ello aprendieron a sembrarlo de acuerdo con los ciclos de la naturaleza: “...en luna tierna y por la tarde...” (entrevista, 19/04/10); también en diálogo con las plantas, con ese *ser muy otro* del cual se necesita. Cuando se va a sembrar: “...ya están las cepas, ya están los agujeros, ya está todo preparado, nada más llega uno a sembrar y apuradísimo para que el árbol se apure, y cuando se

da, se da bonito y no crece muy alto...” (Entrevista, 19/04/10). Entonces, también la planta está en consonancia con quien la siembra, con quien desea que ésta fructifique; estos conocimientos –deducidos a partir de la experiencia–, se generan en la vida cotidiana productiva: “...entonces todo esto ya lo tengo hecho en práctica, a mis sesenta y tantos años...” (Entrevista, 19/04/10).

Lo anterior lleva a insistir en lo planteado anteriormente, donde se considera que el acto humano intencional, como lo es la producción, tiene que conjuntar pensamiento y sentimiento, es decir, el *sentipensar*, donde lo que se realiza no es un trabajo simplemente, es una acción pensada, intencionada, unida a un fuerte sentimiento de ser escuchado, percibido, sentido, por eso: “...llega uno a sembrar y apuradísimo para que el árbol se apure...”; aquí, no es el trabajo frío, calculado, distante de las emociones, ausente, con la sola intención de la búsqueda del sustento, se trata de un actuar integrado, sentipensado, que lo implica como sujeto con seres-sujetos *muy otros*...

La implicación no es un “fenómeno concomitante”. No es que haya acción, pensamiento, habla, búsqueda de información, reacción, y que todo eso esté “acompañado” por una implicación en ello; más bien se trata de que la propia implicación es el factor constructivo inherente del actuar, pensar, etc., que la implicación está incluida en todo eso, por vía de acción o de reacción (Heller, 1982: 11).

Implicación que no cosifica al ser humano, sino que espíritu y cuerpo se integran, actúan en ese mismo sentido; igualmente, la naturaleza responderá; así como plantea Agnes Heller, es una necesidad que la acción no separe al sujeto en corporeidad y espíritu, esa escisión que se produce cuando la persona permanece enajenado de su hacer, porque no le pertenece, o porque sólo es un medio para estar y no habitar; Heller dice... “Por mi parte, no sólo acepto, sino que subrayo que acción, pensamiento y sentimiento caracterizan todas las manifestaciones de la vida humana, que sólo pueden ser separados funcionalmente...” (Heller, 1982: 25); en ese mismo sentido, Andreu plantea: “La escisión entre sensibilidad e inteligencia es una obturación de la existencia. Pues

la individualidad es *dynamis*, fuerza, *conatus*: experiencia de sí y del Universo en sí (...) hay individualidad donde hay totalidad de experiencia...” (Andreu, 1991: 109); para los *ĩñ bakuu*, esa unidad del pensar con el sentir es la subjetivación de la unidad hombre-mundo, que se transforma en el sentipensar conjuntado a la acción cuando se está ante la tarea, ante la necesidad de trabajar para el sustento; es decir, la dualidad vuelta *uno*, sentir y pensar como unidad de la corporeidad y espíritu; dualidad presente de la misma manera en lo social: sujeto comunalitario-comunidad, sujeto singular-sujeto-colectivo, el *yo* y el *nosotros*, pero más el *nosotros* con el mundo (Lenkersdorf, 2005: 13).

Otros cultivos

Las actividades para garantizar la sobrevivencia en *ÑÑgúu* pueden dividirse en dos: la de la producción de los granos básicos, maíz y frijol –de temporal–, y las que ayudan y permiten tener una “vida buena”¹⁵⁵. Debido a la diversidad climática que aquí se tiene, y la disposición de agua, en *ÑÑgúu* siempre se han cultivado hortalizas y frutales.

Antes de que la vía de acceso para vehículos automotores se abriera, ya había una variada y considerable producción de tomate, jitomate, cebolla, ajo, chiles de varias especies y caña, entre otros productos, asimismo de algunas frutas; sin embargo, sólo hasta que la carretera de terracería llegó a *ÑÑgúu*, se comercializó en mejores condiciones, así lo refiere Juventino:

...a través de la carretera, pues ya nuestros productos ahorita... poco o mucho que sale... pues ya hay venta, ya llegan las llaneras, y nosotros, según tenemos, hay aguacate, hay granada, hay granadilla, o también se puede decir del maracuyá, que hoy en día ya tenemos, y entonces el zapote negro, entonces... todo

¹⁵⁵ Aquí se considera que tener una “vida buena”, se refiere a que se puede tener una alimentación más completa en cuanto a nutrientes, mejores condiciones de salubridad en el hogar, adquirir ropa que proteja mejor ante las inclemencias del tiempo, edificaciones más seguras, acceso a otras prácticas culturales, sin atentar contra la Madre Tierra, sino de acuerdo con sus tiempos y condiciones.

eso... eh, pues ya se corta, pues ya sabemos cuántas cajas se le entrega a ellos... (Entrevista, 04/03/10).

Por la distancia de los centros urbanos con un mercado potencial y la práctica de compra-venta de las llamadas “llaneras”¹⁵⁶, sus productos no son remunerados de acuerdo a su valor en el mercado, sin embargo, en tanto no haya una estrategia o forma de superar la situación que se genere desde lo comunitario, seguirán siendo una opción. Siguiendo con Juventino: “...aunque no digamos que... que es mucho dinero, pero antes... quién te lo compraba...” (Entrevista, 04/03/10).

La venta de los productos es una forma de obtener ingresos, de ir accediendo a un confort familiar, pero incluso, también para que el árbol siga produciendo, “para no desairarlo” “...ya ni la quieren a veces, a cinco pesos, nada más lo vendes porque ves al pobre árbol cargado, y por eso lo vendes...”.

Las hortalizas son comunes, se siembra el chile de agua, también el tomate, la cebolla, el ajo, el melón y otros... hubo un tiempo que el jitomate tuvo auge del jitomate, pero ahora ya no se cultiva de manera constante.

...ya dejamos lo que es la siembra del tomate... hubo muy, muy buen tiempo, digamos porque pues... se daba muy bien, no necesitaba de... qué fertilizante ni qué nada, ni... ni que se necesita fumigar, nada de esas cosas, pero después se vino un tiempo, mal tiempo... no pues si no fumigas, si no le aplicas tal fertilizante... lo que quiere, nomás no se te da... (Entrevista, 04/03/10).

En síntesis, la vida en la comunidad transcurre entre la actividad campesina tradicional, que se centra en la producción para el autoconsumo, y las prácticas de una fruticultura y horticultura más acopladas a las formas de producción tecnificadas en cuanto al uso de agroquímicos y el acceso al mercado de la

¹⁵⁶ “Llaneras”, es el término genérico que se utiliza para llamar a las comerciantes de frutas y verduras que periódicamente llegan a las comunidades *iñ bakuu*, el apelativo de “llaneras” se debe a que provienen de los llanos (valle de Tehuacán).

ciudad de Oaxaca, con la intención de acceder a cierto confort que desde la mirada de los *n^Ngúu* mejorará las condiciones de vida, de tal manera que se pueda seguir viviendo el mundo sin dejar sus formas propias de hacer producir la tierra.

C. *N^Ngúu* y sus prácticas comunitarias

Hablar de Tlacolula, es referirse a una comunidad con fuerte presencia de prácticas culturales de matriz característica de Abya Yala. Una de esas prácticas es la *asamblea comunal*, espacio de consulta y discusión mediante el diálogo directo para la toma de decisiones o acuerdos, a los cuales generalmente se arribará por consenso, sólo en algunos casos se decidirá por votación.

La asamblea, en tanto dispositivo y proceso, costumbre y espacio, método y enseñanza, es el tamiz donde por necesidad pasará toda propuesta que atañe a la comunidad y que pretende incidir o decidir el destino de *N^Ngúu*; es decir, habrá que realizar una consulta comunitaria cuando una decisión afecte al colectivo.

La *territorialidad* comunal, también es otro de los rasgos comunitarios. Hay espacios que son considerados como propiedad privada, éstos se vienen heredando por las familias a través del tiempo; sin embargo, cuando su usufructo atenta contra las necesidades colectivas, el colectivo decidirá lo pertinente.

Lo que proviene del territorio comunal puede servir para el beneficio colectivo o particular; así, si se requiere madera para combustible o como material de construcción particular, el territorio proveedor es comunal. Si hay una explotación forestal en el terreno comunal, los recursos obtenidos serán para atender las necesidades colectivas más apremiantes.

El *estar comunitario* en el plano organizacional, lleva a la comunidad a que todas las comisiones, cargos o servicios que se requieren, sean decididos en comunidad (Julián, 2009: 171), y su tarea también será reconocida y evaluada por el colectivo. En este aspecto, es necesario precisar que en *N^Ngúu*, no existe un sistema preciso sobre los cargos, sí hay observancia de la comunidad referente a la responsabilidad de cada sujeto comunitario, sin embargo, no está establecida por escrito ni en la memoria colectiva.

De la misma manera que la responsabilidad colectiva, en cuanto al funcionamiento comunitario, es compartida, los momentos que son de alegría o dolor, son de *compartencia* con la comunidad; participan de ello, disfrutan o sufren, se alegran o se angustian por lo que afecta a uno de sus integrantes.

D. Rostros de la migración en el territorio comunalitario. Otras formas de hacer comunalidad

Tlacolula, como todas las comunidades herederas de la matriz civilizatoria de Abya Yala, ha sido objeto de subalternización cultural en lo simbólico, material y político social. Por las condiciones geográficas y orográficas de su territorio, tiene particularidades que inciden en su marginación con respecto a ciertos avances tecnológicos; la estrategia enunciativa dominante que circula por las tecnologías de la sujetivación ha generado procesos que repercuten en la apropiación de imágenes, estereotipias y estilos de vida que desdeñan la cultura local y priorizan otra idea del confort, dejando en segundo plano la vida en comunidad, así como la relación armónica entre ser humano y naturaleza.

Todo lo anterior, aunado al espíritu de búsqueda de otras experiencias y formas de vida, ha motivado que una gran parte de su población migre, temporal o definitivamente, a espacios urbanos como el Valle de México –principal receptor de esta población– y a otras ciudades como Oaxaca y Tehuacán, aunque últimamente ha trascendido la frontera nacional y algunos de sus miembros están en los Estados Unidos de América.

No obstante, tanto en lo espacial como en las experiencias de vida, el sentido de pertenencia identitaria pervive, se refuerza y se manifiesta de diversas maneras, haciendo posible la vinculación de los habitantes de origen tlacoluleño a través de dispositivos como el compadrazgo, el enlace matrimonial o la celebración de la festividad del santo patrón San Sebastián; se llega así a la configuración de una comunidad extendida con prácticas de resignificación cultural, en lo simbólico y político-social; es decir, que la comunidad extendida traslade sus formas de vida y sus símbolos como la lengua, reorganizando el tejido social sin dejar de pertenecer a la comunidad de origen.

Lo anterior permite un proceso de reconstitución étnica como comunidad extendida, teniendo como vínculo oficial con la comunidad y sus autoridades a una Mesa Directiva, que los representa ante dicha comunidad en los momentos que las necesidades festivas, de trabajo y de apoyo en situaciones de conflicto así lo requieran.

Este mecanismo de reconstitución se hace más evidente en las festividades del santo patrón, el 20 de enero, mediante su participación en las comisiones nombradas desde el Valle de México, o su participación económica en los gastos que implica la fiesta.

En lo político, también ha permitido el apoyo y la orientación a través de asesorías para superar los diferentes conflictos a los que se enfrenta, sea con la autoridad de la cabecera municipal o con otras agencias municipales pertenecientes al mismo municipio.

A nivel institucional, asimismo abre algunas posibilidades para que instituciones de educación superior, como la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), envíen profesionales de diversas disciplinas del conocimiento para que apoyen en algunas tareas como identificar la biodiversidad, proponer la industrialización de alimentos y generar proyectos productivos, entre otras.

Es necesario precisar que no sólo la necesidad de fortalecer el vínculo afectivo y comunitario entre los migrantes y la población residente es lo que favorecen los procesos de reconstitución comunal/comunitaria, también factores externos inciden para que esto se concrete. Así, en los últimos años, la amenaza que representa la implantación de una explotación minera que arrasaría con la comunidad de Tlacolula, –debido a que se encuentra en el centro del polígono que ha sido concesionado por el gobierno federal, primero a la Minera Zapata y posteriormente a la empresa Almaden Minerals LTD con capital canadiense, la cual está realizando estudios de prospección en la búsqueda de oro y plata (véase Anexo 3)–, ha revitalizado el sentido de pertenencia y el vínculo con el territorio, es decir, no sólo se afectó a las personas que conforman el núcleo poblacional, sino el significado que tienen para los nativos de esta comunidad todos los sitios que marcaron su vida como seres biológicos, de igual manera el significado y sentido de los lugares sagrados (Hernández

y Ángeles, 2009), lo que está en riesgo de ser destruido por la explotación minera si ésta se concreta.

E. Los senderos de la comunalidad

Conocer las prácticas de vida de las comunidades y pueblos que viven en comunalidad es un reto a la paciencia, a la concepción de tiempo y espacio, a la ruptura de esquemas y prácticas sociales hegemónicas de origen indoeuropeo. Es un caminar por los espacios de poder/servicio comunal, es mirar la textura del tejido social y tratar de descubrir su configuración o rizoma subyacente, es encontrar los hilos que urden la trama que permite tomar decisiones. Esto es un lugar común para toda investigación con sentido antropológico, sin embargo, en comunidades tan asediadas por los programas asistenciales como *Ñ^Ngúu*, donde las políticas públicas de carácter compensatorio son constantes, han generado un problema grave que hace mirar a quien está fuera de la comunidad o que es ajeno a ésta, como alguien al que puede pedírsele algo a cambio de la información que se le transmita, o en su caso, una desconfianza enorme por el uso que se dará a la información recopilada; de ahí lo imponderable de ser partícipe de sus prácticas sociales comunales en las condiciones cotidianas, es decir, incorporarse a su tejido comunal y asumir tareas y realizar trabajos en igualdad de condiciones para empezar a mirarlas y lograr comprenderlas en sus diversas dimensiones.

Tratar de comprender el significado, es sumergirse en su lenguaje cifrado, en sus prácticas de reciprocidad, en el *estar* comunal que se manifiesta en los momentos del trabajo colectivo, en la pena individual por la pérdida de un ser querido, para así identificar las ideas que circulan, las que dan cuerpo y cohesión al sentir colectivo en los momentos cuando la vida comunal se está resquebrajando o es amenazada; es percibir el vibrar de las energías que se funden y confunden en momentos donde la algarabía inunda todos los espacios y rincones, pliegues y oquedades que llenan los espíritus, los que mañana enfrentarán los retos de la realidad siempre contrastante; es mirar el entorno espacial que es dador de vida biológica y espiritual que plantea imaginarios,

posibilidades y límites, los que infunden vitalidad e inciden en la configuración de los sujetos que se sienten identificados con su energía y simbolismo.

Las prácticas comunales nos llaman para que nos sumerjamos en su trama, en el rizoma subyacente de la urdimbre comunal; nos dicen que es necesario mirarlas como dispositivos sociales que permiten mantener una unidad de sentido comunalitario; para valorarlas, es necesario deconstruirlas para percibir los *excedentes de realidad* que cubren diversos aspectos que cohesionan ese vivir comunitario y aportan experiencias de vida a quienes participan de ellos; vivir esos momentos de concreción, en su significado y sentido, así como en la fuerza y potencia que se puede hallar en cada oportunidad de vivir la comunalidad, nos lleva a un plano de repensarse como *sujeto sujetado*, consumidor de tramas y discursos, en este mundo de insensibilidad e inmunización que nos lleva al abismo de la depredación.

3. LA JUNTA COMUNAL Y LAS DECISIONES COMUNITARIAS EN TLACOLULA, ¿HILO ARTICULADOR EN EL TEJIDO COLECTIVO O RIZOMA COMUNALITARIO?

A. La junta comunal en la trama comunalitaria

...el maestro (...) quiere platicar con nosotros, ya vino a platicar con la autoridad hace varios días sobre un estudio que quiere hacer en nuestro pueblo, yo le dije que en algunas cosas no puedo decidir, así es que aquí está, que él les diga qué es lo que piensa hacer y ustedes darán su opinión para decidir qué es lo que nos conviene a todos.

Agente municipal, 2008

Por las vivencias, experiencias y observaciones en los procesos sociales o la cultura político social del pueblo *ñ bakuu*, debido a que pertenezco a este

pueblo, pude plantear su práctica social cotidiana como una posibilidad investigativa o materia de investigación, lo que permitiría aprender de ella y derivar de esta experiencia, enseñanzas que ayudaran a dimensionarla como dispositivo social indispensable en la construcción de un horizonte de expectativa como pueblo, asimismo problematizarla para observar y dimensionar su potencial pedagógico, tan indispensable en estos tiempos del desperdicio de la experiencia (Santos, 2006: 18), que conducen a mirar el mundo de una sola manera y contribuyen a la desmemoria que hoy campea.

En este acercamiento problematizador, y por tanto, teórico-epistémico, se generaría un proceso de aproximación conceptual y categorial de múltiples referentes de las disciplinas que estudian a la sociedad en sus diferentes aristas y escalas de realidad; además, se concibió como la oportunidad para aportar elementos de carácter metodológico e instrumental, con la posibilidad de comprender, interpretar y generar una nueva mirada sobre la *comunidad* y la *comunalidad*, así como la comprensión de ese espacio social que es la comunidad de San Sebastián Tlacolula-Ñ^Ngúu.

El primer espacio de discusión para plantear las inquietudes, necesidades investigativas y propuestas de trabajo a la comunidad fue la *junta comunal*.

Para cualquier acercamiento a Ñ^Ngúu que implique el trato con el colectivo social, como lo es este ejercicio de investigación, es imprescindible lograr la aprobación de la *junta comunal*; también como lo es para el establecimiento de vínculos de cooperación o aceptación de la asistencia de otras instancias, como el apoyo que la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)¹⁵⁷ está dando con la finalidad de construir espacios de resistencia cultural –más allá del rechazo al proyecto de explotación minera que se cierne sobre Ñ^Ngúu–; en todos los casos, *la junta* analiza, discute y decide.

¹⁵⁷ Debido a la situación que se vive en la comunidad de Ñ^Ngúu por la probable explotación minera, la comunidad buscó vía la comunidad extendida que se ubica en la zona metropolitana del Valle de México, el apoyo de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (UAM-UI), para valorar los recursos bióticos de este espacio de vida, lo que favorece el proceso de revaloración de los recursos con los que cuenta la comunidad.

Así entonces, esta intención investigativa tendría el reto de asumir la comunalidad como práctica social de Ñ^Ngúu en tanto sujeto social, subjetivada en la vida personal. Por consiguiente, el primer paso es lograr la aceptación de la concreción de la intencionalidad investigativa a partir precisamente de los dispositivos sociales comunales como la *asamblea* o *junta comunal*, la punta de la hebra de la trama-rizoma comunal.

En este entendido, la *junta comunal* es la puerta de entrada a la comunidad originaria; por tanto, si se tiene la intención de incidir en ésta, revitalizarla, resignificarla o conocerla, si se respetan los canales institucionales del cuerpo social, la asamblea es el filtro por donde habrá de pasar para su aprobación; así tanto la producción, circulación, como consumo de la cultura, en sus dimensiones material, simbólica y político-social, para que la comunidad pueda difundirla, se requiere de un proceso interno de aceptación o rechazo.

En este caso, mi experiencia de investigación representa la incursión de un sujeto un tanto ajeno a la estructura comunitaria, que pretende ser partícipe, observador, relator e incluso testimoniador de sus prácticas comunitarias y comunales.

B. La junta comunal en la experiencia personal e incorporación a la comunidad de Ñ^Ngúu

Primera experiencia. En el año 2007, de manera circunstancial y con el deseo de colaborar con esta comunidad por parte de un equipo de migrantes constituidos en una comunidad virtual de investigación autodenominada Centro de Estudios de la Región Cuicateca (CEREC)¹⁵⁸, los integrantes, originarios de la comunidad de San Juan Tepeuxila, Cuicatlán, , nos enteramos de la concesión minera 062/09708 denominada La Raquelita, la cual abarca 3,500 hectáreas, cuya vigencia es del 31/03/2006 al 30/03/2056 (SEGOB, 2006).

Esta información causó sorpresa y consternación, dada la magnitud de la extensión afectada –sin previa consulta ni consentimiento, al que se tiene derecho como pueblos originarios, según el Convenio 169 de la OIT. Esto nos llevó a investigar sobre las prácticas de extracción minera que se han estado

¹⁵⁸ La página en donde se exponen nuestras investigaciones es: <http://cerecmexico.jimdo.com/>

realizando en diversos espacios de la geografía mexicana, en toda Abya Yala y a nivel mundial, es decir, la forma de extracción de los minerales en la actualidad, que es con el procedimiento llamado “minas a cielo abierto” o “cortas mineras” (*Otros Mundos*, 2012: 13), con todo lo que ello conlleva.

El impacto destructivo de esta práctica extractivista al entorno ambiental es grave desde el punto de vista de la biodiversidad, así como en el tejido social de las comunidades en donde se desarrolla (OCMAL, 2012: 2012); por los datos e información obtenida, concluimos que la primera comunidad afectada sería Ñ^Ngúu. Esa convicción lleva al colectivo del CEREC a comunicar a las autoridades de la comunidad sobre la grave situación que se cernía sobre ella.

La reacción inmediata de las autoridades fue convocar a la población a una *junta comunal* de información para decidir colectivamente lo conducente; a partir de ese momento, este dispositivo social ha sido el espacio decisorio sobre la forma de proceder para evitar la destrucción del entorno del pueblo *iñ bakuu*, próximo al predio La Raquelita, tanto en Ñ^Ngúu como en las comunidades circunvecinas.

La junta comunal, un lugar de encuentro; experiencia personal e inicio del proceso de investigación en San Sebastián Tlacolula

Primer acercamiento. La propuesta del Doctorado en Educación que ofrece la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), en la línea: Teoría Pedagógica, Hermenéutica y Multiculturalismo, la consideré como el espacio ideal para favorecer el acercamiento a la diversidad de formas de entender el mundo de las distintas culturas y pueblos originarios del país y desde ahí poder entender las prácticas de vida social de estos pueblos y aprender de estas culturas. Esto, en el sentido de generar procesos de carácter epistémico que me permitieran conocer y comprender las concepciones y construcciones de figuras de mundo e imaginarios que circulan y generan sentido de pertenencia en las distintas comunidades y pueblos, logrando así el conocimiento y re-conocimiento de éstas para difundir la riqueza cultural del pueblo mexicano, generando la oportunidad de comprendernos, a lo/as otro/as como a nosotros, es decir, a la *nosotredad* colectiva (Lenkersdorf, 2005: 11) que integra el México del siglo XXI.

Primer contacto oficial. Al integrarme como estudiante del Doctorado en, planteé a la autoridad municipal respectiva la posibilidad de realizar un trabajo de investigación que ayudara a conocer las prácticas sociales que le dan coherencia y unidad de sentido a Ñ^Ngúu como comunidad; se me propuso entonces hacer el planteamiento a su equipo de trabajo y así tomar una determinación conjunta; esto significaría que personalmente asumiera el compromiso ante la comunidad y no ante la autoridad, puesto que estos espacios no son del poder omnímodo, sino de servicio, como lo plantea Martínez Luna: “En nuestras comunidades el poder es un servicio, es decir, es la ejecución de lineamientos de una asamblea, de una colectividad” (Martínez, 2006: 20).

Como parte del pueblo *iñ bakuu*, el hecho de plantear cualquier asunto en un espacio público como es la AM (Autoridad Municipal) o el Comisariado de Bienes Comunes (CBC), implica el compromiso de la palabra ahí emitida. Expresiones en *d'bakuu* como: *chíi káan a káa*¹⁵⁹ que literalmente dice: “lo que dije ya está dicho” (pero se interpreta como “lo que dije está dicho y así se hará”), a lo que se interroga *¿Aa n'duckuustabiéed "ga'ad"*¹⁶⁰? (¿estás hablando con el corazón?). Ello nos lleva mirar al ser humano en su integralidad, donde convergen palabra, corazón y pensamiento y no sólo la oralidad; es decir: lo que ahí se expresa, por necesidad será objetivada en el acto.

En una segunda ocasión, se volvió a exponer la intención investigativa a la autoridad municipal, ahora ya como equipo; tampoco se dio una respuesta de aceptación o negación de concretar la investigación, sino que se consideró necesario plantearla en una *asamblea o junta comunal* de carácter consulti-

¹⁵⁹ La expresión *chíi káan a káa*, proviene de las palabras: *chíi*-esto o lo que; *káan* se deriva de *káama*, hablar, decir; es una contracción de hablar, y la desinencia *n* implica hablar en primera persona y en pasado; esta expresión se utiliza para confirmar lo dicho y reiterar el compromiso adquirido al hacer la alocución.

¹⁶⁰ La expresión: *¿Aa n'duckuu stabiéed "ga'ad"?* proviene de las palabras: *aa*: ¿entonces?, ¿en serio?, ¿de verdad?; *N'dukuu*: con; *stabiéed-stabiéé*-corazón: la desinencia *d*, expresa una acción de la segunda persona en singular; *"ga'ad"*-*ga'á*- la acción de hablar en presente y en primera, segunda y tercera persona en singular, la desinencia *d*, se refiere a la segunda persona en singular; así, *¿Aa n'duckuu stabiéed "ga'ad"?*, nos dice: “¿estás hablando con la palabra, el pensamiento y el corazón?” O es solamente una alocución vacía.

vo; las autoridades municipales, fieles a su forma cotidiana de asumir el poder comunal o forma de organización comunitaria, consideraron necesaria la consulta a la comunidad; en este sentido, la investidura de autoridad que asumen no les da la facultad de decidir sobre cuestiones desconocidas o no experimentadas; por lo tanto, habrá un proceso donde la comunidad participe y proponga el tratamiento al objetivo o intención que se les plantee.

La junta comunal y el encuentro con la comunidad

Si es que se va a dar valor a lo que sabemos, me parece que se puede aceptar...

Esteban Villar

Se acordó con la autoridad municipal la realización de la *junta comunal* el 3 de agosto de 2008 a las ocho de la noche “del horario de Dios”, como dicen los habitantes de *N^ogúu*, puesto que para los habitantes de Tlacolula y comunidades *iñ bakuu* circunvecinas, el ritmo de la vida lo marca el tiempo de la naturaleza, los movimientos de la tierra o el sol. Así entonces, en el orden del día –en este caso noche–, se me dio un espacio para plantear la intención investigativa, ésta se hizo de manera esquemática y breve, se enfatizó en la necesidad de conocer sus prácticas comunales, sobre la importancia de estar en la comunidad durante periodos, integrándome a sus actividades cotidianas, platicar con las distintas generaciones de habitantes: niños, adolescentes, jóvenes, adultos y adultos mayores; además, si lo permitían, estar en sus asambleas, fiestas y demás actividades colectivas.

Una vez que se informó a los asambleístas, éstos iniciaron un breve análisis; algunos mostraron interés y su preocupación por lo que sucede en la comunidad, se consideran personas portadoras de conocimientos –y de hecho son conocedoras–, experiencias e información que la escuela no valora; en su participación un ciudadano afirmó:

...nosotros, como personas que vivimos aquí, sabemos muchas cosas que a veces ya no le enseñamos a nuestros hijos, como por ejemplo: cuando el trueno viene de allá por el Caspioso, luego se van las nubes, cuando el trueno viene de allá arriba, seguro se va a quedar un buen rato la lluvia, si es de allá... (señala en dirección al este) la lluvia será calmada y durará, si viene el trueno del cerro de enfrente sólo será una lluvia que apenas si va a mojar. Eso lo enseñaban nuestros abuelos y eso se está perdiendo. Si es que se va a dar valor a lo que sabemos, me parece que se puede aceptar... (Diario de campo, 23/08/08).

Se precisa que el alcance de la investigación dependerá del compromiso, decisión y participación comunitaria, respetando sus formas de organización y su cultura simbólica (lengua, religiosidad, prácticas de sanación, entre otras). Lo que puede aportar el proceso de investigación es la posibilidad de mirarse y, hasta cierto punto, dimensionar la potencia de las formas de organización que han practicado desde tiempos inmemoriales y que les ha ayudado a construir y configurar una imagen de sí mismos, de comunidad y de futuro; asimismo, en la medida que así lo decidieran, este proceso contribuiría para el afianzamiento de su perspectiva de mundo. Particularmente percibí la confianza de los integrantes de la *junta comunal*.

En esta primera reunión, después de exponer el proyecto, se escuchan varios corrillos, unos son en lengua *d'bakuu*, otros en español, pero no hay nada que implique un orden en la discusión, experiencia muy semejante a la que nos plantea Lenkersdorf (2005, 72-73) sobre la asamblea tojolabal; ésta es la apreciación de ese momento:

...por momentos el silencio se vuelve en amo y señor de la situación; se hacen cuchicheos en dos espacios, dialogan entre sí, comentan, es curioso ver cómo en los grupos que dialogan hay una especie de coordinación interna a la que permanecen atentos el agente y su suplente; uno de los participantes más activos de la junta me dice: “No se desespere, así somos aquí, tenemos toda la noche para poder tomar un acuerdo”; transcurren los minutos y el agente municipal toma la palabra y dice: “Lo que escuchamos hoy

no se entendió todo, queremos que se dé a conocer con más tiempo y no de prisa...” (Diario de campo, 23/08/08).

Uno de los asambleístas afirma: “Por mi parte, yo sí estoy de acuerdo que se venga hacer un trabajo así, casi nadie nos toma en cuenta, creo que apenas saben que vivimos por acá” (Diario de campo, 23/08/08).

Posteriormente, se sucedieron otras intervenciones, se escucharon corrillos, y después se hizo un silencio largo.

Ante ello interviene otro ciudadano y afirma que esta decisión no puede tomarse a la ligera, que es necesaria la presencia de los señores más grandes del pueblo, que en esa ocasión sólo estaban presentes quienes daban servicio, entonces: “Propongo que en una reunión de otro día se tome el acuerdo con la opinión de las personas más grandes del pueblo”. De esa manera, se pospuso la junta o asamblea para otra ocasión (Diario de campo, 23/08/08).

Ante esta actitud de los asambleístas y la aparente indecisión de algunas personas, además de no contar con la presencia de los integrantes con más experiencia, se optó por dejar la decisión para otra ocasión, una práctica que se da cuando las decisiones son de trascendencia colectiva, es lo que se deduce de la experiencia observada.

Segundo encuentro con la comunidad. El 13 de septiembre 2008, debido al probable comienzo de la explotación minera, la comunidad, vía la comunidad extendida que radica en el Valle de México, buscó el apoyo de la UAM-UI¹⁶¹ para valorar los recursos bióticos de este espacio de vida, por lo que la población tenía dos propósitos a tratar en la junta comunal: escuchar a los profesionales y estudiantes de la UAM-UI y la deliberación acerca de aceptar o no mi propuesta de investigación. Terminada la intervención del equipo de trabajo de la UAM-UI, se vuelve a plantear la intención del trabajo investigativo que

¹⁶¹ Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (UAM-UI).

pretendía realizar. En esta ocasión participan todo/as lo/as comunero/as: ciudadanos activos en sus servicios comunitarios, ancianos y mujeres.

Concluida la exposición, hubo distintas participaciones, desde el cuestionamiento de por qué elegí Ñ^Ngúu-Tlacolula y no Tepeuxila-Kúu káa” –comunidad circunvecina de la que soy originario–; de la misma manera, al referirme a la necesidad de considerar necesaria la revitalización de la lengua *d'bakuu*, se me cuestionó el por qué no me dirigía a la comunidad utilizando la lengua originaria. Una asambleísta¹⁶² expresa su preocupación sobre el posible impacto de este proyecto investigativo en la comunidad, otros ciudadanos intervienen afirmando que están en la disposición de colaborar si ello les favorece como colectividad. Las participaciones evidencian la inquietud ciudadana por su comunidad, sin embargo, la junta se prolongó y debido a la ocupación campesina de los habitantes mayores de edad, se pospone para otro momento, y me sugieren que me comunique con la autoridad para establecer la fecha y la hora.

Tercer ¿encuentro? Siguiendo la propuesta de la junta comunal para acordar con el agente municipal y las autoridades comunales sobre la asamblea que definiría la situación, se programó la reunión para el 5 de octubre de 2008.

El primer domingo de octubre es un día festivo en Ñ^Ngúu, son tres motivos por los que se celebra: “la Virgen de los tamales”, “el llamado a los muertos” y “la tumbada de la puerta”. Ese día, aproximadamente a las 7:20 de la mañana se escuchan los cohetones que anuncian la festividad. En el centro, la banda filarmónica interpreta música ranchera, que es la preferida en la comunidad, a un lado de la puerta del templo católico.

En las comunidades como Ñ^Ngúu, la música es indicador de celebración (festividad o dolor). Para Tlacolula, este día es de alegría, puesto que se hace el

¹⁶² La participación de la asambleísta es un caso inédito en Ñ^Ngúu, ya que aquí como en muchas comunidades originarias, las mujeres no han sido consideradas como ciudadanas con voz y voto en los asuntos públicos, así como en otros casos como la elección de autoridades comunitarias, municipales y comunales; sin embargo, esta comunidad está evolucionando en este sentido.

llamado a los seres que han fallecido. Este ritual consiste en que el primer domingo de octubre de cada año, se va al panteón a comunicar a los difuntos que ya vienen los días en que los recibirán en sus hogares; para ello, cada familia prepara tamales, y la banda filarmónica también cumple con la comisión de ambientar con música el momento. Durante el trayecto del centro de la población, donde se encuentra la iglesia a los panteones municipales (el viejo y el nuevo) predomina la música fúnebre; posteriormente se retorna al centro de la comunidad y se concluye con un rosario en la iglesia para cerrar el ciclo espiritual-sacro. Después, en el atrio se interpretan melodías de carácter profano que al público en general agradan y que implican alegría.

Al estar ahí, el fluir de las notas nos envuelve en una atmósfera de alegría, lo que genera condiciones anímicas para el diálogo, y al entablar comunicación en la lengua *d'bakuu* con los integrantes de la banda de música, la respuesta es en tono familiar y se abre una ventana de comunicación que genera un vínculo de pertenencia entre los dialogantes.

En esa ocasión, el trato con la Banda Filarmónica Municipal, el CBC y el Agente Municipal, rompió con la formalidad de las asambleas y encuentros anteriores; al preguntarles sobre la hora de la junta comunal, la autoridad sólo responde: “¿No que quería compartir con nosotros como si fuera su pueblo?” (Diario de campo, 05/10/08).

Esta forma de compartir su manera de vivir sale del esquema de la relación anterior, no haberse concretado la Asamblea Comunal es preocupante, sin embargo, visto desde otro ángulo, la relación se establece por otra de las aristas de la comunidad, el plano simbólico que da sentido a la acción humana (Cassirer, 1968: 53-54) y como significado que incorpora la acción (Ricoeur, 2004: 120); los habitantes de *N̄^Ngúu*, han generado espacios donde hallan concreción ciertas formas de relación con las energías del territorio, momentos de vínculo y cooperación con las comunidades aledañas, momentos para invertir a las autoridades comunitarias, y aún más, y es desde ahí donde se reinicia el encuentro.

Esta parte de la cultura simbólica es una característica de los pueblos originarios de Abya Yala y de otros continentes y geografías; en este caso, por el

tipo de relación de las instancias comunitarias con quien trata de incluirse –un extranjero– en sus procesos sociales, tiene proximidad con lo que plantea Rappaport (2001: 126), lo que no significa necesariamente que sea un momento de más importancia o relevancia¹⁶³, sólo es un espacio que como la asamblea, implica la apertura de la relación en otro ámbito de la vida en comunidad por parte de los habitantes de *N̄^Ngúu*, quizá no sea la aceptación total de la realización de la investigación, pero sí el hecho de mirar mi involucramiento en sus procesos sociales. El momento es un tanto ritual, puesto que me incorporan a su fiesta, me hacen partícipe de sus festividades, no por ello lleva indexada la anuencia y aceptación de un nuevo integrante en las relaciones intracomunitarias, sino una nueva etapa en las relaciones entre comunidad e investigador.

C. La junta comunal como dispositivo y proceso metodológico

...primero tienen que tomar su acuerdo entre autoridades, después del acuerdo de ellas... convocan su asamblea... nosotros como autoridades... vemos que la necesidad del pueblo así, así, así... ya entonces el pueblo contesta...

Pablo Martínez

El dispositivo o artefacto concebido y diseñado con la intención de ser utilizado para superar una situación cotidiana o emergente, tiene la particularidad de adaptarse a condiciones específicas; además, si el experto es hábil para adecuarlo a las contingencias, su utilidad será potenciada; en este caso, la junta comunal como dispositivo, también se convierte en metodología, esto es: se

¹⁶³ Dice Rappaport: El individuo expresa su <<estatus de persona social en el sistema estructural en el que se encuentra en la actualidad>>(…), la participación de los extranjeros residentes, figuras anómalas cuyas posiciones son ambiguas, es mucho más notable, pues indica claramente algo que antes no estaba completamente claro: los grupos con los que se alinean. P. 126.

hace acopio de la experiencia presente, pone en práctica los saberes acumulados, diseña procesos, plantea escenarios, trae el futuro al presente que se construye con pedazos de sueños del colectivo y se proyecta como imaginario comunitario desde los haberes experienciales, al que sólo le resta la voluntad de la acción; así se va tejiendo un sueño de muchos sueños, esperanza de los que esperan, pero prestos para la acción; es entonces cuando la asamblea se convierte en artefacto, trama y proceso que configura y da forma al horizonte de expectativa comunal; también sugiere pautas, ritmos, y la ruta por donde finalmente se objetivará con la aportación individual del sujeto comunal.

La misma asamblea es por tanto estrategia, genera procesos de solución como dispositivo metodológico, ésta es la experiencia de don Chico Pérez (entrevista, 10/01/09), quien fuera agente municipal de Ñ^Ngúu; relata que al ser electo en ese cargo, pensó en el pueblo y sus necesidades más apremiantes, una de ellas era el templo católico que estaba en condiciones deplorables; propuso a la asamblea su intención de arreglarlo de manera comunitaria mediante el trabajo comunal, lo que fue aprobado; incluso la junta comunal acordó un plan de acción que consistió en los siguientes pasos:

1. Confirmar la lista de necesidades y recursos que el albañil proponía.
2. Buscar un medio de transporte que acercara el material a Santa María Pápalo-Tiu'pii.
3. Mejorar las condiciones del camino de herradura de Ñ^Ngúu a Tiu'pii a través de tequios para transportar el material más fácilmente.
4. Organizar los tequios.
5. Hacer el cálculo de arena y grava necesarias para asignar cuántas latas de este material le correspondía aportar a cada sujeto comunal.
6. Organización de la comunidad por cuadrillas para poder realizar el trabajo (Entrevista, 10/01/09).

Debido a la forma como procede la asamblea, se vuelve un dispositivo que articula experiencias y plantea secuencias, ritmos, responsabilidades,

procesos, maneras de solucionar la tarea o superar el reto; de ahí que como metodología tiene la posibilidad de organizar y darle cuerpo al pensamiento colectivo que posteriormente será la acción; por lo que la autoridad requiere aprender a organizarse internamente y así poder generar condiciones de trabajo en la comunidad: para mejorar el templo católico, para el arreglo de los caminos que conducen a comunidades circunvecinas o caminos cosecheros, para construir o habilitar una escuela u otras necesidades, se tiene que acordar en una junta en cuanto a fecha y modo de organizarse, lo que puede ser mediante el *ntíñ'naa* o faenas.

D. La junta comunal como institución del pueblo

En Ñ^Ngúu, la junta es el espacio de consulta, de toma de decisiones y acuerdos, es lo que se ha denominado como “democracia participativa” (Dussel, 2012: 2); la *junta comunal* es institución y espacio; institución en el sentido de ser una construcción del colectivo comunitario que instituye artefactos sociales y opera sus procesos de consulta, porque tiene normas que la hacen funcional, también instruye y enseña procesos que permiten generar relaciones intracomunitarias y mecanismos en la toma de decisiones, además de que ordena y dispone de sus integrantes para las tareas de la propia comunidad. Es espacio porque implica tiempo y espacio de concreción de la acción colectiva, de reflexión sobre su propia vida; también es espacio de diálogo, porque ocupa un lugar en la vida de la comunidad, cuando favorece procesos de análisis, cuestionamiento, discusión y discurrimiento sobre su *ser* y *estar* comunitario; ahí se exponen los temas sobre la mesa y para que los actores viertan sus ideas, concepciones, dudas, para que las distintas perspectivas interactúen, se interfieran, se trencen y finalmente se tejan en un entramado que le dé color y textura a los acuerdos, tareas, retos, posibilidades de solución y acción acerca de la vida comunitaria.

El diálogo implica encuentro de expectativas, de ideas, búsqueda de compatibilidad de perspectivas de futuro; es encuentro de la memoria colectiva, de historias y procesos de carácter comunitario, es por tanto un lugar privilegiado para la construcción de un imaginario colectivo y un consenso de ideas de mundo.

De esta manera, la Junta Comunal es la democracia de y en la acción, el encuentro, desde un *locus de enunciación* mirado desde sus diferentes aristas, pero también desde un *topos experiencial*¹⁶⁴ que genera procesos de enunciación que aluden y vinculan sitios y espacios de experiencias compartidas.

La democracia participativa en la *junta comunal* tiene la virtud de poder convertirse en acción, en hecho, en proceso y producto; si hay acuerdo sobre una postura comunitaria ante una situación, ésta se transforma en acto de resistencia y conservación de su geografía; sin embargo, siempre se está en riesgo ante el avance de acuerdos comerciales internacionales. Cuando la resistencia se fortalece, es la oportunidad de subvertir las condiciones sociales de dominación para poder *in-surgir*, trascendiendo las resistencias (Walsh, 2008: 131) y hacer lo que afirma Spivak, que “El sujeto subalterno pueda hablar” (Chakravorty, 2003: 299), siempre a partir de procesos colectivos como la junta comunal.

Para los pueblos comunalaritarios, no hay puntos medios, se es o no se es sujeto comunal, no hay cabida para la abstención en la participación; por tanto, la democracia implica estar en el acto de decisión, es estar juntos decidiendo y proponiendo, de ahí la concepción de democracia participativa; en el proceso de elección de las autoridades municipales o comunales, se debe participar, así lo plantea Silverio:

...ya está compuesto el órgano, entonces (...) se acomodan y empiezan a pasar lista ¿no?, así lo hacen, por lista... así le van anotando, aquél que no vota, no le anotan tequío, porque la gente se mal acostumbra en no entender que debe elegir a sus autoridades... (Entrevista, 19/04/10).

Participando, el sujeto se hace actor de lo que sucede en su contexto comunitario al estar en la junta: decide, participa, disiente o incide en cualquier

¹⁶⁴ Aquí se nombra *topos experiencial*, al lugar donde halla concreción la experiencia, el topos experiencial es el espacio, sea de extensión como el territorio o la extensión de la vida colectiva donde halla lugar la experiencia del sujeto, como lo es la junta comunal, que es desde donde se constituye el sujeto colectivo cuya práctica democrática es el encuentro comunal.

sentido; así, es autor de la trama, puesto que su participación emitiendo su punto de vista es tomada en cuenta, validada, y la misma le da el lugar para seguir siendo miembro de la comunidad, de otro modo, no puede ser comunero ni sujeto comunal.

Es necesario hacer hincapié en el sentido de autor de la trama y el discurso, puesto que en la discusión, el análisis y la reflexión sobre su vida comunitaria, sólo pueden ser vertidos en la medida de que conoce y tiene experiencia sobre su espacio vital; su enunciación está sustentada en su práctica de vida, de tal manera que también tiene un horizonte en el que mira el futuro a partir de la puesta en marcha de sus ideas y aportaciones; tiene ante sí la posibilidad de incidir sobre el trayecto de la sociedad de la que es partícipe, las implicaciones de una reacción ante la política municipal, estatal o federal, son su construcción, su aporte, su discurso en comunidad; por tanto, su participación como sujeto comunal se convierte en autoría del sentido del hacer comunitario; luego entonces, como autor del discurso, lo convierten en actor de su ser y estar, de configurar la unidad de sentido comunitario y comunalaritario, asumiendo así la construcción de una comunidad de sentido que hace posible conformar un sujeto colectivo.

En esa dinámica, donde se es sujeto de la vida e historia comunitaria, cada individuo es protagonista de los procesos porque decide, uniéndose a una propuesta o generando la propia; sin embargo, su análisis y reflexión habrán de ser convincentes, racionales, sentipensados, que capten el pensar y sentir comunitario; así, su discurso habrá de ser convocante, capaz de generar procesos colectivos, de asunción de responsabilidades, retos y consensos colectivos.

Una vez consensuados los acuerdos, la voz individual se vuelve colectiva, la participación que generó consenso es ahora la voz comunal. Así, se acuerda la acción, la tarea; la palabra vertida habrá de convertirse en encomienda, será un encargo a la autoridad para hacer que se cumpla; la voz del pueblo manda lo que continuará, el futuro depende de lo que la autoridad haga con lo que se ha apalabrado de manera colectiva. Si la autoridad comunitaria o intercomunitaria (autoridad municipal) se apega a su cumplimiento, tendrá la aprobación del colectivo social, de otra manera, estará mandando y haciendo sin base social.

De acuerdo con lo anterior, la palabra cobra sentido, tiene valía. Sólo en la congruencia de palabra y acción se logra ser cabal. En *N̄ngúu*, la palabra es importante; casi no hay actas de asamblea, no se acostumbra porque se tiene el hábito de acompañar los acuerdos con los hechos, de ahí que la asamblea sea fundamentalmente deliberativa, propositiva y concluyente; la autoridad o la comisión retoman lo vertido y lo operan, no hay necesidad de un documento probatorio de sus consensos. Esto es a su vez una fortaleza y una debilidad, la fortaleza consiste en que la palabra tiene sentido y se convierte en acción; su debilidad está en que quienes han perdido el sentido comunalitario y su palabra se ha vaciado de sentido, en ocasiones generan problemas a la comunidad.

Así, la oralidad como texto cobra validez como un escrito, y quienes la cumplen, tienen el respeto del colectivo, la concreción de la oralidad es la práctica en el *Ntín'náa*, en el servicio, en la encomienda del pueblo; por eso, el ropaje que da la autoridad a quien la detenta, no es la credencial, ni la representación oficialmente reconocida, tampoco la investidura que otorga la estructura del Estado. La autoridad se gana con el bordado de las necesidades consensuadas y concretadas hechas obras, prácticas, instituciones y eventos que la comunidad le ha encargado a sus autoridades.

Por tanto, el pueblo debate, critica, propone, decide e inclusive juzga en la junta comunal. Quienes representan al colectivo, por su parte, sólo podrán estar desempeñando su función en la medida que obedezcan el mando de quienes los han colocado ahí: los sujetos comunales; su responsabilidad: la ejecución de los acuerdos.

La junta comunal en el funcionamiento de las instituciones educativas

...en primera ellos (...) la propuesta debe nacer del director, o de las necesidades que tengan los maestros, para luego plantearse al comité, es el segundo paso... cuando el comité y el personal valoran esa actividad, se procede a una reunión, y en esa reunión, se da a conocer el plan...

Las instituciones educativas también funcionan de acuerdo con las prácticas comunalitarias en cuanto a la toma de decisiones, principalmente donde es necesaria la participación de los padres de familia y las autoridades comunitarias. He aquí un fragmento de una entrevista con el docente de tercer grado de la Secundaria por TV.

E: ¿Cómo toman los acuerdos, lo hacen por grupo o a todos los padres en general...?

DirTV: A manera de asamblea, en asamblea... sus reuniones, en primera ellos (...) la propuesta debe nacer del director, o de las necesidades que tengan los maestros, para luego plantearse al comité, es el segundo paso... cuando el comité y el personal valoran esa actividad, se procede a una reunión, y en esa reunión se da a conocer el plan, el plan de acción que se tiene (...) algunos padres de familia, de buenas no lo aceptan, empiezan a sacarle pormenores, al final de cuentas empiezan a... la lluvia de opiniones y concluyen que se realiza la actividad (Entrevista, 12/09/10).

De la misma manera en que la autoridad municipal se organiza internamente, la dirección de la escuela replica el mismo proceso, esto con la finalidad de que la asamblea pueda tener resultados que favorezcan el funcionamiento institucional, no es una imposición de lo que habrá de hacerse, sino el acuerdo consensuado. A decir del docente de la Telesecundaria...

DirTV: Nosotros tenemos que ser respetuosos de ese proceso, no puedes imponer, si nos vamos directamente con la asamblea, sin consultar con el comité, no se aprueba; hay un peso que te regresa... los padres de familia no se dirigen al maestro, sino al comité, y si no consultó con el maestro, va pa' trás la propuesta, (...) cuando el personal y el director están de acuerdo (...) nos pasamos al comité (...) Ya el comité: vamos a considerarlo con mi comitiva, necesitan que esté el cien por ciento para que el presidente haga el planteamiento y de ellos salen propuestas y citan al director; entonces lo afinamos y llevamos una sola propuesta que la defiende el comité, la defiende el director, la defiende el personal...

E: ¿Lo mismo en el comité, si uno no está de acuerdo...?

DIRTV: Se tiene que convencer... lo tienen que convencer (...) y cuando se hace la asamblea... se asume a la mayoría. Aunque para él no sea de su agrado, pero se asume (...) aun así vaya en contra de su voluntad... le entra al tequio... (Entrevista, 12/09/10).

En la asamblea comunal en tanto dispositivo, se puede disentir, sin embargo, cuando no se ha convencido a los otros, habrá que asumir lo que la mayoría considere apropiado, de esta manera, será posible mejorar las condiciones y funcionamiento del colectivo, sea escolar o comunitario.

En los diálogos con los docentes de la Escuela Primaria “Emiliano Zapata” de Ñ^N-gúu, también es el mismo proceso, es decir, las instituciones educativas tienen que asumir la forma como funciona la comunidad, para así poder realizar su tarea específica.

La junta comunal y la elección de las autoridades

...la autoridad hace su reunión, junta al pueblo, pues ya en esa asamblea... se va a nombrar a la autoridad del pueblo para el próximo año.

Juan Peña

A diferencia de los espacios donde la ciudadanía predomina, en los territorios donde hay *comunalicracia*, ésta se objetiva en todas las actividades que atañen al colectivo, así, la elección de las autoridades por el derecho consuetudinario requiere de la organización de una junta comunal.

Comunalicracia, es un concepto que plantea Martínez Luna para nombrar a la práctica que considera que el interés comunal es el que dicta el qué hacer en las comunidades, su ritmo y su sentido. No sólo es el pueblo, sino la concreción de todo aquello que fortalece el interés comunal lo que afianza su organización como sujeto colectivo:

Los homólatras portan la bandera de la democracia, de la revolución, del cambio, del desarrollo, de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad, de la solidaridad, sin ver que hay comunalicracia que por la complejidad de su pensamiento homólatra, terminan nombrado “usos y costumbres”, sin ver la sabiduría que porta la representación comunitaria, sin entender el trabajo y la responsabilidad que esto implica (Martínez, 2010: 161).

En la elección de las autoridades locales, la experiencia revela que la junta comunal es el espacio indicado, determina qué hacer en el nombramiento de las autoridades municipales; es lo que relata Juan Peña:

...la autoridad hace su reunión, junta al pueblo, pues ya en esa asamblea se va a nombrar a la autoridad del pueblo para el próximo año, ya después de eso el agente le pregunta al pueblo a quién van a nombrar como presidente de casilla, entonces eligen cuatro representantes de la casilla y ya ahí sacan un presidente, secretario y dos escrutadores... (Entrevista, 12/02/11).¹⁶⁵

De la misma manera, en la elección de las autoridades del municipio, cuya residencia está en San Juan Tepeuxila, que es la cabecera municipal, las juntas de cada comunidad, determinan qué y cómo hacer para el nombramiento de estas autoridades.

En la búsqueda de alternativas para cambiar las formas de relación asimétrica y el colonialismo interno (González, 2006: 409-410) a nivel municipal¹⁶⁶, las distintas comunidades que son agencias municipales y de policía que integran el municipio, en su organización política de resistencia a la

¹⁶⁵ Juan Peña fungió como Agente Municipal propietario durante el año 2007.

¹⁶⁶ Se retoma el planteamiento que hace Pablo González Casanova acerca de la categoría de colonialismo interno, como una práctica de dominación por parte de los grupos de poder nacionales, con la intención de someter a los grupos minorizados a nivel país, en donde se imponen políticas económicas, sociales, lingüísticas y más –a los pueblos originarios y a otros grupos subalternizados, en el caso de México–; aplicándolo a nivel microregional e inclusive municipal. En la experiencia del municipio de Tepeuxila, al que pertenece la comunidad de Ñ^N-gúu, el control de la política municipal había sido un monopolio de quienes habitan en la cabecera municipal.

práctica de dominación de la que han sido objeto, haciendo uso de esa práctica asamblearia, han generado una resistencia intramunicipal y han construido un poder intercomunitario que ha subvertido el orden anterior¹⁶⁷. Así, el ejercicio asambleario es una práctica para decidir y acordar en función de lo que provenga de cualquier instancia de autoridades oficiales u otros intereses.

Entonces, la junta comunal es ese espacio articulador para la toma de decisiones que atañen al colectivo; de la misma manera se procede en el nombramiento y proceso para darle funcionalidad a otras comisiones, de los comités de las distintas instituciones educativas, de salud, de programas asistenciales como *Oportunidades* y otros; toda instancia que tiene la tarea de gestionar, coordinar, organizar o ser vocera del sentir de la comunidad, debió haber sido electa por un colectivo en una junta.

De la experiencia que arriba se ha descrito, se deduce que uno de los dispositivos sociales más importantes de la comunalidad, quizá la punta de la hebra de la trama comunal, es en efecto, la junta o asamblea comunal –al menos en *N̄ngúu*–, puesto que de ahí se desprende gran parte del tejido de la vida comunitaria, así como las formas de relación con las demás comunidades.

Así, la junta comunal se constituye en un dispositivo social insustituible para las actividades de interés colectivo; a su vez, la comunidad instituye (Castoriadis, 1997: 3-4), configura y da sentido a su forma de concebir su actuar, conformándose como sujeto colectivo configurado en un proceso histórico (Retamozo, 2009: 98); esto, desde una mirada donde se considera que los sujetos, en un proceso de intersubjetivación, participan de situaciones,

¹⁶⁷ Recientemente, en el municipio del cual forma parte la comunidad de *N̄ngúu*, la autoridad municipal –la que representa a todo el municipio– tuvo un cambio de la forma de elección; anteriormente esta representación sólo se integraba con ciudadanos de la cabecera municipal que se ubica en San Juan Tepeuxila, por diversas razones surgió la inquietud en el año 2010 de buscar otra forma de integración; esto se planteó en una junta, la que aprobó búsqueda de asesores, estrategias, formas de relación con las otras comunidades que integran el municipio y finalmente, cada comunidad con sus respectivas juntas concibieron un plan de actividades conjunto para lograr el propósito, el cual se alcanzó con la participación activa de cuatro comunidades; puede afirmarse incluso que estas comunidades estuvieron durante más de dos meses en junta comunal permanente en cada comunidad, coordinada por una junta de coordinación de las agencias municipales.

experiencias, condiciones, afectos y esperanzas que nutren su actuar en la búsqueda y construcción de un horizonte común, aun en un contexto de diversidad de intereses, susceptibilidades, afectos, preferencias sexuales y profesiones de fe; en ese sentido, el sujeto colectivo comunalitario se ha formado en condiciones que generan la posibilidad de articular sus perspectivas de mundo y poder mantener su cohesión como colectivo comunal.

Esta forma de tomar decisiones que inciden en la vida comunal, es parte de la experiencia milenaria y trayecto histórico-político, transmitida de generación en generación en *N̄ngúu* como en las demás comunidades del pueblo *in̄ bakuu*.

Por las huellas y los rastros que existen, la consulta comunitaria es ancestral, ello se deriva de lo plasmado en los *códices cuicatecos*, de donde se obtuvo la siguiente lámina¹⁶⁸:



¹⁶⁸ La calca 08 es del código Fernández Leal, en donde se puede apreciar la reunión de conejo que tienen el Señor Mano que Hace Temblar, el Señor Cuchillo de Pedernal, el Señor Cabeza de Serpiente y el Señor Pasajuego, cada uno con su comitiva; inclusive, en la imagen puede apreciarse que los asistentes portan en la mano un brote de ocote -planta conífera común en la parte alta de la región- que simboliza la importancia de la reunión; esto nos muestra las formas de organización ancestrales de la cultura del pueblo *In̄ Bakuu*, las que han trascendido hasta hoy (Doesburg, 2001: 188-189).

La asamblea como dispositivo social, pone en común aquello que puede incidir en la coherencia y mantenimiento de la unidad de sentido comunitario, de ahí su trascendencia. La junta analiza, discute y decide, tanto para el establecimiento de vínculos de cooperación o aceptación de apoyo a la comunidad, como sucedió con los estudios que la UAM-UI está realizando y con mi propio caso.

La junta comunal y la elección de autoridades y otros cargos. La “carga del cargo”: servir a los otros haciendo lo que el pueblo manda (dar servicio)

...es una elección popular, entonces..., no se puede predecir esa persona le va a tocar, o quiero que esté esa persona, ¿no?, no porque, es democráticamente, aquí lo que hacen para nombrar una autoridad, nombran al presidente de casilla, escrutador, su secretario...

Silverio Villar

Debido a que los “cargos” dentro de la comunidad se cumplen sin ningún salario a cambio, no hay proselitismo para la búsqueda de alguna representación, por lo tanto, todo se da el día de la elección. Sin embargo, la prestación gratuita de este servicio tiene sus ventajas y desventajas; entre los inconvenientes está el no poder exigirle mayor dedicación a las autoridades, debido a que no hay un apoyo directo en sus ingresos, lo que puede generar un bajo nivel de desempeño en el cumplimiento de sus atribuciones; no obstante, tiene la posibilidad de ejercerse la *democracia directa*, es decir, si quien ha sido nombrado para un cargo no satisface la exigencia comunitaria, es removido del cargo inmediatamente por la misma comunidad.

Para el ejercicio de la democracia comunalitaria, Ñ^Ngúu cuenta con un dispositivo social que es la asamblea comunitaria, esta se lleva a cabo en un proceso apegado a ciertas normas y tiempos, como lo menciona Silverio en

el epígrafe del apartado; estas prácticas han sido la forma legítima de autogobernarse y que hasta en los últimos años se han legalizado por las instancias jurídico-políticas de la entidad oaxaqueña, por tanto, sólo se ha convalidado la práctica comunitaria; incluso se han actualizado en función de la dinámica de las comunidades; es decir, que las leyes, normas y reglamentos que regulan los procesos de elección de las autoridades en Oaxaca (CIPPEO, 1997: 91), sólo estatuyen (CIPPEO, 1997) lo que es una práctica de vida de las comunidades en la elección de sus autoridades, a lo que se ha denominado como *Usos y costumbres* o *Derecho consuetudinario*.

Los tiempos para la elección de sus autoridades municipales no son generalizados, cada comunidad como Ñ^Ngúu, sabe cuándo realizar su *Junta* con carácter electoral.

En Ñ^Ngúu, como en todo el municipio de Tepeuxila, para la constitución de sus instancias de autoridad, tanto para la autoridad municipal como del CBC, ambas rigen su proceso de elección, a lo que legalmente se denomina “derecho consuetudinario” (CIPPEO, 1997: 91), aunque sus ámbitos de responsabilidad sean distintos. El artículo 109 (CIPPEO), reconoce como legales las prácticas de elección de la representación comunitaria de acuerdo a sus mecanismos internos. De tal manera que el proceso de elección de las autoridades cumpla con lo que el CIPPEO considera válido, o más bien, lo que las prácticas consuetudinarias ha logrado que se reconozca de manera constitucional.

El sujeto comunal configurado en ese sentido de ser autoridad, a partir de lo que el pueblo decide, manda y ordena, haya concreción en quienes son nativos de Ñ^Ngúu, inclusive cuando están en otros espacios, como es la experiencia de Sergio García:

...yo no pedí el cargo, (...) a nadie le dije que quería estar en esto... el pueblo me nombró (...) Yo no lo pelié [sic] ni hice campaña, no peleo por el cargo, porque yo no tengo esa costumbre, yo vengo de una comunidad... en una comunidad donde las cosas se dan por usos y costumbres, en donde la comunidad manda a su autoridad (Entrevista 10/06/12).

En este sentido, el soberano es el colectivo, ejerce su soberanía cuando es capaz de plantear qué habrá de gestionar y objetivar la autoridad como consecuencia de los acuerdos comunitarios, de otra manera, se pierde la legitimidad de quien detenta el poder comunal.

En *N̄ngúu* y en el municipio, se ha tenido la experiencia de ir más allá de lo que legalmente se ha reconocido; la democracia directa es una forma de hacer valer su mirada hacia el ejercicio de la autoridad, la que de no responder a las exigencias y mandato de la *junta*, pierde su carácter de autoridad e inmediatamente es relevada, lo que se ha denominado legalmente como Referéndum con Carácter Revocatorio de Mandato; esto último fue legislado en la entidad oaxaqueña en una sesión extraordinaria del Congreso local en la sesión del día 6 de abril de 2011 (quadratinoaxaca, 06/04/2011), en tanto una reivindicación y demanda de la APPO (Dávalos y Puga, 1997: 47); no obstante el avance que implica en la política estatal, no recupera todo lo que las comunidades han practicado históricamente, por lo que hay una molestia que se ha expresado en distintos espacios, como el *Foro de los Pueblos Indígenas de Oaxaca*, particularmente el papel de la *junta* o *asamblea* (AIPIN, 06/04/11).

En este sentido, la práctica de elección de las autoridades tanto comunales como municipales es en asamblea; la institucionalización de mecanismos y procesos vía CIPPEO, no hacen más que corroborar que las comunidades y pueblos originarios han sido y son capaces de ejercer su autodeterminación, autogobernarse y ser autónomas.

El ejercicio de la autonomía también conlleva tener su propia seguridad, garantizar la vida pacífica intracomunitaria; lo anterior hace necesario tener su cuerpo de vigilancia, por lo que quienes vigilan son de la misma comunidad, asumen en los hechos el control de su espacio comunitario. Ésta es una práctica heredada de muchos años atrás, así lo recuerda don Chico: “y en la noche los policías con su linternita, (...) nada de lámpara, no existía eso... solamente los ricos o los que llegaban (...) que venían de lejos o uno que...

traían lamparita...”¹⁶⁹ (entrevista, 14/03/10). Esta práctica de ser vigilantes de su comunidad y territorio (Sarmiento, 2008: 31) es común en los pueblos originarios de Abya Yala¹⁷⁰.

El primer servicio a la comunidad ya reconocido oficialmente es el de policía. No obedece a procesos democráticos sino que es ordenado por la autoridad a partir de que un habitante de la comunidad cumple los 18 años. Salvo este servicio, todos los demás cargos se eligen en la asamblea; esto debido a que la policía realiza un servicio sólo operativo, es decir, no implica procesos como reuniones para decidir qué hacer, cómo utilizar un recurso, etcétera.

...aquí en estos pueblos, a la edad de 18 años ya presta uno su servicio de policía...

¿Qué hacen los policías?

Están para servir a la autoridad, en lo que se ofrezca. La policía sirve para hacer un mandado...

¿Qué mandado?

Como llevar un oficio, un citatorio, ir a agarrar a un ciudadano, meterlo preso a la cárcel... ese es el servicio de policía (Entrevista, 13/10/08).

Para don Chico, cuando fue agente municipal: “...mandaba yo policía, mira, vas allá, vas... porque si no, pasa la hora y ya no se encuentra...” (Entrevista, 14/03/10); entonces, el servicio de policía es importante para el funcionamiento de la autoridad.

A partir de ahí, de acuerdo con su desempeño, podrá ser electo para otras responsabilidades que el pueblo considere que pueda realizar –según sus pro-

¹⁶⁹ Esto lo refiere don Chico porque en *N̄ngúu* fue hasta 1988 que se introdujo la energía eléctrica, y para el cumplimiento del servicio de policía durante la noche, el único medio existente era la linterna.

¹⁷⁰ Esta práctica de la vigilancia de las propias comunidades no es sólo patrimonio del pueblo *iñ bakuu*, muchos pueblos y comunidades amerindias la ejercen, es el caso de las comunidades de la costa y sierra de Guerrero, que van más allá de la vigilancia, implica un sistema de justicia.

pios referentes para valorar su actitud–; así lo expresa don Esteban: “El que se porta bien, el que obedece a la autoridad, puede que al siguiente año ya no dé servicio de policía, le dan un servicio para estar dentro de la agencia, como es ser tesorero, comité de obras...” (Entrevista, 13/10/08).

Es así como desde la experiencia organizativa centenaria o quizá milenaria, el servicio y el cargo son parte insustituible de la urdimbre de relaciones intracomunitarias.

E. El poder comunal y el sistema de cargos

...hay que hacer lo que se está mandando,
nada de estar dando órdenes nada más y
estar sentado, no, porque él también debe
movilizarse...

Silverio Villar

¿Cómo entender el *poder comunal*?, ¿cómo se configura el *poder* desde la comunalidad en una sociedad amerindia?, ¿qué es la autoridad?, ¿qué implica la autoridad?, ¿qué es un cargo?, ¿por qué se le enuncia como cargo? En la concepción comunalitaria, hablar de *poder comunal* no es referirse a una forma de tener subordinados, de situarse por encima o en la cúspide de una estructura, sino insertarse en la trama y la urdimbre de la forma de estar actuando en comunidad, como se refiere arriba: es “hacer lo que se está mandando”; la autoridad lo es en la medida que hace cuerpo la palabra en la acción.

En *Ñngúu*, desde la lógica de las formas de entender el *poder comunal*, antes que la investidura está la acción que refrenda la tarea a impulsar, no se trata de enunciar y dirigir desde la palabra que alude tareas para los otros; más bien, la autoridad para conminar a la tarea proviene del acto mismo de hacer lo que se pide que el colectivo asuma como propio; así, la autoridad emana de la capacidad de encarnar el esfuerzo del colectivo en el hecho al que se convoca para que se incorporen.

A diferencia de la mirada occidental, donde la autoridad requiere de una investidura para ejercer el poder, es decir, la honorabilidad de quien ostenta un poder proviene del título, del protocolo, del acto de ungir al nuevo jerarca y posicionarlo creando condiciones y procesos de subjetivación para ser percibido como depositario de poder; poder que genera procesos de subordinación y obediencia (Bona, 2006) a los dictados de la jerarquía que sólo así se puede imponer.

La forma de pensar imperante desde un ejercicio horizontal del *poder*, es la congruencia entre decir y hacer, una de las frases más comunes utilizadas en la cotidianidad en estos espacios de vida es: *chii'nga'all, chí'is di'll*¹⁷¹ (lo que estamos diciendo es lo que tenemos que hacer); o lo que es lo mismo: “hablando y haciendo”, que es una invitación a la correspondencia de lo verbal y/o enunciativo, para traducirla en acto; lo que implica incorporar –de dar cuerpo o hacer cuerpo lo verbal– y acoplar discurso y acción, y no sólo nombrar; esa capacidad de decirse a sí mismos cómo actuar y ser autónomos en sus decisiones; aquí se hace cuerpo en lo colectivo el pensamiento y planteamiento nietszcheano¹⁷² para el plano individual (Nietzsche, 1996: 46).

Tal es el sentido de la forma de actuar de la autoridad en *Ñngúu*, la autoridad en este caso se logra, en primer lugar, al tener la capacidad de hacer en y con el propio cuerpo aquello que se propone con los otros; si el discurso halla cuerpo en un sujeto singular con el que habrá de objetivarse, en definitiva esa

¹⁷¹ En lengua *d'bakuu*, *chii'nga'all, chí'is di'll* significa: “eso que se dice o decimos”, “eso es lo que se hace o haremos”; donde: *chii'*-eso; *'nga'all*: se compone de la acción de hablar *nga'a*-habla, y la desinencia *ll* es el plural de la primera persona; dice entonces: lo que decimos o hablamos; y *chí'i*-eso, la desinencia *s*, remarca indicando: eso mismo; *di'*-hacer y *ll*-nosotros; entonces, *di'll*-haremos o hagamos como mandato al colectivo en primera persona; es decir: haremos o hagamos en presente y en futuro.

¹⁷² Para la nación *in' bakuu*, decirse a sí mismos que hacer como colectivo, es el primer momento, y el segundo, cumplirse a sí mismos su decir, ésta es una de las primeras condiciones para lograr la superación de sus propias necesidades colectivamente consensadas.

persona que es parte de un cuerpo y sujeto colectivo que encarna la autoridad, puede hacer posible la acción colectiva; sin cuerpo que subjetive el discurso, no hay objetivación de los sueños y expectativas.

Abundando, el poder que proviene de la investidura, invoca a su autoridad investida, por eso se impone; logra concretar su mandato, pero no genera más que obediencia, pasividad desde la directividad que asigna roles y tareas, su idea es de control y aletargamiento; por el contrario, la autoridad que emerge de la acción convocante dota a su autoridad la investidura de poder, porque propone actuar desde su propia acción, llama a actuar porque tiene la potencia de su acción, se apropia de las propuestas y obedece mandando el qué hacer.

Por eso la obediencia del que manda es el primer indicador que hay potencia, sólo entonces podrá ser autoridad, podrá generar y proponer, así lo refiere Esteban Vega: "...si cumple y hace lo que el pueblo manda, entonces puede hablar y participar en las juntas". (Entrevista, 13/10/08). En el tejido comunal, una de cuyas hebras es el poder, el actuar cotidiano en las responsabilidades asignadas, el cumplimiento de lo que el pueblo manda, le da el derecho para criticar, a su vez plantear sugerencias, acciones, alternativas, es ser un sujeto activo; lo que significa que hay la capacidad para poder ejercer autoridad. "El pueblo observa cómo se comporta la persona, si se porta bien, el pueblo dice que será autoridad, el pueblo observa a sus ciudadanos y luego les da una responsabilidad" (entrevista, 19/04/10).

Para nombrar y diferenciar a la autoridad, al referirse a quien tiene una responsabilidad como autoridad, en lengua *d'bakuu* se afirma: *Knée'sá ntiñuu ñáa, na bak ñáa*¹⁷³ (está haciendo trabajo del pueblo allá en la casa del pueblo); sin embargo, el trabajo del pueblo dicho en *d'bakuu*, no es un trabajo común,

¹⁷³ La expresión *Knée'sá ntiñuu ñáa, na bak ñáa*, se deconstruye así: *knéesa*, es una contracción de *knée*-está y *sa* es la desinencia que indica sexo masculino, que se deriva de *sa*a-hombre y a su vez es género masculino; *ntiñuu*-trabajo-actividad; *ñáa*-comunidad-pueblo; *na*-en; *bak*-contracción de *bakuu*-casa-habitación; así entonces, esa expresión indica que tiene una actividad encomendada por el pueblo-comunidad y la realiza en la casa de éste.

es una responsabilidad; de ahí la expresión: "le dieron cargo", porque significa algo que pesa, que se lleva a costas y representa el compromiso para con su comunidad, de tal manera que es una carga; este cargo tiene su sede en la casa del pueblo, donde la comunidad ha dispuesto resolver sus necesidades como colectivo social, y no puede ser en otro lado, a menos que sea cargar con esa responsabilidad cuando asiste a otros espacios comunitarios como el *Ntiñáa* o municipales, distritales, regionales o con el gobierno del estado.

La autoridad entonces, es depositaria del *poder comunal*, un *poder* como posibilidad de hacer desde lo comunalitario, que tiene sustento en el colectivo, en el encargo de quienes le otorgan la autoridad para gestionar y generar, siempre que sea acorde con los intereses de quienes le confieren dicho *poder*, pero no sólo es el poder para normar, sino la potencia (Bona, 2006: 3) para propiciar la acción colectiva, en la medida que todos participan y hay un contexto de acción del colectivo abierto a la posibilidad (Bolton, 2010: 9), que no ciñe las energías, es potencia; en contraste, el poder acota, limita, porque sólo así puede ejercer y mantener un dominio, por eso generalmente indica, prescribe, delega.

A quién encargarle el cargo

Para *Ñ'gúu*, un aspecto importante es tener una persona que pueda coordinar los esfuerzos comunalaritarios con responsabilidad, más que un líder, se requiere de quien pueda obedecer el mandato del pueblo; el servicio inicia a los 18 años y el primer cargo, como ya se mencionó, es el de policía. Este servicio puede prestarse en dos o tres años de manera intermitente, un año de servicio por un año de descanso; posteriormente se le encomiendan otras responsabilidades, si lo consideran capaz y comprometido.

Durante el ejercicio de sus cargos, la comunidad observa su cumplimiento; ser sujeto comunal conlleva derechos y responsabilidades, no obstante, estas últimas son las que el colectivo le encarga de acuerdo con sus capacidades y actitudes; en *Ñ'gúu*, por su carácter de AM y la forma de organización municipal, el cargo de mayor jerarquía es el de agente municipal; no existe un sistema de cargos rígido, un escalafón establecido que habrá de cumplirse rigurosamente; sin embargo,

ningún sujeto comunal puede en un momento dado iniciar con el cargo de agente si no ha colaborado en un cargo de menor importancia.

La autoridad municipal tiene un rol de gran importancia porque requiere de tiempo y capacidad para arribar a consensos, también una mirada integral de la comunidad, sensibilidad para poder percatarse de las necesidades, sentido de responsabilidad y apego a las costumbres; ello se desprende de lo que don Chico comenta:

La autoridad es como un padre que necesita ver qué le hace falta a los hijos, a la familia; aquí en el pueblo si están bien los caminos, el agua, la escuela; luego les dice que si eso que dice, ellos lo sienten... si están de acuerdo, se hace un plan cómo hacer, cómo empezar, si necesita tequio, entonces cómo se va organizar (Entrevista, 14/03/10).

En las instituciones escolares, la presencia y coordinación de las actividades, incluso en las asambleas, la presencia del agente municipal es una condición necesaria para que los acuerdos tengan validez, es lo que nos refiere el director de la telesecundaria:

...todos los planteamientos de las necesidades de las tres instituciones... porque así se acostumbra hacer, ya se reunió en preescolar... que venga la autoridad, si no, no se instala la asamblea... porque le vamos a hacer unos planteamientos directamente... (Entrevista: 09/01/09).

Las comunidades como Tlacolula han instituido sus formas, mecanismos y procesos particulares para funcionar; no es una invención momentánea ni fruto de grandes discusiones teóricas, sino fruto de su experiencia histórico-política de larga trayectoria, misma que se viene reconstruyendo y reformulando en el transcurso del tiempo, donde la memoria tiene un papel fundamental.

Estar en el cargo y ser autoridad. El cargo como carga y como espacio de aprendizaje

¿Qué le toca al agente municipal? Es como el padre del pueblo, durante mi periodo, abrimos el camino a la montaña, aclaramos el problema de los linderos con los pueblos...

Don Chico Pérez

Ser autoridad en Ñ^Ngúu no es tarea fácil, la concepción que se tiene de la autoridad es de un nivel elevado de confianza para con la gente, confianza cercana a la figura paterna. Esta es una imagen que se generó desde antaño y que se ha mantenido hasta en estos días; tiene su sustento en los registros de las conversaciones, entrevistas y encuentros en distintos momentos.

En los primeros acercamientos con Ñ^Ngúu por el riesgo de la implantación de la explotación minera, en una asamblea de información, el señor Silverio comentó la situación y planteó preocupado algunas cuestiones que lo confundían; para él, era insólito que el Padre Grande, que es el presidente de la República, no piense en el peligro que corren los pueblos si se llega a realizar la explotación y sus consecuencias a corto, mediano y largo plazo; de la misma manera, porque si hay un padre que está cerca como es el presidente municipal, de donde depende su comunidad, ¡cómo era posible que no pensara qué futuro le espera a Ñ^Ngúu y las comunidades circundantes!

En consecuencia, para los habitantes de esta comunidad, representar la figura de autoridad significa encarnar el compromiso más alto ante su comunidad, municipio, estado y país; lo que conlleva ser ejemplo en el trabajo, la responsabilidad y más. Así lo mira Esteban Vega, quien fue músico y ya como adulto mayor asumió algunos cargos de importancia.

¿Qué le toca al agente municipal? Es como el padre del pueblo. Durante mi periodo abrimos el camino a la montaña, aclaramos el problema de los lin-

deros con los pueblos, la carretera sirvió para sacar madera y tener dinero para el pueblo, también en otro tiempo canalizamos el agua, se pusieron canaletas (Entrevista, 13/10/08).

En la misma tendencia, don Chico plantea la concepción de la autoridad comunalitaria en los siguientes términos:

...la autoridad es la guía del pueblo, al ser nombrado debe de pensar en su comunidad y los problemas que la aquejan, pensar en las posibles soluciones, generar alternativas y plantearse a sus compañeros que han sido nombrados, como el suplente, el secretario, el tesorero y el Comité de Obras, una vez que haya acuerdos entre los que conforman la autoridad, plantearse a la comunidad en una asamblea o junta. Si ésta aprueba los planteamientos, se empieza a pensar en cómo se va a trabajar, si lo desaprueba, habrá que retomar los aportes de los asambleístas para poder planear las actividades (Entrevista, 10/01/09).

Sin embargo, para cumplir el mandato popular, requiere de artefactos socialmente contruidos, para ello, está la policía, y don Chico debía mandar a ésta para cumplirlo:

...mandaba yo policía, (...) antes no había ese aparato (altoparlante)... cuando llego (a la agencia), entonces le digo... usted no falte porque... a esta hora venimos (...) cuando se necesita que vayan un lado, y si se puede podemos irnos un poco temprano... (Entrevista, 14/03/10).

Encarnar la autoridad conlleva la tarea de aprender a mandar, a dar indicaciones, órdenes de qué hacer, incluso cuándo; pero también el esfuerzo físico en condiciones adversas y sin ninguna remuneración, sólo el reconocimiento de la comunidad, siguiendo con don Chico:

...cuando ya estaba yo de servicio, necesitaba ir al ministerio (público), entonces salía yo de acá a las dos de la mañana para estar ahí a las nueve de la mañana¹⁷⁴, (eran las diez de la mañana) como esta hora, qué tiempo ya estaba yo, entonces regresaba yo a la una hasta acá, entonces ida y vuelta en el mismo día (...) y en la noche ya estaba el recado en el pueblo, que hay asamblea en la noche, no daba tiempo de dormir, de que esto que el otro... (Entrevista, 14/03/10).

El relato de don Chico sobre el ritmo de vida que llevó durante su cargo como agente municipal, y que en ciertos momentos requirió de la valoración de la asamblea de lo logrado o negociado, nuevamente pone en primer orden la importancia de la asamblea comunal.

Esta situación de entrega y asunción de las responsabilidades que atañen al cargo, sigue presente en Ñ^Ngúu, así también la asamblea y su importancia; Jaime¹⁷⁵ cuenta su experiencia:

No pues, esas salidas de cada rato para ver lo de la Presidencia Municipal me quitó mucho tiempo, más de tres meses de ir acá y allá, ese ir a ver que a una oficina, que otra; luego, cuando se regresa con la información, hay que darla a la asamblea para ver qué decía la gente, si le seguíamos o hasta ahí la dejábamos; eso llevó mucho tiempo y esfuerzo, abandoné hasta mi familia, deje de hacer mi trabajo, pero se pudo, lo logramos (Entrevista, 12/06/11).

¹⁷⁴ La comunidad de Ñ^Ngúu, está a 41 kilómetros del distrito jurídico, que es Cuicatlán. En los tiempos que refiere don Chico, en 1976, año en que fue agente municipal, el camino era de herradura, y si tenían que regresar de manera urgente, generalmente se trasladaban a pie, porque ir a caballo implicaba arriesgar el agotamiento de éste y dificultaría el retorno a tiempo.

¹⁷⁵ Jaime Avendaño habla como ex Comisariado de Bienes Comunales, en su gestión se luchó por hacer partícipe a las demás comunidades del municipio en la integración del cabildo municipal –de acuerdo con los procesos internos de cada comunidad–; sumándose un comunero de cada comunidad en las regidurías del H. Ayuntamiento Municipal.

Estas experiencias nos trasladan a mirar el nivel de responsabilidad que exigen los cargos en Ñ^Ngúu y que son absolutamente gratuitos; emerge también la importancia de la asamblea.

En el caso de don Chico, con la experiencia de haber servido a su pueblo y la objetivación de su entrega en una obra material, que es el templo católico, construido con materiales traídos en lomo de los animales de carga y en hombros de los propios comuneros de entonces es un referente obligado para conocer la importancia de la autoridad comunal en Ñ^Ngúu. Inclusive, el señor Esteban Vega narra lo siguiente:

Al término del periodo de su servicio, entregó el cargo en los primeros días de enero, antes de salir de la agencia municipal que entonces se encontraba funcionando a un lado de la escuela primaria, se reunieron los músicos, como tardaba para salir, uno de ellos le pide que por favor se apurara, cuando le pregunta don Chico que para qué, le respondieron que para irlo a dejar a su casa; él se resistió, sin embargo, lo esperaron y al salir de la oficina, la banda lo acompañó hasta su casa y en el trayecto interpretaron la *Marcha de Zacatecas* (Entrevista, 13/10/08).

De esta manera, lo vertido por diversos actores nos pone en contexto el papel de la autoridad en esta comunidad originaria, así como la importancia que la comunidad le otorga a sus hijos, quienes son un ejemplo de las prácticas comunales.

El cargo y el rol de la familia

*...tú encárgate de tu servicio, viejito, (...)
déjame con el trabajo, nosotros vamos a
juntar, a limpiar (...), tú ya no piensas de eso;
tú, tu deber es venir a comer a la hora, porque
te puedes enfermar, y ni terminas el año...*

Esposa de Don Chico

La familia en las comunidades de los pueblos originarios es una unidad productiva donde cada uno de sus integrantes contribuye para que ésta sea funcional; las tareas, en cierta manera están delimitadas, sobre todo las de la mujer; no obstante, en los casos de una emergencia familiar, de situaciones no ordinarias, para no generar desequilibrios como unidad económica, las tareas se redistribuyen y con la colaboración de todos se supera la situación. Así, mujer e hijos se convierten en proveedores económicamente activos en la medida de su capacidad de trabajo. Esta es la experiencia de la familia de don Chico:

...le digo, tú encárgate de tu servicio, viejito (...) déjame con el trabajo, con el hijo, ya nosotros vamos a juntar, a limpiar, a hacer algo, tú ya no piensas de eso; tú, tu deber es venir a comer. Por favor, le digo, vente a comer a la hora, porque te puedes enfermar también, y ni terminas el año...

D. Ch.: Me gusta sembrar, yo no sabía que me iba a tocar y había sembrado en la montaña y tenía yo mazorca de este lado; entonces, el hijo mayor se paró al trabajo, tuvo él mucho qué hacer, se encargó de todo, hasta el final del año, pues... (Entrevistas, 14/03/10).

Generalmente, la familia en las comunidades de los pueblos originarios, en cuanto a estructura, es de tipo patriarcal, donde el adulto de más edad es quien la dirige. Los hermanos, con su pareja y los hijos, comparten el mismo espacio. En los últimos años, ha habido una tendencia a estructurar familias nucleares, integradas únicamente por la pareja; por su organización, las hay autoritarias y democráticas; la mayoría han integrado una unidad económica autosuficiente –en el caso de don Chico, su familia es nuclear, es lo que nos relata con su esposa–; donde la esposa participa en las actividades campesinas, así como los hijos e hijas se incorporan desde pequeños a las tareas del campo; así lo mira Camerino Villatoro:

Yo no tuve hijos, puras hijas, mi esposa les enseñó pues a moler, porque yo las llevaba a sembrar maíz, sembraba yo planta con ellas, me ayudaban; pero veo que otros, a sus hijos chiquititos, les compran su machetito, les enseñan a afilarlo, les enseñan a agarrar la pala, ahí andan tres en un surco; ahí va como el tejón que va adelante... y atrás sus crías, le enseñan dónde van a comer; así anda el papá con sus hijos... (Entrevista, 25/06/10).

Esta es la manera de conformar la familia y una de sus prácticas de crianza es incorporarlos a las actividades productivas familiares, desde pequeños se insertan en las responsabilidades familiares; también el hijo más grande cuida a sus hermanitos pequeños, ello permite que todos participen en la funcionalidad familiar; es decir, la educación que reciben en el proceso de crianza tiende al sociocentrismo, donde lo que tiene relevancia es lo que ayuda al núcleo familiar; así se va configurando un sujeto con la idea de un *nosotros* que importa; este proceso, en cierta manera les posibilita flexibilizar su organización como unidad económica cuando se presentan situaciones contingentes, como el asumir un cargo que la comunidad le confiere.

De acuerdo con lo referido por don Camerino, el proceso de crianza es el que permite configurar al sujeto comunal en el sentido de constituir parte de una comunidad pequeña, lo que posteriormente lo ayuda a comprender la comunidad como la extensión del núcleo familiar. Así, el niño va comprendiendo que su espacio social familiar es el que se tiene que cuidar, no solamente las necesidades individuales, esto en lo posterior se transfiere a su comunidad, pero la base ya está fundada desde la familia.

Desde esta concepción, el centro de la vida no está en la satisfacción de las necesidades individuales, sino en lo que el cuerpo social requiere, de ahí que se considere que es una concepción de la vida sociocéntrica, donde el individuo sí importa, pero en relación con los otros que conforman el cuerpo social; por tanto, el pensamiento que se configura es sociocéntrico, *nosótrico*, como plantea Lenkersdorf (2005: 67).

Lo anterior es importante debido a que de ello dependerá la libertad y disposición con la que asuma en los distintos momentos y responsabilidades

que se le confieran durante la edad de prestar su servicio comunitario, en este caso, como autoridad comunitaria.

Dar servicio es entregar su esfuerzo en beneficio del colectivo comunitario, como familia. La experiencia de don Chico es un referente importante al respecto¹⁷⁶, puesto que en esta comunidad, quienes pueden ser nombrados autoridad municipal, no necesariamente son personas ya maduras, pueden ser jóvenes que aún no han integrado una familia, en tal caso, aun como hijos de familia, habrán de cumplir con el *cargo*; en estas circunstancias, la familia toda ayuda a cumplir el servicio de uno de sus integrantes; en situaciones como ésta, el apoyo familiar es vital para culminar el año de gestión.

Al no haber ningún salario que pueda garantizar un ingreso para la familia, el único estímulo que se tiene al final del año es la satisfacción del deber cumplido.

Por alguna razón, en el caso de la familia de don Chico, tres integrantes ya han fungido como agentes municipales; primero don Chico, cuando sus hijos aún eran adolescentes; después el hijo mayor, y finalmente el hijo menor. En las tres ocasiones, la unidad familiar es la que ha hecho posible que se cumpla con la encomienda. Como la experiencia de la familia referida, las hay similares en cada comunidad que sigue las prácticas de vida comunalitaria; lo importante en este caso es que la familia, al considerarse como una parte de la comunidad, estrecha sus relaciones como unidad, coadyuvando a que estas prácticas continúen siendo una forma organizativa que favorece la cohesión como comunidad y, en cierto sentido, ayudan a reforzar el sentido de pertenencia como colectivo comunal.

¹⁷⁶ En la familia de don Chico, dos de sus hijos han sido agentes municipales sin haber formado un hogar, han sido hijos de familia durante el *cargo*, en tanto, la familia ha sido el soporte para poder terminar el año sin contratiempos; en *N'ngúu*, hay otras experiencias similares de hijos de familia.

F. El pueblo/comunidad habla y manda

Si cumple y hace lo que el pueblo manda, entonces puede hablar y participar en las juntas.
Agente municipal en 2009

El desempeño de la autoridad de la comunidad, de la misma manera que todos los servicios que se prestan allí, son siempre valorados de acuerdo con la experiencia y la memoria colectiva; no hay indicadores específicos ni parámetros de cuál es el nivel óptimo de su desempeño, o en su caso, de los límites de responsabilidad para con la comunidad; sin embargo, la comunidad, en base a las observaciones de quienes prestan sus servicios desde que empiezan como policías hasta ser agentes municipal y Comisariados, toma en cuenta algunos rasgos de su responsabilidad ya aprobada comunalitariamente, y determina si un comunero puede o no asumir otros cargos de mayor responsabilidad. Esto se desprende del diálogo con un agente municipal:

- E. ¿Cómo es el servicio del agente municipal? ¿Qué tanto es la exigencia? ¿Qué autoridades conforman su cabildo?
- A. M. Bueno, aquí se tiene un agente, su suplente, el tesorero...
- E ¿El alcalde?
- A. M. Bueno, aquí el de mayor exigencia es el agente, aquí no se puede fallar, los demás pueden no estar, venir unas veces y otras no, pero nosotros no podemos faltar. Nosotros tenemos que estar todos los días.
- E ¿Qué pasa si no cumplen, si no vienen todos los días?
- A. M. El pueblo nos cambia, nos sacan de la Agencia.
- E ¿Si lo nombraron y no cumplió, cuando participa le hacen caso?
- A. M. No, si cumple y hace lo que el pueblo manda, entonces puede hablar y participar en las juntas (Entrevista, 17/04/09).

La asamblea en la trama comunal tiene diversas funciones, además de las ya abordadas. Cuando se torna en democracia participativa, se convierte en el instrumento por excelencia para mirar el desempeño de la autoridad, sea comunal o municipal. Desde la mirada foucaultiana, sería el panóptico desde el cual la comunidad observa a sus autoridades en el cumplimiento de su función; sin embargo, el panóptico comunitario es en la lógica inversa del poder que vigila para castigar y con ello logra controlar *al otro* (Foucault, 2003), que es el sujeto destinatario del poder que habrá que someter, bajo mecanismos de coacción e individualización y atomización social; por su parte, el panóptico de la comunalidad es para observar el cumplimiento de la autoridad en las tareas encomendadas; pero no vigila ni castiga, sino primero inquiere, conmina, invita, llama a la autoridad a que se asuma en su función para la que fue electa; es decir, que cumpla con los encargos de la comunidad; de otra manera, la comunidad toma una actitud distinta.

La gran diferencia con el panóptico foucaultiano, es que el panóptico comunal además de seguir un proceso de convencimiento, de persuasión para un servicio al colectivo, condensa y confirma el sentido de estar en comunidad, de pertenencia al colectivo, por lo que habrá de servirle, no servirse de él; esta es la experiencia de don Chico:

...luego hubo (...) no es que yo busqué ese problema (...) hubo dos personas, que ya no querían cooperar (...) antes, todos cooperábamos de la escuela, para el pago de bestias para traer el maestro. Entonces salieron dos personas... juntaron un bola de gente, cada vez que ya se completa un tanto, iban a Tepeuxila a entregar cuenta con el presidente allá, supe y fui a hablar con el presidente (...) él hizo también grupo de ellos (...) hasta que completó cuarenta personas (...) El presidente no me citaba, yo le fui a preguntar, entonces dice: aquí ya están cuarenta que ya no quieren cooperar; usted apoya a esos le dije (...) de ahí nomás bajé Cuicatlán, fui a preguntar al Agente de Ministerio, así hace presidente conmigo y cómo hago... (Entrevista, 14/03/10).

En virtud de la formación que se recibe en el hogar, generalmente las personas son sensatas, y cuando desconocen un procedimiento acuden a las instancias o autoridades que los puedan apoyar, a las que, consideran como guías; desafortunadamente, estas autoridades están perdiendo credibilidad en los últimos años, entre otras causas, por su falta de compromiso, nepotismo, corrupción y un largo etcétera. Don Chico prosigue:

Me dio un oficio, lo dejas con el presidente y mañana estás acá en Cuicatlán, también el presidente. Al otro día, ya estaba yo ahí cuando llegó el presidente, lo regañó pues, el agente hizo otro oficio: mañana estás ahí con ese presidente para que te dé cambio (...), a las ocho ya estaba yo Tepeuxila (...) fui con mi suplente, vamos, le dije, no tenemos miedo porque no tenemos falta (...) se reunieron todos, saludamos y bien enojados estaban, dijo: mire, ahorita no puedo recibir el sello, no (...) ahí mandó un oficio (...) le dan a saber al pueblo, se va a hacer una asamblea en tres días (Entrevista, 14/03/10).

Emerge por enésima vez la asamblea comunal como eje articulador de las relaciones intracomunitarias y espacio de deliberación sobre el desempeño de las autoridades...

(...) ya comuniqué al pueblo qué día se va a hacer una asamblea, toda esa gente que eran cuarenta, ¿dónde estaban? (...) *el presidente preguntó al pueblo... que quién es el que tiene falta: el agente o ellos, dice. Entonces el pueblo dice: el agente no tiene falta. Entonces, porque éstos son partidos¹⁷⁷ no quieren cooperar con el pueblo, entonces ya se fueron esas personas, así fue...* (Entrevista, 14/03/10).

¹⁷⁷ Don Chico no es un comunero con muchos referentes de tipo político a nivel macro-social, sin embargo, desde su mirada, el hecho de agruparse para buscar satisfacer ciertas intenciones de grupo, va contra la unidad comunitaria, a eso le llama “partidos”, se refiere entonces a la acción de partir el pueblo en dos o más; los “partidos” son los que generan división.

De esta experiencia se deduce la importancia de la asamblea comunal y su práctica democrática. En los hechos, la comunidad de Ñ^Ngúu ejerce su autodeterminación, practica la democracia directa y realiza el referéndum con carácter revocatorio de mandato. Como puede percibirse, esta comunidad tiene mucho qué enseñarnos sobre el ejercicio del poder comunal y la forma en que opera la comunalicracia.

Esta experiencia nos enseña que la comunidad también tiene la responsabilidad de valorar el ejercicio de las responsabilidades comunitarias, y cuando la falencia es de los comuneros, la asamblea los sanciona e indica lo que se tiene que corregir; en cambio, si la autoridad incurre en errores, la asamblea toma medidas, hace llamados, persuade a la autoridad para que ésta cumpla con su tarea, y si no se atiende las observaciones y sugerencias, también la condena y destituye.

En el año 2012, como toda autoridad municipal en Ñ^NGúu, el agente electo tomó posesión el 3 enero; las actividades que le corresponden como autoridad fueron cumplidas con deficiencias, desde la fiesta patronal, que se celebra el 20 de enero; su actitud como autoridad se fue demeritando conforme desatendía sus responsabilidades; en la primera junta comunal posterior a la fiesta patronal, se le sugirió retomar su papel; no hubo cambios palpables en su desempeño ante la comunidad, de tal manera que ésta decidió separarlo del cargo y nombró a otra nueva autoridad. De la misma manera, al secretario que no nombró la asamblea, sino la autoridad, también fue destituido, argumentándose que como persona que ya había fungido en el mismo puesto en otros momentos, debió guiar la gestión del agente municipal si observaba desviaciones. De esta manera, la junta comunal en el acto se convierte en la máxima autoridad de una comunidad; ejerce el plebiscito y por consiguiente, practica el referéndum como instrumento para corregir el rumbo de la comunidad.

En ese momento, la comunidad asume su espacio de autonomía para decidir sobre su vida comunitaria; la asamblea es el dispositivo para los procesos de regulación y autorregulación de su vida comunal cuando la vida comunitaria con sus artefactos empieza a mostrar insuficiencias y hay signos de pérdida de auto-control comunitario: “...las personas no asistían a los tequios o a las juntas, los

días pasados, en los años pasados sí se ha visto que mucha gente ya le daba poca importancia...” (Entrevista, 14/05/12). En la junta se generan sus propios procesos de reestructuración, es decir, de configuración y reconfiguración de los medios e instrumentos que han construido desde su experiencia como sujeto colectivo.

En el archivo de su memoria hay huellas:

...siento que es una forma de podernos unir, organizándonos bien. Veo muchas debilidades, tanto en Tepeuxila como en todos los pueblos, yo los conozco (...) diez años trabajamos a partir de cuando se derrocó a este R. P., un presidente por 24 horas. Esto que le digo fue en el año 1999, cuando Tepeuxila por su cuenta quitó de la Presidencia Municipal al señor Genaro Martínez (Entrevista, 17/09/11).

Como comunidad de larga trayectoria está presente la concepción de que es una estructura estructurante con referentes experienciales que llevan a la comunidad a plantear el relevo necesario de las autoridades, y así se procede.

Se hace lo que se acuerda, posibilidad/realidad. Ya lo dijo el pueblo

Para Ñ^gúu, la necesidad del acuerdo es una condición indispensable de existencia en tantoc comunidad; el acuerdo implica estabilidad intracomunitaria, si no armonía, sí la posibilidad de encuentro, de diálogo; lo que es necesario precisar es que el acuerdo se vuelve una situación que es necesario buscar en el interior del colectivo comunitario, nos sólo la condición de integración comunitaria, sino que de ello depende seguir estando como colectivo social.

Así, el acuerdo se vuelve condición para mantener su espacio vital. En una comunidad, el desacuerdo es tan cotidiano como lo es a nivel macrosocial, la diferencia estriba en que existe un sentido de pertenencia que genera la necesidad del vínculo entre quienes día a día interactúan, además, esa circunstancia existencial determina el mismo sentido del ser y estar en comunidad.

Los desacuerdos son la expresión de una condición humana; la uniformidad o unanimidad no es manifestación de la vitalidad comunitaria; los desacuerdos planteados en un diálogo de sujetos no sujetados, sino de actores y

autores de las tramas y prácticas discursivas, tienen el escenario, el espacio experiencial que se dan a sí mismos para urdir sus expectativas en la negociación; en el encuentro y desencuentro que sólo puede tener un desenlace: considerar en sus propuestas el horizonte de futuro que compete a los sujetos comunalitarios que tienen como única morada un espacio vital que los cobija.

El saberse comunalitarios, en algún sentido les da un margen de libertad de decirse mutuamente sus imágenes de mundo particulares, para arribar a las imágenes compartidas de manera colectiva, lo que al generar acuerdo requiere transitar a la acción; a su vez, esos imaginarios individuales no pueden ser una elucubración fuera de contexto. El desacuerdo sólo puede zanjarse en la medida que es acorde a las posibilidades y potencialidades del colectivo comunitario y la condición de la naturaleza proveedora.

En la Junta Comunal se hace presente el ser y estar comunalitario, ahí no puede imponerse el ser individual, no hay lugar para el *ego*, para el lucimiento personal, para la generación de una imagen propia que lleve después a buscar el poder. Todas las propuestas confluyen hacia la posibilidad concreta que da el estar en sintonía con los otros, en una relación nosótrica (Lenkersdorf, 2005: 31), donde existen imaginarios y sueños comunes pero posibles, al alcance de sus capacidades como comunidad.

En este sentido, el sujeto comunalitario no está en la intención de satisfacer su *ego* por encima del colectivo comunitario, su discurso necesariamente tiende a confluir con los otros, no en la perspectiva –como pensamiento epistémico– que afirma Villoro (1982: 296) de un sentido discursivo que evita ser disruptivo, más bien, su discurso gira en torno a favorecer la integración del colectivo, esto, porque reconoce su condición de sujeto configurado por el otro y de la misma manera está en el otro.

G. El territorio comunal, ¿una hebra del tejido?

*Si nos quitan nuestro espacio, no
tendríamos dónde encontrarnos,
dónde estar juntos, dónde juntar
nuestros pensamientos que nos hagan
uno, que nos identifiquen.*

Carlos Rivera

Para la concreción de la vida de cualquier sociedad humana, el espacio es condición *sine qua non* de su existencia, por ello, en las comunidades y pueblos que se han vinculado con éste se han configurado como sujetos sociales en una relación diádica, de interdependencia, de ahí su mirada y la construcción social de su espacio en una concepción en la que no se mira a la tierra como objeto de explotación, sino con sentido de sacralidad, de pertenencia a ésta.

...para nosotros este... ora sí que nos da de comer, pues es la base fundamental de nosotros los que vivimos acá, ora sí que *es sagrada la tierra*, porque de ahí, nosotros obtenemos nuestros alimentos..., ya sea nuestros árboles frutales, ya sea nuestros... nuestros animales, si no fuera por... la madre tierra, pues no... no habría pastura, no habría agua... (Entrevista, 14/03/10).

Esta relación ha favorecido también la construcción de una sociedad humana en otro sentido, el de una comunidad que es capaz de autogobernarse, de generar sus propias, normas y consensos, desde sus formas de obtención de satisfactores vitales; por eso su concepción de organización es básicamente territorial; es decir, el territorio otorga sentido a su concepción de sociedad, y a partir de ahí, se genera el sentido de pertenencia sociocomunitaria como colectivo. En ese entendido se expresa el epígrafe de este apartado por un migrante de Ñ^Ngúu.

Desde esta mirada, el territorio no se interpreta únicamente como extensión con límite geográfico, sino como dador y generador de posibilidades de vida; el territorio, como lo piensan los migrantes de Ñ^Ngúu, es un espacio de

construcción de las nociones del mundo en las dimensiones material, simbólica y político-social; es por tanto, vital para construir comunidad. De ahí que la organización comunitaria sustentada en el territorio comunal hace posible nuclear la participación de las generaciones que van de los 18 años, a los que son de la tercera edad y los migrantes. El sentido de pertenencia territorial y el usufructo de los bienes que es posible obtener del territorio comunal también genera responsabilidades; así lo refiere Silverio Villar:

...se escapan de la autoridad municipal porque allí ya fueron jubilados a los sesenta años porque ya no prestan servicio, ya no contribuyen..., pero por Bienes Comunales, ahí sí, porque como ellos tienen posesiones, disfrutan de Bienes Comunales, entonces por eso tienen que estar colaborando, tienen que ser activos, ahí no importa la edad... (Entrevista, 19/04/10).

El territorio comunal es lugar para trabajar y cosechar, para extraer madera para combustible y para la construcción, agua y más, eso hace que sea fundamental en la vida de los pueblos; por ejemplo, el bosque es hasta cierto punto vital como proveedor de material de construcción, es lo que dice don Pablo: “para mí, como estas casitas, por más triste o simple que sea... no cuesta nada, yo fui serrador, yo lo trabajaba pues... cuando yo llegué aquí, sacaba tablas, cientos de tablas, sin comprar, es fácil hacer las cosas” (Entrevista, 05/04/10); y reafirma de manera contundente:

...por ejemplo, si hay una vivienda que es nueva, de dónde va a traer el morillo, de la montaña, del comunal; de dónde va a sacar su tabla... del comunal, no se le vende, nomás se le da, hasta ahí se ve el modo de Tlacolula (Entrevista, 05/04/10).

En el territorio como espacio de construcción de una comunidad humana, delimitada en un espacio específico donde los residentes han configurado su perspectiva de mundo, estar de manera organizada es vital por diversas razones: para la obtención de los bienes de subsistencia; para situarse en el mundo compartiendo

signos, significados y símbolos, y para asegurar su permanencia como sociedad, con sus dispositivos y artefactos sociales; además de la seguridad que proporciona el estar en una sociedad. Esa situación condiciona a los sujetos en su participación y fortalecimiento del tejido social al integrarse al colectivo, fortaleciendo el entramado social mediante su participación directa; contribuyendo al colectivo que le da sentido, afecto, sentido de pertenencia, seguridad; así lo menciona Pablo Martínez: “...llegamos a nuestra casita, una sombrita simple por decir, ahí nos cuida, ahí vamos, ahí salimos y así es... vamos-llegamos... (Entrevista, 05/04/10).

Entonces, la construcción de la comunidad en comunalidad en un espacio concreto, no es sólo integrarse al sistema de normas de urbanidad, de un estar con los otros como *agregación*, como estadística; es estar con lo/as otro/as, en la *compartencia* del mundo; compartiendo espacios y responsabilidades del accionar colectivo, se es parte del funcionamiento y urdimbre social que se borda, participando todos en los servicios y cargos, en la fiesta y los *Ntíñ'náa*.

Por tanto, el espacio vital es fundamental en la comunalidad debido a su carácter comunal; propicia la conformación de un colectivo y sujeto social, el cual se convierte en actor insustituible en la vida comunitaria; de tal manera que los programas y proyectos de las instancias gubernamentales que se relacionan con el cuidado del medio ambiente, especies protegidas o explotación forestal, incluso la explotación minera, tienen como cedazo y criba la asamblea y la consulta comunitaria, de otro modo no será posible su implantación.

En *N'ngúu*, el CBC, depositario del *poder* que se configura a partir del territorio comunal, es un factor de gran importancia, puesto que su capacidad de convocatoria abarca a casi toda la población; así lo plantea el señor Esteban Vega:

En el Comisariado de Bienes Comunales, allí participan todos y todas, más en el caso de las mujeres viudas, tienen que cumplir porque tienen un terreno comunal, si hay un interés sobre un terreno, deben dar el servicio o estar en las juntas (Entrevista, 13/10/08).

Entonces, el hecho de disfrutar de ciertos beneficios que provienen de los Bienes Comunales, conlleva a la prestación de un servicio al colectivo, la rea-

lización de diversas tareas como la defensa del territorio –es caso específico de *N'ngúu* ante la posible explotación minera–. Si se es electo como miembro del CBC, en su desempeño en el cargo habrá de articularse con instancias internas, tales como la AM y la Mesa Directiva¹⁷⁸ de migrantes radicados en la Zona Metropolitana del Valle de México, además de instituciones como la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA), la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), la Presidencia Municipal y otras.

La delimitación de responsabilidades de las distintas instituciones de la comunidad es necesaria para que en el ejercicio de sus atribuciones no invadan responsabilidades; sin embargo, la trama del tejido institucional no es sencilla, de ahí que toma fuerza el planteamiento de *rizoma* que se aborda sucintamente arriba, lo que impone como condición la articulación de esfuerzos e intenciones; esto se evidencia en el hecho de que al abordar un asunto de carácter territorial-comunal, surge la necesidad de organizarse en el interior como *comunidad residencial* y al exterior como *comunidad extendida* (Kemper, 1994: 125); lo anterior requiere de la funcionalización de los dispositivos sociales comunales, como la asamblea, para la toma de decisiones; pero, esto no termina ahí, los acuerdos a los que se arriben en cada espacio, sea de la comunidad residencial o extendida, habrán de plantearse en sus respectivas asambleas; de ahí que, nuevamente las decisiones que se tomen, algunas de éstas tienen un carácter político administrativo –responsabilidad del agente municipal–, y las otras son relativas al ámbito comunal (CBC). El problema que se presenta, es que algunos derechos comunales están íntimamente ligados con las responsabilidades civiles, tales como el uso y la administración del agua, derecho y responsabilidad que tienen todos los ciudadanos, que a su vez imbricada con el cumplimiento como sujetos comunales; de la misma manera, los acuerdos con

¹⁷⁸ La Mesa Directiva es el nombre que se le asigna a la organización de migrantes de *N'ngúu*, que se constituyó en 2009 con la finalidad de coadyuvar a la defensa territorial motivada por la concesión minera La Raquelita I, otorgada por el gobierno federal en 2006; es la comunidad extendida de los *ñ'ngúu* en la zona metropolitana del Valle de México.

los migrantes, les da a éstos derechos territoriales, lo que también otorga derecho a los servicios en el interior de la comunidad, cuya vigilancia y regulación es estrictamente civil, por tanto, no es tarea sencilla.

Las situaciones ya vertidas y otras más se pueden presentar, el problema no es que alguna instancia interna tome la decisión, sino que muchas veces se requiere de un consenso de asamblea para poder actuar, lo que obliga a las instancias a articularse en esa complejidad del tejido comunalitario; es decir, el rizoma (Deleuze y Guattari, 1977: 5) se objetiva en la cotidianidad de la organización de *Ñ^Ngúu*.

En ese tejido comunalitario puede notarse la vinculación entre territorio y territorialidad como experiencia de vida en la comunidad residencial, cuyos vínculos están tanto en relación a la subsistencia, como con la presencia e incidencia de las energías que generan la posibilidad de estancia y protección a su vida como comunidad, esto permite vivir la experiencia que fortalece el sentido de pertenencia.

Para la comunidad extendida, radicada principalmente en el Valle de México, es el referente que les otorga identidad, cuyos vínculos de consanguinidad por ascendencia le ayudan a poder cruzar la frontera que cotidianamente enfrentan cuando se encuentran en otros espacios con prácticas culturales distintas; sin ese vínculo de consanguinidad y referentes culturales que lleva a cuestras, su estancia en los espacios de las urbes donde se ha establecido no tendría asidero para poder afianzar sus pautas de conducta (Bleger, 2001: 78) en los diversos planos de las prácticas culturales, sean simbólicas, materiales o político-organizativas.

Territorialidad, territorio e identidad/pertenencia

Referirse al territorio necesariamente conlleva a definir algunos criterios que pudieran precisar ciertos espacios en los que el humano actúa como parte de su transitar por el mundo; en primer lugar, si se considera la vida humana como tránsito, nos lleva a entender la vida desde un punto de vista dinámico por antonomasia.

Ese transitar humano, ese moverse de manera física, social y psicológica, por necesidad, lo traslada a diversos planos de la vida, y por tanto a diferentes escalas de la realidad humana; así mismo, el sujeto como portador de una cultura material, organizativo-social y simbólica, lo lleva a cruzar fronteras diversas, de la diferencia sexual, económica, concepción y perspectivas de mundo y otras, cuyos imaginarios se configuran y reconfiguran constantemente. No obstante, hay referencias primigenias que lo constituyen, es el caso del territorio como extensión geográfica, que le proporciona lo necesario para su supervivencia; además, es el que le aporta las primeras sensaciones cromáticas, auditivas, táctiles y más; así también, las nociones de espacialidad que posteriormente se convierten en experiencias de primer orden y son el basamento experiencial y material para generar procesos cognoscitivos.

Como sujeto con capacidad de generar signos y significantes con códigos específicos, también genera símbolos que posteriormente son referentes valorales o representación de hechos, acontecimientos; contingencias sociales que marcan hitos, momentos de trascendencia local y más; el humano transmite, construye y reconstruye todos esos elementos que finalmente le permiten generar un sentido de pertenencia a determinadas prácticas de vida; esos referentes simbólicos, son entonces también un territorio que sólo ellos conocen y que en cierta medida plantean un horizonte de sentido que los identifica como cuerpo social y sólo a ellos pertenece como territorio de lo simbólico.

En el territorio de lo simbólico también se encuentran su lengua y lenguajes, los que también identifican y propician el nucleamiento de la sociedad a partir de determinados códigos, los que no sólo tienen un sentido lingüístico, sino también abarcan concepciones y perspectivas de mundo; así por ejemplo, en referencia a los saludos o la alusión a un otro menor, se le refiere con una terminación *líi*-pequeño, expresión sólo particular de *Ñ^Ngúu*; de la misma manera, la desinencia del plural en segunda persona, es decir, una acción de ese *nosotros* en cualquier acción colectiva en el presente *úu*-nosotros, terminación que en la comunidad de Tepeuxila es *llúu*; así entonces, la territorialidad tiene otro espacio de manifestación que es el plano lingüístico en la lengua *d'bakuu*.

En ese mismo sentido está el territorio de la memoria sobre los primeros tiempos de la fundación de la comunidad, el del momento de conquista del espacio vital geográfico; ese llevar a costas su cultura e historia en el viaje humano a través del tiempo, convierte esa memoria en el equipaje de la pertenencia territorializada con todo lo que ello implica, como lo es la defensa ante cualquier intento de despojo o avasallamiento.

Esto es así porque en la vida cotidiana de *Ñ'ngúu*, la concepción del territorio tiene un lugar de primer orden en la construcción del sentido de pertenencia; pero aún más allá de su aporte como madre que nutre, existe una configuración del territorio por parte de quienes lo habitan; sin embargo, este sentido lo otorgan y configuran las historias, relatos y experiencias donde existen momentos que permitieron hincar las primeras raíces, esto es lo que representa la narrativa que cuenta la experiencia de vida de los primeros habitantes de *Ñ'ngúu*, lo que podría denominarse como mito fundacional (Duch, 2002: 59), que más bien sería la sociogénesis comunitaria.

En *Ñ'ngúu*, como en la mayoría de las comunidades originarias, existen en el archivo de la memoria comunitaria momentos en los que se marca el principio sociogenético de ese colectivo humano; también pueden ser relatos sobre momentos que generaron un punto de reorientación a la concepción de sí como cuerpo social; ese momento o momentos, le permiten configurar de manera afectiva un vínculo o motivo para sentirse identificados con su espacio vital; la narrativa que da cuenta de esos momentos tiene características épicas, de revelaciones divinas o encuentro de paraísos que de alguna manera le permiten a los primeros habitantes, generar unidad de sentido al ser y estar de los sujetos en comunidad en un espacio específico. Es lo que relata Silverio (Hernández y Ángeles, 2009) sobre *Ñ'ngúu*, acerca de su origen, cuando eliminan al jaguar¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Debido a la experiencia personal e información recopilada con los habitantes de la zona que transitan por los caminos, hay datos sobre el avistamiento de un jaguar en las cercanías del río llamado *Llik Tii Ngu'aa* (Río Cobos), a unos 5 km de *Ñ'ngúu*; por lo que se infiere que no fue tigre –en Abya Yala no hay tigres– el animal que ocupaba el sitio, sino un animal felino con manchas y con más probabilidad de ser un jaguar; además, en los *Códices Cuicatecos*, en la calca 22, p. 193, aparece la casa del Señor Jaguar y en la calca 28, también aparece el Señor Jaguar, un jaguar con el Señor Mano que hace Temblar y el Señor Pasajuego (Doesburg, 2001: 197).

Este relato que el señor Silverio Villar expone sobre su comunidad, en su dimensión episódica (Ricouer, 1983: 69), tiene el sentido de mito fundacional que cumple con las funciones antropológica, histórica y psicológica (Mèlich, 1988: 73); aun más, es la memoria oral con sentido narrativo que camina y circula cotidianamente en *Ñ'ngúu*; porque marca el momento en el que la comunidad se hace de un espacio que implica apropiarse o incorporarse y hacerse uno con éste; haber vencido al felino que también es territorial y ocupar ese espacio implica ya un derecho de posesión; además, hacerlo habitable al acudir a los conocimientos de la anciana –*Iñ deenuu* o *ke-*, y así lograr que la ciénaga se transformara en tierra cultivable, son los logros que legitiman su estancia en el lugar, para lo cual se requiere hacer memoria, como una relación con el pasado y producir vínculos (Medina, *et al.*, 2011); es decir, hicieron lugar para ellos y su descendencia a partir de cambiar las condiciones naturales e iniciar la vida comunitaria en ese sitio, por lo que es un referente que genera sentido de pertenencia (Hopenhayn y Sojo, 2011: 68).

H. La junta comunal y la fiesta

*Le dicen al agente: vayan y chequen
presupuesto (...) a su regreso nos
traen el presupuesto y dependiendo lo
que diga el pueblo...*

Juan Peña

Cualquier evento que implique la participación del colectivo se ha de realizar a partir de una Junta Comunal; en *Ñ'ngúu*, la primera actividad que realiza al iniciar su gestión el agente municipal es una Junta Comunal para organizar la festividad del santo patrón, San Sebastián, que se realiza el 20 de enero; así lo refiere Juan Peña:

...se hace la reunión y se le pregunta al pueblo qué es lo que se va a hacer, ya entonces el pueblo dice: se va a hacer esto, o si no, le dicen al agente: va-

yan y chequen presupuesto, cuánto sale, cuánto cobra un cohetero, cuánto cobra otro, a su regreso nos traen el presupuesto y dependiendo lo que diga el pueblo cuál presupuesto le va a gustar... (Entrevista, 13/02/11).

Para elaborar su programa de trabajo como agente municipal o CBC, se parte de una consulta de las necesidades de la comunidad –y en su concreción se coordina con la Presidencia Municipal– convocando a una Junta Comunal. Así lo refiere don Manuel:

...se hacen dos, tres veces la asamblea, (...) antes de que uno haga cosas que no deben de ser, vamos a meter nuestra idea, pensar un bien para todos, no para unos, entonces la gente dice: piénselo, y entonces la autoridad: vamos a platicar... lo que vamos a hacer, sacar una buena idea... una solución a cómo se debe hacer... (Entrevista, 05/04/10).

De la misma manera, la asamblea es el espacio para proponer soluciones a los problemas que la comunidad enfrenta; éstos pueden ser desde la construcción o reconstrucción de un edificio, rehabilitar un camino u otra necesidad, si ésta es emergente, la comunidad valorará y tomará la decisión que así considere conveniente; esta es la experiencia de don Manuel:

...si a la orilla de la carretera... si se ve que está tupido... entonces hacen su asamblea... cómo lo siente el pueblo, cómo lo ve el pueblo... quiere el pueblo que de una vez se tapa la carretera o... vamos a escombrarlo, vamos a rozarlo... a ver qué tanto, para que así mismo, cualquiera hijo del pueblo que tenga carro, que vaya a bajar madera... (Entrevista, 05/04/10).

Una vez más hay evidencia de que la junta y el trabajo comunal son los hilos indispensables en el tejido de la trama comunal.

Comisión de festejos y el calendario festivo

Entre sus principales prácticas culturales de Ñ^Ngúu está la celebración de

distintos momentos que contribuyen al fortalecimiento de sus referentes identitarios, de ahí la importancia de tener un órgano, un instrumento, artefactos y rituales para concretar su relación diádica con el territorio desde una perspectiva simbólica (Maldonado, 2004: 8); además, de dar cumplimiento al calendario festivo que la propia comunidad ha instituido; celebraciones que se han convertido en indicadores de su relación con las deidades y que manifiestan su religiosidad.

Dentro del rizoma organizativo de Ñ^Ngúu está la Comisión de Festejos, que da cumplimiento al calendario festivo; ésta se nombra como un cargo, y nos sitúa, en perspectiva, la importancia que tiene para la comunidad el ciclo festivo anual.

Su tarea se diversifica en función de la fecha a celebrar, para ello cuenta con una comisión encargada de la iglesia; para el 18, 19 y 20 de enero, que es la fiesta patronal, se nombran otras comisiones como la del jaripeo, del tepache, recolección de cuotas, etcétera.

En lo referente a la Comisión de la Iglesia, se nombra en asamblea y su servicio dura un año; su tarea consiste en abrir el templo todos los domingos y asearlo; para la fiesta patronal –el 20 de enero–, debe encargarse de visitar al sacerdote de la parroquia para que asista a la celebración anual. También es responsable de coordinar todo lo relativo a la alimentación del párroco y sus honorarios.

Tareas como éstas y otras ya se han convertido en una costumbre; es el caso de la Semana Santa:

En el atrio de la iglesia están arreglando la entrada al atrio, colocaron unos ocotales e hicieron una especie de pasillo, el responsable de la iglesia afirma que más tarde, cuando se lleve a cabo la procesión, al llegar, tendrá que utilizar ese pasaje; los pinos están adornados con una flor que cortan de un árbol, una señora dice que la flor se llama *nanguuaâ* en lengua *d'bakuu*; no hay traducción al español de este vocablo y debido a que es una planta nativa de México, no puede traducirse al español o castellano; según afirman los vecinos de la comunidad, esta flor sólo se utiliza para arreglar el pasaje de entrada a la iglesia y es en todos los años desde que tienen memoria (Diario de campo, 10/04/09).

Una característica de la fiesta como expresión de la forma de vida comunitaria es su concreción, pues ahí se catalizan los elementos de la comunalidad; así, está el refrendo a las deidades sobre su posesión territorial, el servicio o cargo, la reciprocidad *ética* del don que plantea Barabas y desde luego, el disfrute comunal de estos momentos. Para diferenciar los momentos sacros de los profanos se toma en cuenta el acto y el contexto; en el acto sacro se recurre a las imágenes, los rezos, los momentos de oración acompañados del agua bendita, incienso y música sacra; en los profanos, ninguno de estos elementos sacros aparece; en cambio, hay música de banda que interpreta canciones rancheras, corridos y ritmos norteños; además, es común que se ofrezcan cigarrillos y haya consumo de bebidas alcohólicas.

A continuación, una breve descripción de unos momentos festivos profanos en *ÑÑgúu*. 20 de enero:

La fiesta patronal de *ÑÑgúu* tiene cuatro momentos: entre eventos sacros y profanos: 1º, la apertura, que es en la víspera y se caracteriza por una misa en el templo católico de la comunidad, la que oficia el cura de la parroquia; 2º, la quema de fuegos pirotécnicos frente a la Agencia Municipal; la fiesta del día grande como le llaman; incluye el 3º, la parte ritual-sacra en el templo católico; y 4º, el jaripeo; este último es el que más atrae tanto al público local como al visitante. Éste se realiza al sur de la comunidad; para que pueda realizarse se requiere, desde luego, de un lugar apropiado, es decir, de un ruedo; de ganado bobino y/o equino; caporales que manejen el ganado, jinetes que reten al peligro, música de banda y la presencia de la multitud ansiosa de emociones.

Para una comunidad como *ÑÑgúu*, celebrar una fiesta es una oportunidad de compartir haberes personales, momentos de alegría, responsabilidad, habilidades, adrenalina y algo más; y este es el escenario donde todos comparten hoy, 20 de enero de 2010.

En el poniente, sobre una tarima hecha *ex profeso*, está la banda de los Peña tocando a todo pulmón; en el noroeste: la banda de los Martínez, integrada por migrantes de *ÑÑgúu* radicados en la zona metropolitana o macropolitana

de México, está reforzada (¿engrosada, fortalecida?) por músicos de comunidades circunvecinas, esta banda solamente tiene bancas para descansar por momentos; en la parte norte, sobre una tarima, está la banda municipal y en esa misma tarima se encuentra el altoparlante, que por voz de algún animador pone al tanto al público de lo que sucede en la fiesta; pegado a esa tarima, del lado el noroeste del ruedo, está la banda de los Pérez, de la misma comunidad, y algún músico de otra comunidad que viene apoyarlos. Aquí la fiesta así es, las notas que se dejan fluir al viento, en los tres ritmos preferidos para el momento por la audiencia, inyectan júbilo, aceleran la respiración, entrelazan sentimientos de nostalgia por lo que se ha dejado de ser, por lo que los nudos del recuerdo deshebran y traen a colación, por las distancias que separan a los que migran en busca de otras expectativas y los que aquí radican porque así les tocó vivir o aquí construyen sus sueños y encuentran lo que otros tenemos o creemos tener en otros lares (Diario de campo, 20/01/10).

Este es el calendario festivo de *ÑÑgúu*, con las particularidades de cada fecha

FECHA	MOTIVO	PARTICIPANTES	EVENTOS
1º de enero	Llegada del año nuevo	Todos los residentes en la comunidad y los migrantes que están vacacionando, banda filarmónica municipal y responsables de la iglesia.	Religiosos
20 de enero	Celebración al santo patrón San Sebastián	Todos los residentes en la comunidad y los migrantes, banda filarmónica municipal y responsables de la iglesia.	Religiosos y paganos
Martes de Carnaval	Celebración del Carnaval	Gran parte de la comunidad, jóvenes y adultos que fungen como comparsas, radicados en la comunidad, así como algunos migrantes, banda filarmónica municipal y responsables de la iglesia.	Religiosos y paganos
Semana Santa	Celebración del Viacrucis	Gran parte de la comunidad radicada en la comunidad, banda filarmónica municipal y responsables de la iglesia.	Religiosos

Todosantos

Otra festividad de gran importancia para la comunidad de *Ñ^Ngúu* es la de los Fieles Difuntos o Todosantos; después de la fiesta patronal es de las más concurridas por los migrantes, tanto por quienes viven en el Valle de México como por aquellos que radican en otras geografías del país; por su forma de celebrarse, conlleva la participación de toda la comunidad durante dos noches.

De la misma manera, la participación de la autoridad en esta celebración es relevante; así lo relata Camerino:

...aquí la costumbre del pueblo en el día de muertos es que se busca un grupo de rezadores que van de casa en casa, a llevar un rosario al altar, y terminado eso, la autoridad le extiende una constancia donde dice: fulano de tal participó durante la festividad de muertos, se le condonan tequios, entonces aparece en la constancia avalada... (Entrevista, 18/05/12).

En este relato se nota la importancia de las actividades festivas comunitarias, en donde la autoridad municipal convalida la participación de los sujetos comunales en las actividades que contribuyen para que la fiesta se lleve a buen término. He aquí la experiencia de Sergio, que es rezandero:

...desde los 16 años me integré, digamos que a rezador, y cada año me buscaban para ir hacer los rezos... la gente me respetaba porque era rezador; con la autoridad todo bien coordinado, yo disfrutaba ir a orar altar por altar, para mí es importante, como un labor social, eh... a las cinco de la mañana... nos llaman, va el policía y nos dice: vengan porque vamos a tomar un café... El agente nos llama, vamos y convivimos todos los que ahí contribuíamos, pues es una alegría, una convivencia con todos, ¿no? (Entrevista, 16/09/11).

En necesario recalcar que en esta comunidad, durante los días 1º y 2 de noviembre, en la noche se visita a los hogares para que el rezandero eleve sus plegarias por los fieles difuntos en el altar de cada familia, acompañado de la banda

filarmónica, para que complete el ritual con música fúnebre. Esto es algo particular de *Ñ^Ngúu* como comunidad *iñ bakuu*, pues en las comunidades circunvecinas esta práctica no existe. Así, se transita por el tiempo generando procesos de fortalecimiento del tejido comunitario y la configuración de la conciencia comunal.

La fiesta comunal como la de Todosantos en *Ñ^Ngúu*, tiene la virtud de generar procesos de *compartencia*, en donde están presentes conocimientos y habilidades; así, el rezador comparte su conocimiento del ritual y la comunidad le comparte una bebida, un pan, café, frutas y más; de la misma manera, la comunidad le reconoce su aporte y le condona los *ntíñnáa*; en el mismo sentido, la banda filarmónica tiene concesiones; sin embargo, en las festividades habrá que estar cumpliendo con la comunidad; es un dar y recibir, contribuir para que la comunidad no pierda sus rasgos identitarios; así sucede en otros pueblos del antiguo Anáhuac, como el *Ñuu Savi* (Julián, 2009: 50).

En momentos como la fiesta, se trenzan las ideas, los sentimientos, afectividades, emociones, conocimientos, habilidades, aptitudes y sobre todo: actitudes. Puede afirmarse que se constituye y reconstituye el tejido comunitario, pero no en el sentido del *munus* que se articula con el *common*, que obliga; más bien, la fiesta comunal, se convierte en el dispositivo que lleva a una *comunligación*¹⁸⁰, es decir, *la fiesta* ayuda al colectivo social territorializado con prácticas simbólicas, materiales y político-sociales, en la generación de vínculos que fortalecen el sentido de pertenencia comunitario; el *lig* de *atar* y *juntar* socioafectivamente se hace posible cuando se participa en el fortalecimiento de lo que es común al colectivo.

El hecho de compartir significados y símbolos religiosos, como la ofrenda a los muertos en un altar, las imágenes cristianas sacralizadas por su fe, el ritual del rezo para el descanso de los espíritus –con su respectiva música sacra–, la música, la policía que está pendiente de la tranquilidad comunitaria, propicia la *comunligación*. Todo ello facilitado e incluso impulsado por la autoridad municipal, contribuye a que la relación intracomunitaria se consolide, y los sujetos que participan se sientan hermanados de diversas maneras y confirmen la necesidad de estar juntos y ligar aún más sus afectos.

¹⁸⁰ Concepto discutido y generado con el maestro Luis Rey Matadamas Ramírez.

Así, las fiestas con sus distintas formas y rituales festivos, conforman un proceso para la configuración de los sujetos comunalaritarios que se fortalece a partir de cada acto, eso es lo que se nombra como *comunligación*.

I. La junta, rituales y fiestas en Ñ'Ngúu. Lo oficial, entre la alegría y el dolor

–¿Hay una celebración porque ya tienen nueva autoridad?
–Ajá, con la banda, con cuetes y el Himno Nacional; uno para el agente propietario separado, también para el agente suplente... y otro... para el alcalde y toda su gente...
Juan Peña

El logro de una meta o un propósito siempre es motivo de celebración, no obstante, no necesariamente conlleva la fiesta, como comunidad también se han generado otras formas de manifestar que se ha culminado un proceso o un evento que tiene incidencia en el transitar de la comunidad en el tiempo; es el caso de la elección del agente municipal.

En Ñ'Ngúu, la autoridad municipal es vital en su funcionamiento en tanto comunidad, ello se debe a que tiene diversas responsabilidades civiles, desde el Registro Civil, que implica trámites de nacimientos, matrimonios y decesos; aplicación de la justicia; organización comunitaria para trámites sobre los programas gubernamentales asistenciales, hasta la gestoría para lograr apoyos oficiales para la construcción de aulas escolares o caminos; así como la dotación de infraestructura, material para el servicio de agua entubada, drenaje y más; inclusive la parte religiosa, es decir, en diversos aspectos del funcionamiento comunitario es imprescindible la autoridad.

Por ello, la elección de las autoridades municipales tiene que ser en una *Junta Comunal*, desde su experiencia democrática ancestral, siempre siguiendo un proceso, como lo enuncia Juan Peña:

...se eligen cuatro representantes de la casilla y ya ahí sacan un presidente, secretario y dos escrutadores (...) cuando eligen al agente municipal (...) el que saca el mayor número de votos lo nombran como agente propietario, el que tiene menos votos lo dejan como suplente, entre menos número de votos, lo van acomodando, y así van sacando los demás cargos, del Comité de Obras, todo eso... así van sacando los cargos¹⁸¹ y ordenando... (Entrevista, 03/02/11).

De acuerdo con lo que relata Juan Peña, este sistema de elección se le conoce como de opción múltiple con votación nominal abierta, en donde las abstenciones no existen, ahí, el comunero se hace responsable de lo que sucede en su comunidad; así describe Silverio el proceso:

...ya está compuesto el órgano, entonces (...) se acomodan y empiezan a pasar lista, ¿no?, así le van anotando, porque aquél que no vota, no le anotan tequio... porque la gente se mal acostumbra a no entender que debe elegir a sus autoridades (...), pero que traiga su boleta, es una votación democrática, yo no sé por quién votó, quién le gustó o quién cree él que vaya a ser su autoridad... (Entrevista, 19/04/10).

Así, la asamblea cumple una de sus funciones para propiciar la participación de la comunidad en el proceso de construcción de su autogobierno, ahí no interviene ninguna instancia gubernamental ajena; tampoco se constituye

¹⁸¹ En la elección de representantes comunitarios, sindicales o de una organización popular, en diversos lugares del estado de Oaxaca, se ha generalizado la forma de elección que es la nombrada como "opción múltiple"; esta consiste en que en la asamblea se proponen varios candidatos a la vez, existen dos modalidades: abierta y cerrada; la cerrada limita el número de participantes a una determinada cantidad; la abierta es hasta que se acaben las propuestas; se acuerda en el número de votos a emitir y generalmente es nominal, esto es sancionado por la asamblea; el voto nominal implica que tiene que ser bajo orden de lista que el votante elige por quiénes votar; al final de la votación, se hace la contabilidad final a la vista de todos y se distribuyen los cargos; al que tuvo el mayor número de votos se le otorga en cargo de más alta responsabilidad; al que sigue en número de votos, el siguiente cargo y así sucesivamente.

un órgano de tipo electoral que dure más allá de la fecha de elección, o que requiera de todo un proceso de validación de las estructuras de poder externas. Es ahí donde opera uno de los aspectos –ya abordado en el capítulo I– de lo que se nombra como comunidad: la capacidad instituyente.

Y para refrendar su decisión, la comunidad ha generado también su propio ritual cívico, evento con el cual se informa que una nueva autoridad ha sido electa y que asumirá la responsabilidad de coadyuvar a su funcionamiento y mejora continua. El ritual (Turner, 1995: 3) es un proceso muy sencillo pero cargado de significatividad, puesto que hay un símbolo nacional que lo acompaña; así lo detalla Juan Peña:

R.: ...ya terminando eso... hasta la noche dicen quién es el mero autoridad, pero eso lo terminan ya tarde, el aviso lo dan como a las ocho de la noche, ocho y media de la noche...

Ent.: ¿Cómo se avisa?

R.: Por medio del aparato de sonido anuncian (...) como asamblea se juntan unas personas en el centro, ya no van muchos, la que está presente es la banda municipal y todo el cabildo, lo hacen más o menos por el 15 o 20 de noviembre.

Ent.: ¿Hay una celebración de que ya tienen nueva autoridad?

R.: Ajá, con la banda, con cuetes y el Himno Nacional; uno para el agente propietario separado, también para el agente suplente... y otro Himno Nacional... para el alcalde y con toda su gente, el tesorero y todo eso, y de ahí se acaba... (Entrevista, 03/02/11).

La elección de las autoridades del año próximo en *N̄gúu* integra ciertos elementos que le dan un sentido ritual; está el comité electoral como máxima autoridad del proceso; la quema de cohetones, que es el aviso a la comunidad en tono festivo de la culminación de un proceso; el reconocimiento de la confianza a la nueva autoridad electa y el otorgamiento de la responsabilidad que ello conlleva, aunado a la ejecución del Himno Nacional Mexicano como símbolo de la pertenencia identitaria a nivel macro, o a una “habitación-ho-

gar grande”. Mediante este ritual, la comunidad de *N̄gúu* refrenda la capacidad comunitaria para el autogobierno; todo ello implica que un proceso asambleario y sus resultados son trascendentes para la vida comunitaria.

La comunalidad en la fiesta y en el dolor

El tejido intracomunitario es una construcción que tiene múltiples interrelaciones, los vasos comunicantes permiten el flujo de información, de afectos, y por consiguiente, el fortalecimiento de los vínculos familiares e intrafamiliares, tanto en las familias nucleares, patriarcales, como en las extendidas.

Así, por ejemplo, un comunero platica sobre la forma de relacionarse con su familia y los vecinos:

Bartolomé afirma que ha acostumbrado a sus familiares que se ayuden mutuamente, que en los momentos en que no es posible realizar una actividad debido a la complicación y fuerza que se requiere, por ejemplo en la matanza de un puerco muy grande, como el de ayer, se ayudan entre sí; ayer requirió del apoyo de su hermano, le avisó también a un vecino y ellos acudieron; siempre le han hecho así, ya habrá el momento para la mano vuelta (Diario de campo, 19/01/09).

Esto se confirma con lo que el director de la Telesecundaria comenta: “Acá la gente es solidaria cuando tienen algún evento social... una fiesta, algo familiar... se ayuda la gente: ¿va a matar un puerco? Bueno... te echo la mano; llega la gente a ayudar sin que le estés pagando...” (Entrevista, 09/01/09). Todo ello contribuye a mantener y fortalecer sus nexos familiares y parentales de segundo grado, así como la unión vecinal.

Si la alegría es motivo para reunirse familiarmente o de manera comunitaria, el dolor también tiene su momento comunalitario; es decir, un momento de ayuda, de apoyo mutuo, el que puede ser en especie. Dice la esposa de don Chico: “Primero hay que llevar veladoras, si tenemos flor, un poco de maíz, frijol, sal, azúcar o a ver qué, así uno... como ya es costumbre, ya saben qué cosa llevan a la casa del muerto...” (Entrevista, 14/03/10). El dolor convoca a

que todos ayuden a superar las necesidades materiales, pero también afectivas, la ausencia de una persona es un vacío que queda en la comunidad, es un miembro que deja una historia que forma parte del entramado común que da colorido a la identidad de *Ñgúu*.

Cuando se cruza el umbral entre la vida y la muerte, se va una experiencia, un conocimiento, una perspectiva de mundo, nos abandona una mano y un corazón que aporta, trenza y da cuerpo a los vínculos...

Un difuntito también que hace que murió, iba a castrar, juntaron a unas personas para ir a castrar a ese toro, ¿no? Entonces le dijimos que cuánto le íbamos a pagar... decía: yo no quiero dinero, el dinero no es nada... confianza es lo que quiero con ustedes (Entrevista, 14/03/10).

Por eso, los descendientes ahora reciben de vuelta ese aporte: “Y hora poco se murió el pobre... entonces nos obligamos de ir a enterrarlo... mi viejo fue a hacerle la caja” (Entrevista, 14/03/10). Se está con el otro porque comparte lo que sabe y puede hacer, se está ahí para acompañar, se está para contribuir, estando con el otro se puede *ser*; el *estar* permite fortalecer los nexos, sentido y necesidad de la presencia de los otros. Sólo se puede ser cuando se logra estar interactuando con los otros, comprometiéndose con el sentido y la intención que fortalece el tejido comunitario. Don Chico, entre otras habilidades, elabora féretros de madera, algo que de manera voluntaria pone al servicio de la familia doliente:

Eso... del compromiso, todo lo que he ido a hacer es voluntad, donde uno va, unos le dicen cuánto va a ser por su trabajo, les digo que no cobro, no cobro porque yo tengo que morirme, cuando me muera, entonces si me visitan, y vivimos aquí en el pueblo. Yo sé hacer cajas, un día me voy a morir y... se acuerdan de favores, aunque yo ya no vivo, pero vive mi hijo... ¡Quién no se va a acordar de uno cuando muera...! (Entrevista, 14/03/10).

Entonces, el dolor convoca a quienes compartieron con quien se fue, para estar con él o ella en los últimos momentos de su presencia física; también

evoca ese conocer, *hacer* y *ser* que empieza a dejar de *estar*. Por eso en *Ñgúu*, en todosantos se necesita visitar a los altares de cada casa, porque quien se marchó dejó su huella, una marca que puede ser la guía para otro, un camino para recrear experiencias necesarias para que la comunidad mantenga la unidad de sentido.

J. El trabajo de la comunidad/pueblo, la junta y la fiesta; su función comunalitaria y el excedente de realidad

Enseña como jala la autoridad a su gente, (...) uno va aprendiendo la manera de ordenar a la gente, a organizar, a mandar también, si se acabó el trabajo hay que mover a los demás...

Sergio García

Los dispositivos comunalitarios como el trabajo, la junta y la fiesta comunal(es), que pueden ser de la comunidad o de las comunidades, son actividades que surgen de la necesidad por superar una situación específica, que emergen de un acuerdo comunitario o intercomunitario planeado con anticipación o por una contingencia; su característica esencial es que satisfacen una necesidad colectiva. Sin embargo, más allá de esta especificidad, subyace en su dinámica interna en el momento de su concreción, un potencial que no ha sido realmente valorado por los mismos sujetos comunales y las comunidades; o quizá no se han propiciado las condiciones para ello, revisarlos de manera analítica y así valorarlos en esa dimensión.

Si se habla del *trabajo comunal* como actividad colectiva que ayuda a construir/destruir una edificación, aperturar un camino, etc., generalmente queda en eso, en la utilidad de este dispositivo y potenciarlo en cuanto actividad colectiva comunitaria. Como dispositivo en su manifestación fenomenológica, nos permite valorar su importancia como un artefacto que le da un sentido a la colectividad beneficiaria de la actividad colectiva y su contribución al horizonte da sentido a las sociedades amerindias.

De la misma manera que el trabajo comunal, puede decirse de la fiesta y la junta, sin embargo, es necesario pasar de la apariencia fenomenológica a la dinámica interna de estas prácticas culturales político-organizativas, lo que nos lleva a plantear interrogantes como: ¿Son únicamente dispositivos que agotan su función y utilidad a la tarea colectiva por la que fueron convocados?, ¿qué aportan como experiencia de vida a quienes participan de éstas prácticas?, ¿cómo contribuyen al fortalecimiento del tejido comunitario?, ¿qué conocimientos y experiencias contribuyen para los ámbitos de la vida personal y colectiva?

En relación a las actividades colectivas como artefactos comunales, en su despliegue práctico subyace una serie de posibilidades transformadoras de las condiciones sociales de cada contexto, no obstante, no siempre se tiene conciencia de ello; por ejemplo, el *ntii'ñáa*-trabajo del pueblo, no es sólo trabajo colectivo y coordinado de manera intencional, en su objetivación, hay una dinámica al interior de cada grupo o cuadrilla que se forma; hay momentos de ayuda en la tarea, intercambio de conocimientos, diálogos sobre la vida comunitaria, discusiones sobre posiciones políticas y más; como muestra de lo anterior, una breve descripción de la experiencia del día 10 de junio de 2011 en el “chapeo” de la vera del camino de la comunidad de *N̄ngüu-Kuu Kaa* -Tepeuxila:

Después de aproximadamente dos horas de trabajo, alguien saca la lima para afilar los machetes y empieza con el suyo, quienes también traen ese artefacto emulan al compañero; uno más saca una piedra de afilar de forma redonda e inicia con su tarea, termina y la presta. En tanto, se hacen grupos de cuatro, cinco o más, conversan; en eso está la mayor parte cuando cuatro se dirigen a la parte de abajo del camino que está donde hay maleza más espesa, se acercan sigilosamente, uno lleva una vara, otro una horqueta, repentinamente sólo hay señales, nadie habla; el de la horqueta y la vara se juntan. Momentos después, llevan ensartada la cabeza de una víbora de cascabel en la punta de la vara, alguien saca una navaja de su morral y hace una escisión del cuello de la serpiente hacia la cola, otro toma la cola para que el corte sea más preciso, unos más, están pendientes. Cuando se termina de hacer la escisión, tienden la serpiente con el corte hacia arriba, le desprenden la piel y entonces

aparecen unos gránulos de color amarillo en el vientre del reptil, unos señores afirman que es grasa; de inmediato hay cuchicheos, unos dicen: “Esto hay que tomarlo calentito para que sirva”, otro pregunta ¿para qué sirve? y le responden: “Si tienes reuma esto te va a servir”; unos señores se arremangan los pantalones, toman la grasa de la serpiente y se la untan en las rodillas y en la parte posterior de ésta; en instantes ha desaparecido la grasa y al animal lo colocan a un lado del camino (Diario de campo, 10/06/11).

Lo observado generó un diálogo bastante aleccionador:

- ¿Por qué se untaron eso?
- Para curarme la reuma
- ¿Y es una buena medicina?
- Claro, mi abuelo y mi papá sufrieron de reuma un tiempo, alguien les dijo que la grasa de la víbora de cascabel es buena y buscaron un animal para quitarle la grasa y untársela; así lo hicieron y como a los quince días empezaron a sentirse bien, y ahorita mi papá ya no le molesta; yo también tengo un poco de reuma y por eso me unté (Diario de campo, 10/06/11).

Esta experiencia lleva a mirar que el trabajo comunal no se agota en la realización del trabajo colectivo al que se convocó *ex profeso*, más bien, permite plantear interrogantes que ayuden a pensar los dispositivos comunales cuya concreción es en colectivo: ¿Cuál es el potencial formativo que puede generarse a partir de la interacción de los sujetos comunales?, considerando que son el espacio apropiado para intercambiar conocimientos como el ejemplo de la cualidad curativa de la grasa de la víbora de cascabel y más.

En el diálogo con los sujetos comunales de *N̄ngüu*, se vierte un caudal de vivencias e información que indica que estos dispositivos-artefactos sociales producen –en distintos ámbitos de la vida individual y colectiva de quienes tienen la oportunidad de compartir espacios de trabajo, discusiones en asamblea, vicisitudes del cargo y procesos comunitarios–, una gran diversidad de conocimientos y experiencias que los van conformando como sujetos comunales.

Los aprendizajes con desde las responsabilidades del cargo, la capacidad de decisión en tanto autoridad; cómo actúan las energías de las montañas; el tiempo apropiado para el cultivo de una variedad de maíz; la madera apropiada para determinado uso; la variedad más resistente a una plaga de una especie hortícola; formas de relación interpersonal, y más.

Así, para Camerino:

Enseña como jala la autoridad a su gente (...) uno va aprendiendo la manera de ordenar a la gente, si se acabó el trabajo hay que mover a los demás... yo pienso que todos aprenden, incluso la casa del cohetero (yo solo sabía que vivía en Tomellín) o por igual la cera virgen que se consigue en Oaxaca, si se llega a ocupar el cargo, se obliga a conocer (Entrevista, 18/05/12).

Y más:

...uno ve la práctica del otro y pues también va conociendo, porque yo siempre he dicho que todos sabemos algo, llega el momento a donde sí se aplica, por ejemplo: yo podré desatornillar, el otro no sabe, pero ve al otro que lo está haciendo y pues va aprender, o por decirlo así, (...) he visto de que hay herramientas que yo desconocía, llega uno a ver como lo trabajan, como lo manejan (Entrevista, 18/05/12).

Para Sergio, una diversidad de temas son parte de los diálogos:

...hay muchas cosas para platicar en el trabajo que se hace de forma común, se juntan para platicar de los asuntos políticos muy a su manera (...) se juntan cinco o diez para descansar, ¿no?, empiezan a comentar que esto hay que apoyar, que lo otro es muy necesario, que hay que ver el municipio para que nos apoye a construir... la casa de salud o de reforzar la escuela o alguna otra actividad, entonces, más allá del tequio, se contemplan y se acuerdan algunas otras actividades importantes... (Entrevista, 16/09/11).

En los dispositivos sociales, se construyen vasos comunicantes, donde el flujo de conocimientos, experiencias y demás, se dimensiona y fortalece la concepción de interdependencia como sujetos comunales:

Tanto se platican de cosas del pueblo, en medicina, por ejemplo: la grasa del coyote, la medicina del zorrillo, qué importancia tiene el zorrillo; de las plantas ni se diga, la tronadora, la sanajuana, para el caso de los diabéticos tenemos muchas plantitas benéficas; todo eso se empieza a transmitir; cuando limpiaban el camino iba uno al río, encontraban el tomatito que da un bejuco; la actuación de los músicos; de la casa de salud; el tequio conlleva muchas cosas... (Entrevista, 16/09/11).

Desde una intención epistémica, es necesario problematizar estas prácticas y experiencias para así poder identificar diversos contenidos de los momentos en los que se objetiva la vivencia comunalitaria, es decir, no agotarla en su apariencia fenomenológica, en su externalidad (Zemelman, 2005: 82), sino aproximarse a su interior, entender su dinámica interna (Zemelman, 2005: 83), las formas de integración de los grupos de trabajo con sus relaciones intrínsecas, ello nos permitirá valorarlos desde los nexos de persona a persona, desde los hilos personales que finalmente pasarán a ser la urdimbre, la trama, el rizoma de la colectividad; sin embargo, los sujetos como persona con su historia a cuestas, no sólo conforman un tejido dispuesto para la actividad a la que fueron convocados, en su proximidad con un *álter* u *otro uno*, configuran desde su persona diversas relaciones con los *otros/unos*; todos los participantes del proceso colectivo son un referente de vivencias, conocimientos y un cúmulo de experiencias; por tanto, no asisten como el número que completa el *quórum*, para votar por una propuesta, para aportar su fuerza de trabajo.

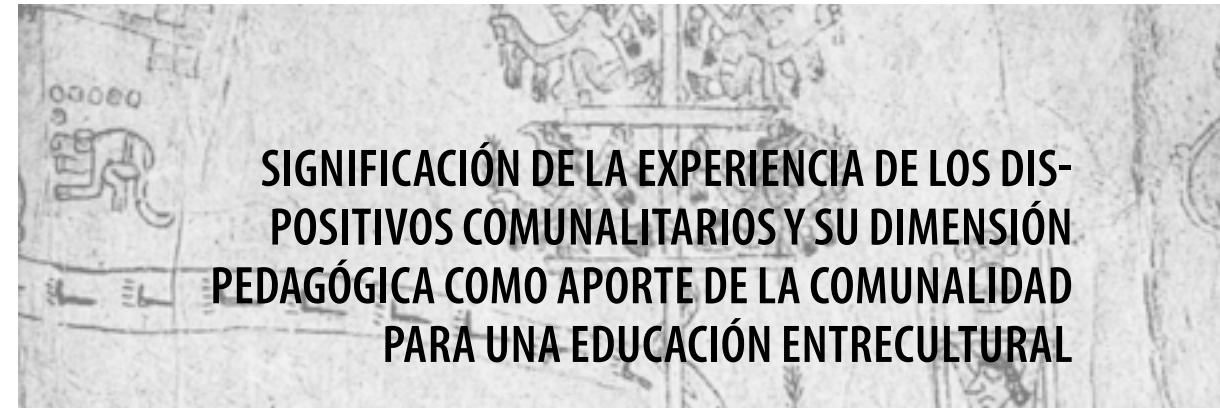
El desarrollo y concreción de las prácticas comunales entonces, visto desde su exterioridad, sería sólo una forma de superar una necesidad, lo que no precisamente refleja la realidad que se mira y vive desde dentro. La realidad vivenciada en las faenas o *ntíñ'náa*, asambleas y fiestas, desborda esa apariencia de presencia colectiva para una tarea específica; en su ejercicio hay

presencias diversas que hay que cuestionar, puesto que lo observado es sólo la punta del iceberg (Zemelman, 2005: 89); hay historias que inician, memorias que se tejen desde la danza de vivencias, conocimientos que refuerzan el basamento experiencial compartido; identidades)/pertenencias que se fortalecen a partir de reconocerse en el otro y con el otro, hermanándose, siendo en el presente a partir sus haberes y memorias comunitarias, desde un *futuro pasado* colectivo con horizonte de expectativa; la complejidad (Zemelman, 2005: 90) de esta trama en su expresión rizomática nos lleva a dimensionarla en los *excedentes de realidad* que se despliegan desde la compartencia del ser/estar comunalitario de quienes participan en la tarea.

Es decir, mirar cada dispositivo comunal en cada momento como una configuración o constelación, donde las realidades que propician se despliegan en una totalidad que no termina en los límites colectivos comunitarios de cada dispositivo; por tanto, es necesario pensar que los dispositivos no circunscriben los hechos en una mera repetición de la actividad colectiva distante de la riqueza experiencial que se extiende a ámbitos de vida diversos y que inciden en la vida comunitaria; los dispositivos son mutuamente incidentiales y relacionales como un rizoma del vivir comunalitario.

De ahí que es necesario movilizar nuestras posibilidades de comprensión de las realidades ahí desplegadas, dispuestos a percibir para después realizar ejercicios de comprensión y abstracción que nos permitan mirar las potencialidades de los dispositivos comunalitarios y sus *exedentes de realidad*.

La cultura en sus dimensiones material, simbólica y político-social, se concreta así en cada uno de los dispositivos sociales que propician el encuentro, las identificaciones mutuas, la unión de la fuerza física y volitiva que hace posible seguir siendo comunidades y pueblos con identidades que miran el horizonte desde una perspectiva colectiva; distante del individualismo depredador que a pesar de la destrucción que ha causado, aún tiene adláteres que insisten en la destrucción del sentido societario de nuestra especie *Homo Sapiens*.



1. HERMENÉUTICA DE LA EXPERIENCIA COMO PROCESO PARA RE-CONOCER LOS APORTES DE LOS DISPOSITIVOS SOCIALES DEL MUNDO NOSÓTRICO

¿Qué prácticas sociales han permitido mantener la unidad de sentido de las comunidades y pueblos como sociedades de larga trayectoria? ¿Qué dispositivos sociales culturales han posibilitado mantener su cohesión como comunidades y pueblos? ¿Qué estrategias se han utilizado para poder mantener las prácticas sociales que permiten construir una comunidad de sentido? ¿Qué enseñanzas pueden aportarse a las sociedades que han dejado de construir comunidad?

Estas y otras interrogantes nos llevan a mirar las prácticas *comunalitarias* como una construcción social configurada en espacios-tiempos histórico-políticos en un proceso de larga trayectoria, los que le dan una perspectiva de ser/estar desde horizontes de *compartencia* del mundo y la complementariedad de los sujetos.

La experiencia de estas prácticas de vida construidas en el avatar de su lucha por la sobrevivencia en un devenir de confrontaciones, encuentros y desencuentros con *unos otros*, les han aportado referentes, experiencias y conocimientos que les han permitido cohesionarse, construir y articular dife-

rentes dispositivos sociales que fortalecen su perspectiva de mundo, donde el *locus de enunciación* se sitúa desde un horizonte que concibe al humano como un ser en la necesidad de la presencia del *otro* para acompañarse en su trayecto por la vida.

Lo anterior no implica que sólo existan relaciones de convivencia e interacciones tersas y próximas al paraíso terrenal a nivel comunitario e intercomunitario, sino más bien, que esas diferencias y conflictos han hecho posible el entendimiento de que el *otro* está ahí, y que es necesario reconocerse y considerarlo en su diferencia.

Sin embargo, lo que está claro, es la necesidad de un ser y estar con los otros en su *alianza contra la muerte*, en virtud de las evidencias; en la memoria colectiva de Abya Yala, la experiencia siempre ha tenido ese espacio (Galeano, 10/07/09).

Esa particularidad humana para lograr la sobrevivencia sólo puede darse a partir de la unidad y acompañamiento con el otro; también hizo necesaria la conformación de un imaginario social que prioriza lo colectivo por encima de lo individual, es decir, el reconocimiento de su pequeñez ante las circunstancias y contingencias que la realidad natural y social le plantea, hizo y ha hecho posible configurar un mundo *nosótrico*.

He ahí la emergencia de procesos de articulación de esfuerzos para el trabajo que ayude a superar necesidades comunes; se requiere entonces, del acuerdo para diferenciar lo prioritario de aquello que puede esperar, es decir, la confluencia de intenciones a partir del diálogo, la discusión, el debate para arribar a puntos de acuerdo; surge también, como condición indispensable, la necesidad del aporte individual en tiempo, conocimientos, experiencias y habilidades para brindarlo al colectivo, para hacerse cargo de las estructuras que hagan funcional el colectivo comunitario e intercomunitario; todo eso genera las condiciones para la construcción de artefactos sociales que ayudarán a darle cuerpo al colectivo; esto a su vez, prioriza lo común, relegando lo individual, configurando un imaginario de mundo con una matriz de pensamiento y por tanto civilizatoria, en un mundo que pone en primer orden el interés de un *nosotros* antes del *yo*; así se configura un mundo *nosotrocéntrico*.

Lo anterior nos da elementos para entender cuáles son los referentes que le dan forma, cuerpo, integración y articulan el rizoma comunitario; los vasos comunicantes que hacen fluir las memorias, concepciones, tareas, discursos, formas de relación, para finalmente asumir como prácticas de vida *societaria los dispositivos comunales: el trabajo, la junta, la fiesta y el cargo*, en un espacio vital-comunal; lo que afianza la organización comunitaria e intercomunitaria.

El ejercicio hermenéutico en referencia a la experiencia *comunalitaria* implica mirar el *estar* ahí del sujeto comunal en acción con los otros, deconstruir ese *ser* configurado por la experiencia familiar y comunitaria que privilegia el *nosotros* como una necesidad.

Es a partir del ejercicio de mirar al ser ahí, en una relación espacio-temporal, como se pueden identificar las estrategias enunciativas que van nutriendo la imagen de mundo de los sujetos *comunales*; de ahí la necesidad de involucrarse en las tareas, diálogos, actividades productivas, festivas y rituales; donde el material obtenido sea el que permita problematizar cómo se llega a los acuerdos en la Junta Comunal; cómo se argumenta, se confronta y finalmente se consensa; cómo se relacionan los sujetos en el trabajo colectivo; cómo se complementan y articulan para poder culminar una actividad; cómo se participa en la fiesta o el ritual; cuál es la disposición de los sujetos para la concreción de las actividades, que complementadas, configuran las celebraciones; cómo se responde ante el nombramiento de una comisión; la crítica al desempeño de su función en un cargo específico; cómo contribuye su experiencia en la formación del carácter y la templanza como sujeto comunal.

Todo lo anterior nos da la oportunidad de identificar lo que subyace o se ha sedimentado como experiencia entretejida de memorias y experiencias contemporáneas para seguir viviendo sus prácticas comunales en tanto comunidad y como pueblo; a partir de la problematización, se puede deconstruir la experiencia y así conocer los procesos configurativos de los cuerpos comunales.

Así, la hermenéutica como *docens* y *utens* (Beuchot, 2008: 3), permite entonces mirar el *ser/estar* ahí del sujeto comunal en sus prácticas comunales,

en su contexto de vida comunitaria y comunalitaria como pueblos originarios de Abya Yala, con su historia a cuestas, respondiendo y actuando en la sociedad del siglo XXI; es decir, mirar, pensar y reconocer su hacer, conocer, saber, hacer y vivir en el contexto actual como pueblos originarios contemporáneos.

Es ahí donde se dimensionan las prácticas sociales comunaliarias que coadyuvan en el planteamiento y construcción de la unidad de sentido, que en tanto comunidades requieren para seguir siendo una sociedad diferenciada con su carga histórica y perspectiva *horizónica* que les permite afirmarse y fortalecer su sentido de pertenencia identitaria.

Esta capacidad configurativa de los sujetos que propician las formas de organización social a partir de procesos y formas de superación de sus necesidades cotidianas, emergentes ante la adversidad, contingentes ante la coyuntura política y facilitadoras en la reconstitución de la unidad de sentido comunalitario, nos lleva a entender estas prácticas como dispositivos sociales que emergen de las necesidades temporales, acontecimientos, vivencias y contingencias; ponen en perspectiva a los sujetos para que sus lógicas de pensamiento articulen su experiencia y los conviertan en artefactos imprescindibles para mantener su vigencia como sociedades originarias de Abya Yala contemporáneas.

La concepción de dispositivo (García, 2011: 5-6) de las prácticas sociales de los pueblos originarios como el *ñ bakuu*, nos permitirá poner en perspectiva los elementos comunaliarios, y particularmente de la comunidad *Ñ'gúu*, de tal forma que favorezca un análisis en su capacidad para generar procesos de transformación comunitaria, que ayuden a desplegar su potencial como dispositivos sociales, coadyuvando en la prosperidad de las comunidades del pueblo *ñ bakuu*.

Así, la construcción de un imaginario de futuro como comunidad, requiere de una acción colectiva que se sustente en un ejercicio crítico, reflexivo, de análisis de las causas de este presente no deseado, siempre situadas en contexto; será una oportunidad donde dance la palabra como medio para llegar al don del entendimiento. Que el pensamiento individual circule, camine de sujeto a sujeto, que tenga la oportunidad de divergir, cuestionar, para que finalmente se trencen, se hallen puntos de encuentro, se tejan los muchos horizontes en un horizonte compartido y el imaginario común sea el escenario

donde arriben todos los senderos diversos pero confluyentes. De la misma manera que un camino grande se forma de muchos caminos y veredas, o como el río grande que es la confluencia de muchos arroyos y ríos.

El mundo *nosótrico* como producto, entonces no es la suma de individuos sino la confluencia de ideas, como en el *"tíiñaa"*: "...también cuenta mucho de cada uno de *nosotros*, porque habemos quienes observamos el trabajo, lo analizamos y nos profundizamos, incluso imaginamos cómo puede verse al estar ya terminado eso" (Entrevista, 18/05/12). Así, es el mundo de la colectividad el que se piensa desde nuestra experiencia, en un presente que puede proyectarse siempre considerando que se está en comunidad y que su futuro depende de lo que la práctica *nosótrica* sea capaz de construir.

A. Los dispositivos comunaliarios del mundo nosótrico y su dimensión pedagógica

Los problemas que enfrentaba me fueron enseñando...

Pablo Martínez

Las prácticas sociales comunaliarias: la junta, el trabajo, el poder comunal u organización comunal, las fiestas y rituales comunales en un espacio vital comunal, son dispositivos que más allá de su capacidad para articular las energías, concepciones, ideas, intenciones, voluntades que generan comunidad, son espacios de enseñanza, aprendizaje y producción de sentido, tanto para el individuo como para el colectivo social en donde hallan concreción.

Además de ser importantes para superar situaciones concretas y específicas que favorecen la funcionalidad, y favorezcan la cohesión del cuerpo social, son espacios de configuración de sujetos en comunidad, como colectivo, como entidad en constante revisión de su vigencia, como sociedad originaria de Abya Yala contemporánea, y por consecuencia: son los dispositivos que aseguran su permanencia.

Los dispositivos comunaliarios son pedagógicos en diversos sentidos; en lo comunitario, son fundamentales para generar la configuración de un mundo

sociocéntrico –en una sociedad individualista, utilitaria, depredadora y más, donde la libertad individual se sobrepone al interés colectivo–, como lo es la junta comunal, donde se pone énfasis en el interés colectivo, en las necesidades más apremiantes de la comunidad; ahí se impone la solución de los problemas que afectan a todo el cuerpo social, a la solución de muchas necesidades individuales.

La mirada del sujeto comunal pone en el centro la salud de su entorno social, su percepción del mundo pasa por mirarse en comunidad, en y con relación a otros. Ahí se ponen en común las necesidades colectivas y se jerarquizan, se establecen prioridades y se organizan las tareas; así lo mira don Pablo:

Para que todos podamos pasar en el camino, nomás vamos hacernos nuestro tequio, si es el agua potable y necesita limpiarlo, vamos a limpiarlo, si necesita reparaciones... cooperamos un pequeño centavito, eso es lo que estamos haciendo; para que funcione el pueblo, tienen que participar todos, para que todos tengan agua como debe ser, es la costumbre de acá, nos ayudamos, nos necesitamos, así estamos (Entrevista, 05/04/10).

La experiencia nosotrocéntrica enseña que la participación en colectivo es la forma para superar los problemas fundamentales; las necesidades de infraestructura han sido siempre una tarea del *nosotros*; la energía eléctrica, el agua entubada, la apertura de caminos, el cuidado de los recursos forestales comunitarios y más, se han superado mediante el *Ntíi ñaa*, de la gente de Ñ^Ngúu.

La enseñanza que nos aporta una sociedad nosotrocéntrica es de primer orden para la configuración del sujeto individual y colectivo; el sujeto comunal recibe esta enseñanza desde sus primeros años, cuando es testigo del cumplimiento de la responsabilidad paterna con la comunidad al asistir a la casa del pueblo (*bak ñáa*) para cumplir con el cargo; cuando asiste al *ntíi'ñáa* para limpiar la escuela o componer el camino; cuando se va a la junta convocada por el agente municipal o el CBC y tratar los asuntos de la comunidad; cuando coopera para la fiesta patronal o presta el ganado para el jaripeo.

La pedagogía de la comunalidad no está en el discurso, no se sustenta en la enunciación y el verbalismo; esta forma de enseñanza y aprendizaje está en

la vida cotidiana comunalitaria, es vivenciada en el hogar y en los espacios públicos. Es experiencia que emerge desde la necesidad nosótrica.

La perspectiva sobre la preeminencia del colectivo se fortalece desde la familia, el colectivo familiar se fortalece cuando todos aportan para el hogar, no de manera igualitaria sino acorde con su posibilidad, condiciones de crecimiento y despliegue de sus potencias; así lo plantea don Manuel:

...cuando es hombre... tuve qué platicarle primero, vamos al campo, ya puedes hacer algo, ten tu machetito, tu palita, así agárralo, así es una manera, así te mueves; y a la mujercita, le digo a mi difunta pues, dale tarea a ella, yo hago lo mío allá en el campo, tú hazlo aquí en tu cocina. Es un ejemplo que se le da, por eso está la mamá, así dice tu papá, así lo hacemos (Entrevista, 05/04/10).

En la cotidianidad de las comunidades de los pueblos originarios, la actividad en familia es el primer espacio para la enseñanza y el aprendizaje de la importancia del colectivo, no se trata del trabajo que explota, es la necesidad del trabajo que aporta para el funcionamiento de la comunidad familiar; sin embargo, no sólo es para centrar la mirada al colectivo familiar, sino para aprender desde pequeños la forma de obtener los frutos de la tierra; a contracorriente de lo que se afirma en la pedagogía de Occidente, la actividad infantil con orientación productiva es una necesidad que facilita el autoconcepto y la autoestima del sujeto; desde la teoría ericksoniana (Bordignon, 2005: 56), se plantea que los retos en la infancia son una condición necesaria que los configura como sujetos capaces; retos que no necesariamente habrán de ser centrados en lo cognoscitivo-conceptual, sino también en los aspectos psicomotrices, socioafectivos, volitivos y sentipensantes.

En consecuencia, para los pueblos originarios el trabajo tiene un carácter educativo con sentido sociocéntrico y desde las primeras etapas de desarrollo, se requiere valorar el trabajo como medio para formar sujetos comunalaritarios, en comunidad y compartencia de esfuerzos; así, desde pequeños, los niños se van formando en la idea del trabajo como medio para aprender y como forma de obtención de satisfactores.

El sujeto social configurado en procesos comunalaritarios, al enfrentarse a las contingencias, emergencias, desafíos e inclusive procesos de inferiorización por su condición de sujeto subalternizado, se transforma en un sujeto colectivo con una gran capacidad de modificar las estructuras de dominación y direccionar los procesos sociales, como sucedió en el reciente proceso electoral en el municipio de San Juan Tepeuxila al que pertenece Ñ^{gúu}.

La experiencia en este cambio en las relaciones de poder, transforma a las comunidades o al grupo de agencias municipales en un sentido: las comunidades se convierten en un *sujeto pedagógico* (Puiggrós, 1995: 65) para las generaciones futuras de sujetos comunales; sus enseñanzas se cristalizan en los siguientes aportes: 1. La potencia de la unidad comunitaria; 2. La palabra como recurso que confronta, consensa y confluye en la unidad con la acción para la búsqueda del bien colectivo; 3. La articulación de las comunidades para buscar la unidad en la palabra y la acción; 4. Priorización del beneficio colectivo por encima de las diferencias intercomunitarias; 5. Capacidad institutiva para generar y establecer nuevas relaciones de poder; 6. Disposición para conformar un nuevo tipo de organización municipal a partir de un acercamiento a la dispersión del poder (Zibechi, 2006, 213); 7. Hacer historia o construir horizontes de futuro, siendo sujetos de la historia desde sus comunidades; es decir, al integrar el Cabildo Municipal con personas electas en cada agencia en asambleas comunitarias con capacidad para cuestionar directamente el desempeño de las autoridades municipales; y 8. Nuevas relaciones de reciprocidad intracomunitaria.

Todo lo anterior se convierte en la apertura de nuevas rutas en la gestión y organización municipal; actitudes que tienden más hacia la configuración de un nuevo rostro de la autoridad municipal, reconfigurando el papel de los sujetos comunales en la nueva etapa de gestión municipal.

Con esta dinámica intramunicipal, el sujeto colectivo, que enseña nuevos procesos de autogobierno, de autonomía municipal a partir de una nueva forma de entender el *poder* a este nivel de gobierno, se transforma en un *sujeto pedagógico* con horizonte de sentido, tejido desde la experiencia organizativa comunalaritaria.

Sin embargo, esta vivencia no será trascendente si no existe un proceso de crítica, reflexión y valoración de sus implicaciones intracomunitarias e intercomunitarias a nivel municipal; además, los espacios educativos habrán de problematizarla como una experiencia democrática comunalaritaria con un *sentido otro* al de la concentración y acumulación de poder, para que el *sujeto pedagógico comunal* cobre sentido y trascendencia.

El espacio vital-territorio comunal

Desde la mirada de la comunidad de Ñ^{gúu}, su espacio no es sólo la extensión de tierra donde habitan, es también el espacio para hacer lugar, es decir, un espacio donde es posible generar vínculos afectivos de reciprocidad, de interacción entre sujetos, con los seres vivos todos y con las energías ahí presentes; también es un lugar para construir historias, recrear memorias y sentido de pertenencia a la tierra.

También el territorio muestra la diversidad que existe en el mundo; como espacio vital, nos enseña que se puede vivir en él, pero también enseña que cuando hay reciprocidad, es posible que haya correspondencia; el espacio vital siempre tiene sus cuidadores, sus guardianes, sus generadores; todo lugar tiene quien lo cuide. Si existe el respeto hacia éste, la devolución mediante el mantenimiento de la regularidad de la vida o una buena cosecha será el signo de reciprocidad.

Allá arriba, cuando se tumbaron árboles para vender, yo estuve en el Comisariado. Cuando íbamos a empezar a trabajar, le dijimos al empresario que era necesario agradecer al monte porque nos daba los árboles, estuvo de acuerdo y él puso los chivos, nosotros lo que iba a hacer falta; se llevó a uno de los brujos para que hiciera el ritual, hicimos un círculo los trabajadores del empresario, los de Bienes Comunales y en el centro estaba el brujo, que dijo lo que tenía que decir sobre el permiso que pedíamos para poder hacer el trabajo y no tener ningún problema o accidente; después de eso comimos todos y le dimos también a la tierra. El resultado de esto fue que no tuvimos ningún problema durante el tiempo que se trabajó; también cuando es tiempo

de secas, el agua que baja de allá siempre disminuye y a veces ya no llega acá abajo, la gente sufre de sequía, sin embargo, en esa ocasión, tuvimos agua durante todo el año, claro que en tiempo de secas no bajó la misma cantidad de agua, pero alcanzó, siempre hubo (Entrevista, 13/12/08).

El sentido de pertenencia que proviene del espacio vital, se fortalece con la respuesta que se tiene cuando el trabajo realizado ha sido con respeto a los ciclos de la naturaleza; porque no se le debe exceder en su cultivo, no se puede agotarlo, la tierra tiene que descansar:

...sólo siembro dos años en un terreno, el primer año se da muy bien, en el segundo año se da bien pero ya no es lo mismo, entonces hay que dejar descansar la tierra unos dos años también y así nos vamos cambiando para no cansar a la tierra, pero si no tenemos tierra donde trabajar, es necesario cambiar de semilla (Entrevista, 13/12/08).

De acuerdo con lo planteado, el espacio vital como ente vivo tiene su propio ritmo, tiempo, condición; por tanto, enseña que quien lo cultive tiene que conocerlo en su regularidad, en su fertilidad y textura, lo que nos dice de su potencial productivo según el entorno donde se ubica, para así sembrar lo que puede producirse.

La experiencia en un espacio vital como el territorio es la territorialidad, que en nuestro modo de vida genera la necesidad de estar juntos, de compartir espacios, de tejer relaciones, es decir, lo que podemos hacer juntos en un lugar; en la medida que somos comunidad, es posible urdir nuestros sueños por tener mejores condiciones de vida en colectivo; si todos aportamos nuestra fuerza de trabajo, nuestra voluntad de hacer, nuestras esperanzas, la comunidad puede prosperar en sus relaciones internas como tejido social, así también, fortalece los lazos identitarios ante unos otros.

Si el espacio vital es comunal como hasta ahora ha sido, hay posibilidad de concebir horizontes colectivos en un diálogo comunitario, los conocimientos ahí generados son para la utilidad colectiva; mucho del todo pertenece a to-

dos. El espacio vital comunal también enseña que no todo se produce en un lugar sino aquello que le es propio por el clima y condiciones de relieve; "... entonces, en cada parte que van, en cada rumbo, tienen un conocimiento en plantas, en medicinas... de todo ¿no?, hablan de lo que ahí hay..." (Entrevista, 16/09/11); este espacio propicia la interacción y procesos de subjetivación comunalitarios.

La organización comunal

Ahora llega un recurso por parte del gobierno, hablemos de Oportunidades y, eso rompe la comunidad...

Sergio García

La organización de las comunidades *in bakuu* tiene ciertas semejanzas y también diferencias; la forma de estructurar los flujos de comunicación no es homogénea, sin embargo, el sentido de ésta tiene el mismo horizonte: la asamblea como espacio colectivo decisorio, el sistema de cargos desde la concepción de que manda quien obedece, o más bien, mandar obedeciendo, y el trabajo comunal que ayuda a superar las necesidades materiales.

A pesar de una larga historia de resistencia cultural, las comunidades y pueblos de Abya Yala están siendo avasallados por los programas asistenciales del Estado mexicano desde una lógica perversa; esto es lo que deduce Sergio García:

...yo siento que ahorita hay una debilidad, (...) los programas estatales y federales han tratado de corromper esa unidad que venía antes, ¿por qué? Porque ahora llega un recurso por parte del gobierno, hablemos de Oportunidades... la gente se ha hecho muy irresponsable... y eso rompe la comunidad (Entrevista, 16/09/11).

La ruptura de la comunidad es una de las consecuencias de la puesta en marcha de las políticas públicas asistencialistas de acción afirmativa, esto genera

dependencia de las personas a partir de recibir apoyos económicos y, por lo tanto, propicia irresponsabilidad con su propio futuro; lo que se transmuta en la pérdida de la autonomía alimentaria e incide en su relación con la comunidad.

Al ser individualizados los apoyos, se particularizan las necesidades y por tanto, las expectativas; se propicia la conformación de una mirada sobre sí mismo, de su cuerpo (Uzín, 2008: 3), por encima de la comunidad y formas de relación con la *otredad*, la preeminencia del sujeto individual sobre el colectivo; se afianza la idea de consumo como medio para llegar a ser; de esta manera, se destruye la comunidad de sentido y sentido de la comunidad con sus vínculos y reciprocidades, en aras de poner en marcha políticas compensatorias generadas por la desigualdad social estructural.

Estas políticas públicas como formas de asistencia están pensadas en dos vertientes, a saber: la activación del mercado con una mirada capitalista y como políticas de control para generar consenso sobre sus políticas económicas a nivel país, políticas de un Estado depredador de las conquistas sociales históricas.

Aun en este contexto, la resistencia cultural persiste, los dispositivos sociales heredados se replican en los distintos comités de programas como *Oportunidades, 70 y más* y otros; y los procesos de aprendizaje como sujetos comunales continúan:

...estando fuera, así como espectador (...), pues uno nada más está viendo lo que hacen, cuando la autoridad ya llega en su mero puesto, entonces ahí va conociendo cuáles son sus responsabilidades, hasta el más mínimo detalle, yo pienso que todos aprenden; (...) que todo eso se va aprendiendo pues, tanto a organizar, a mandar también... (Entrevista, 18/05/12).

A contracorriente de la formación académica, la formación comunitaria tiene el sentido de colectividad, de necesidad mutua, de congruencia entre enunciación y acción: "...no es importante el grado de estudios, eso sale sobrando pues... si no está inmerso en la comunidad; puede ser licenciado, doctor, médico... definitivamente, entonces aquí lo importante es estar inmerso

en todo y contribuir" (Entrevista, 16/09/12). Cuando se cumple con el *cargo* se contribuye y se aprende a superar conflictos, se forma el carácter, la templanza; enfrentar los problemas aporta experiencias, pero la búsqueda de alternativas enseña, forma y conforma al sujeto comunal; así lo menciona don Pablo:

...me fui guiando, cuando a mí me empezaron a dar los servicios como aquél que ya sabe... primero me dieron... ocho años de comisariado, entonces sólo había representante, (...) de ahí me fui haciendo, fui aprendiendo las cosas, cómo es ir la oficina de Oaxaca, ir a México, no había mucho carro, entonces me fui ideando cómo se hace, cómo se defiende, cómo se habla, cómo se presenta... (Entrevista, 05/04/10).

Entonces, el *cargo* es un espacio para desarrollar al sujeto y potenciarlo; la *carga* del *cargo* propicia la capacidad reflexiva cuando hay que solucionar el problema, se lleva a cuentas la responsabilidad de superar las situaciones de conflicto para que la comunidad salga adelante.

...me dieron muchos servicios, (...) como que aquél ya sabe, me quedé firme, vaya... no me dejo como quiera, ni debo gritar como cualquiera, así como estuve ahí tres años, (...) el que manda son los papeles, uno confronta las cosas, qué dice el mío y qué dice el tuyo, si anda mal algo, nos ganan, se nos echan encima (...); para todos los servicios hay que pensar, cómo se va hacer, para que no fracase uno... (Entrevista, 05/04/10).

Así, el *cargo* ayuda a la funcionalidad comunitaria, pero también forma al sujeto en cuanto a su carácter, su sentido de responsabilidad; en habilidades del pensamiento, potencia su capacidad argumentativa, reflexiva y estratégica para organizar las actividades y alternativas para canalizar las inquietudes; en lo social, le aporta elementos para mirarse como integrante de una colectividad, aprende a dialogar, a escuchar, a trabajar en equipo, a coadyuvar en la cohesión comunitaria; en lo identitario, fortalece su sentido de pertenencia a un colectivo, es decir, lo configura como sujeto *nosótrico*.

La junta comunal

La junta enseña muchas cosas, primero uno debe escuchar, analizar lo que dice, si uno quiere opinar, primero tiene que pensar cómo lo va a decir, cómo voy a decir para poderme explicar.

Francisco Pérez M.

Como ya se ha vertido, la Junta Comunal ha permitido generar condiciones para mantener la unidad comunitaria, sin embargo, por parte de las instancias gubernamentales, mediante las políticas públicas, se ha utilizado de manera perversa, ha sido hábilmente manejada para dividir a la comunidad por los funcionarios que evalúan la ejecución de los programas asistenciales. La mayoría de las comunidades originarias como Ñ^Ngúu, están siendo trastocadas por las políticas públicas asistencialistas; en el caso del dispositivo asambleario, se ha pretendido revertir su función cohesionadora, se satura a la comunidad de asambleas; esto fracciona a la comunidad en distintos estamentos, tanto en comités como la posibilidad de búsqueda de encuentros; también de esta manera se pretende el hartazgo de reuniones continuas y desvirtuar su sentido cohesionador hasta considerarlas innecesarias.

Hay una intención gubernamental de distorsionar la Junta Comunal que en (*d'bakuu*) se dice *n'dubidâmaall*, que implica juntarse como acción y no abstracción; sin embargo, los procesos que se han implantado no coadyuvan en la intención de construir una forma de ser y estar en condiciones de igualdad, sino que los intereses por los que se reúnen son diversos y se va rompiendo gradualmente con la unidad comunitaria.

La Junta Comunal es donde nuestro *locus de enunciación* y *topos experiencial* tienen el mismo espacio de experiencia y territorio de la memoria. El *locus de enunciación* se vuelve el espacio de significados compartidos, aunque no necesariamente interpretados desde una sola perspectiva; sin embargo, permite entender al otro uno en su individualidad y su capacidad de representación del mundo, mundo al cual se alude con conceptos y vocablos comunes. El *topos experiencial* es el lugar de la vivencia, el espacio e intercambio

de experiencias, es una posibilidad de encuentro de memorias, habilidades, intenciones, intereses y destrezas compartidas; así lo miran en Ñ^Ngúu:

...ahí se juntan igual para (...) interactuar... pues las experiencias que tiene cada quién ¿no? Eh... sus vivencias, sobre producción, (...) que ya van experimentando sus plantas con algún fertilizante, se habla de qué tan conveniente es, o qué tan perjudicial... hasta para combatir una plaga, y de la plaga deriva mucho, hablamos del maíz... hablamos de los tejones, las zorras, el tepezcuintle, se platican las experiencias, de que así hay que hacerle... qué tipo de enfermedades tiene este animal, este es malo, esa plaga no es obstáculo para el trabajo, se enseña ¿no? Así se hace, compra esto, compra lo otro... (Entrevista, 16/09/11).

Como dispositivo pedagógico, la asamblea propicia interacciones y procesos de aprendizaje; es un lugar de encuentro, de intercambio, de asombro; se intercambian conocimientos, experiencias, concepciones éticas, *el excedente de realidad* es precisamente lo que va más allá de la intención de reunirse para la discusión de asuntos comunitarios.

...no es la asamblea nada más, sino son muchas cosas, es una comunidad, es una convivencia, es una familia grande, que no falta alguien que se incomoda pero, pues generalmente siempre triunfa la verdad, siempre triunfa la amistad, lo bueno, eso es cien por ciento seguro... (Entrevista, 16/09/11).

La asamblea hace mirarnos en la finitud de nuestra individualidad, experiencias e imaginarios; cuando se piensa una situación comunitaria, es la oportunidad de aprender de los otros, cómo se mira nuestra comunidad en sus diferentes aristas; también como espacio de encuentro, nos lleva a mirarnos como interdependientes, con un pasado común, y nos lleva a mirar un horizonte como futuro que debemos construir de manera consensuada.

La Junta Comunal en su dimensión pedagógica nos enseña que por encima de los intereses individuales está el interés colectivo, que los asuntos a tratar son aquellos que la comunidad prioriza; la razón comúnmente construida es la

que habrá que seguir, pues enseña a buscar consensos a partir de los disensos; cuando se discute es polifonía que posteriormente se torna en sinfonía que acuerda y asume intenciones y tareas que trenzó el colectivo.

Éticamente nos enseña a escuchar al otro, a respetar las diversas formas de entender el mundo y explicarlo; es también lugar de encuentro de muchos mundos pensados, pero que pueden encontrarse sin homogenizarse; es aceptar al otro con su imaginario y poder encontrarnos en el futuro pensado, escucharnos para conocernos en nuestra diversidad; se aprende a reconocer al otro y su capacidad argumentativa; se aprende a ceder ante la potencia y racionalidad de los planteamientos de quienes discurren en los temas motivo de la asamblea; también se aprende a ser congruente, hacer converger la trama enunciativa con su práctica discursiva para lograr credibilidad.

En lo intelectual, nos lleva a dilucidar el discurso del otro, analizar sus planteamientos, buscar puntos de confluencia a partir de un ejercicio de comparación y potencia la capacidad de interpretación de quienes discuten y discurren con sus tramas argumentativas, en este sentido Francisco Pérez dice:

La junta nos enseña muchas cosas, primero uno debe escuchar, poner atención en lo que dicen, analizar lo que dicen, si uno quiere opinar, primero tiene que pensar cómo lo va a decir, cómo voy a decir para poderme explicar. Tiene uno que buscar las palabras que vamos a decir, también cuándo lo va uno a decir (Entrevista, 19/05/12).

Entonces, ayuda a ordenar nuestras ideas, recuperar argumentos ya vertidos, nos permite identificar la contradicción, encontrar lo infundado o adverso al colectivo en las alocuciones ya vertidas; en su participación, la logicidad de su pensamiento se despliega; aprendemos a sustentar nuestros planteamientos, a valorar el momento de su intervención; busca incidir tanto en lo cognoscitivo como en lo emotivo; desarrolla una mente estratégica cuando se buscan las palabras para persuadir, convencer y también disuadir; así entonces, en su dimensión pedagógica, la Junta Comunal, genera procesos formativos donde la presencia del otro es condición indispensable.

En la asamblea convergen *locus de enunciación* y *topos experiencial*, ambos son indisociables de la cultura de la que se es heredero y partícipe; es también la conjunción de prácticas de la cultura político-social, simbólica y material; desde el *locus de enunciación* común, se permite arribar a acuerdos aun en la diferencia, o aún más, en la presencia de mentalidades disruptivas; ello, debido a la necesidad de seguir construyendo comunidad, de que la comunidad de sentido tenga un horizonte concebido por los propios sujetos comunitarios; el *topos experiencial* tiene el espacio de experiencia colectiva-comunitaria como punto de referencia, cuyas enseñanzas permean el hacer cotidiano del colectivo en su estar y transitar el mundo; el *topos experiencial* como espacio histórico-social tiene territorio e historia, es manantial y abrevadero de quienes van caminando otros momentos pero en los mismos espacios; al revisar la experiencia del pasado, las enseñanzas fluyen desde y para el mundo comunalitario.

Así, la palabra que fluye y circula en la Junta Comunal, es contextual, es experiencial, es vivencial; por tanto, se vuelve aleccionadora; es de esta manera, palabra enseñante, porque además de mostrar para qué ha servido el ser y estar de los sujetos comunales, también es signo y seña de lo vivido y experimentado.

La junta también “apalabra”, es decir, compromete la palabra de quien la enuncia, de quien propone y nombra las acciones por concretar; la Junta Comunal entonces, es formadora de sujetos éticos, congruentes en el decir y el hacer; es *chí^mga'allun chíⁿsh dí'ill*; no es más que la eticidad del sujeto comunal puesta en acción.

Pedagógicamente, la Junta Comunal es planeación y evaluación, es historia y posibilidad hori-zontica, es memoria y olvido necesario; es experiencia e imaginario, enseñanza y aprendizaje, debate y consenso; es diversidad y complejidad, autonomía comunitaria y futuro consensuado; es recuento de traspies y utopías realizables; así, la Junta Comunal es dispositivo pedagógico comunalitario.

El trabajo comunal

...desde nuestros viejitos siempre han hecho los tequios, por ejemplo, ahí están las escuelas antiguas, algo que admirar de los viejitos de que lo hicieron cuando no había carretera, no había luz, es a beneficio de toda la comunidad y es algo que queda para siempre.

Camerino Vega

El *ntíi'ñáa*-trabajo comunal en Ñ^Ngúu como en las comunidades y pueblos de larga trayectoria, es una práctica arraigada, puesto que:

...ayuda a beneficiarnos todos, hablemos de que si vamos a escombrar el camino porque por ahí transitamos todos, ayuda a desarrollar más rápido las actividades, también el acarreo de mercancía, trasladarnos más rápido al campo, para todo, es para un bien común (Taller con adultos mayores, 03/06/11).

Sin embargo, de la misma manera que la Junta Comunal, el *ntíi'ñáa* está sintiendo los embates de la mirada individualista; en los últimos años de manera tergiversada se incidió en la comunidad cuando personas renuentes de la Ñ^Ngúu acudieron a quejarse ante las autoridades distritales por la exigencia de las autoridades municipales para el cumplimiento del trabajo comunal; así lo relatan los adultos mayores:

Antes no existía eso... pero debido a que la gente es renuente, no quiere ir al tequio, hay gente que en verdad no obedece... luego se van con el Agente de Ministerio Público, y eso que es beneficio para el pueblo, hoy los derechos humanos ya no da facilidades, hemos dicho en las asambleas, se ha discutido eso... pero la gente se recarga en eso (Taller con adultos mayores, 03/06/11).

Eso afectó durante un periodo considerable el desarrollo de los trabajos para beneficio de la comunidad, como lo relata Camerino:

...desde nuestros viejitos siempre han hecho los tequios, por ejemplo: ahí están las escuelas antiguas, algo que admirar de los viejitos, de que lo hicieron cuando no había carretera, no había luz, es a beneficio de toda la comunidad y es algo que queda para siempre (Entrevista, 18/05/12).

La comunidad a través del dispositivo de la Junta Comunal en su dimensión pedagógica realizó un ejercicio de *reflexividad*, consideró necesario retomar y apuntalar este dispositivo; nuevamente se muestra la Junta Comunal como el hilo articulador de primer orden en la trama comunal.

...la misma comunidad dice (...) hay personas que tienen hijos en el kínder y no participan (...) mientras que los demás están trabajando, unos trayendo piedras y otros rompiendo piso (...), entonces dice el pueblo que nosotros estamos haciendo su trabajo, quieran o no hay que ponerlos en su lugar; hay que encerrarlos, y saliendo de ahí, tienen que trabajar, entonces, pues eso fue lo que pasó. Hay gente que cuando ven que ya se está corrigiendo, que ya se está tratando de que se hagan las cosas, los demás ya van a tratar de alinearse (Entrevista, 18/05/12).

Más allá de este momento que sirvió como crisis y coyuntura para reafirmar la necesidad del *ntíi'ñáa* como dispositivo comunalitario, su puesta en práctica conlleva enseñanzas al colectivo donde se practica; Camerino afirma al respecto:

Cuan uno llega, cada quien agarra su tramo, lo que corresponde, en cuestión de trabajo, uno aprende de lo que hace el otro, ve su práctica y va uno conociendo, también enseña cómo jala la autoridad a su gente, tienen que aprender también a mandar, entonces uno va aprendiendo también la manera cómo ordenar; (...) cuando hay un momento y se tiene que platicar, cada quien tiene un conocimiento, por ejemplo: hay yerbas en la montaña, platican de que es curativa cuando uno se falsea, como que se baja la inflamación, el hueso o el tendón regresan en su lugar; o de qué árboles se puede hacer el

mango del hacha o del pico, (...) entonces todo eso uno va adquiriendo un pequeño conocimiento (Entrevista, 18/05/12).

El *ntíi'ñáa* con sus *excedentes de realidad*, es el ejemplo de una forma de transmitir experiencias, conocimientos y más, dentro de las prácticas sociales de los pueblos originarios; es precisamente de ahí donde se tiene que valorar el *ntíi'ñáa* en su dimensión pedagógica como dispositivo; por su parte, Medina plantea que un dispositivo pedagógico tendría tres cometidos básicos:

a) En su capacidad de dispositivo/disponer, genera potencialmente la capacidad de ubicación y recreación de prácticas y, al mismo tiempo se convierte en un espacio analizador de las mismas; b) se constituye en una forma de conocimiento y reconocimiento, en un objeto y espacio de análisis de contenidos; c) se configura, como parte de un proceso formativo, en un espacio tanto de objetivación y explicitación de prácticas y elementos estructurantes en su despliegue temporal y espacial para potenciar la comprensión, la explicación mediada y la proyección de referentes para su transformación intencional en la ubicación y visibilización de sentidos/horizontes posibles para otorgar direccionalidades (Medina, 2008).

El trabajo comunal, tiene en su haber ya ganado el espacio para lograr metas colectivas en cuanto a trabajo físico material; sin embargo, el ejercicio de éste, dispone a los sujetos en una interacción constante, tanto con la autoridad responsable de la actividad que a su vez manda obedeciendo, como mediante la relación horizontal que genera confianza y proximidad; es decir, desde la relación autoridad-participante, se transmite mediante la acción directa, la horizontalidad de la relación, se confirma en el acto del trabajo que nadie está por encima de otros, sino que se es responsable de una tarea emanada del colectivo; de la misma manera, la proximidad en la actividad concreta, lleva el mensaje de que no puede haber *poder comunal* sin igualdad en la relación. El mensaje que subyace es que la autoridad se logra en la medida que muestra compromiso con la comunidad en la actividad concreta.

En la relación que establece con los asistentes, la interacción, al ser horizontal, nos enseña que todos somos iguales; sin embargo, no todos hacemos lo mismo; existe el mensaje de la necesidad de la diversidad de habilidades y aptitudes, de la necesaria presencia del otro para complementar el trabajo. El *ntíi'ñáa*, muestra que la acción directa colectiva es más productiva cuando se comparten las responsabilidades, como dispositivo pedagógico nos dispone a aprender técnicas, habilidades de los otros; nos dispone al diálogo, a la relación intersubjetiva donde halla espacio el afecto, la experiencia, el conocimiento.

En el *ntíi'ñáa* hay un reconocimiento tácito de la nimiedad humana como individuo, ante lo imponente de la naturaleza y la adversidad; es el dispositivo por antonomasia que ejemplifica que sólo mediante la urdimbre de los sueños colectivos en la acción, es como el mundo puede avanzar a la utopía. Esto lleva a mirarnos en nuestra interdependencia (Galeano, 10/07/09), a la necesidad del otro para poder seguir como comunidades y pueblos de Abya Yala contemporáneos; incluso la comunalidad como compartencia de esfuerzos, conocimientos, inteligencias, habilidades, aptitudes y más. En el mundo que hoy transitamos, puede considerarse como una de la pocas opciones para la sobrevivencia de la humanidad, ante la devastación ambiental que como corcel desbocado tiende a llevar el mundo al precipicio.

Como dispositivo en su dimensión pedagógica, el *ntíi'ñáa* en Ñ^N*gúu*, es aleccionador en cuanto a su potencial para propiciar aprendizajes entre pares en un proceso dialógico como condición necesaria; el trabajo es colaborativo, reconoce el trabajo como condición indispensable para la transformación de las condiciones presentes y a la acción directa como estrategia; la puesta en práctica del mandar obedeciendo de Abya Yala y la concepción de autoridad como gestora y facilitadora del flujo de las energías que direccionan hacia un cambio; la complementariedad humana en la construcción de horizontes colectivos, así como la plasticidad humana en cuanto a la posibilidad de desplegar habilidades diversas en el trabajo.

Socialmente, el *ntíi'ñáa* es la materialización de la autodeterminación comunitaria en su autonomía y autogestión, de ahí su potencial pedagógico.

B'iikuu ñe'e ñáa-fiesta comunal

*Si un pueblo no tiene fiesta, está bien frío, triste, ni ruido hay,
no hay alegría vaya.*

Pablo Martínez

Una dimensión de las culturas en cualquier parte del mundo es su simbolismo, y en las comunidades y pueblos originarios es fundamental; el simbolismo desde nuestra perspectiva de mundo, nos dice que hay sitios sagrados, sitios en donde habitan energías que cuidan los espacios en donde vivimos y transitamos; su presencia garantiza cierta armonía y regularidad, la que no podemos romper aunque se tenga esa posibilidad utilizando las herramientas e industrias humanas.

Esa concepción de los espacios nos lleva a establecer relaciones de respeto y reciprocidad; para ello, se realizan rituales diseñados *ex profeso* con el fin de comunicarnos con estas energías y entes, para pedirles su anuencia y poder lograr nuestras intenciones, lo que requiere llevarles un “presente”, como ya se enunció arriba. Cumplida esta misión, podremos realizar la tarea que nos hemos impuesto, que puede ser la obtención de madera, la canalización del agua, la roza para abrir un terreno de cultivo, la obtención de material pétreo, la apertura de un camino u otras.

Esta relación con los espacios permitirá que nuestros propósitos se logren con la coadyuvancia de las energías y entes cuidadores del lugar. Esta es la intención de las fiestas, como la patronal, lo que nos relaciona como comunidad con la energía ahí presente.

Sin embargo, también se tienen otras fiestas que son celebraciones colectivas con su especificidad de acuerdo con la fecha y el lugar de concreción; la intención de las fiestas tiene un sentido tanto ceremonial —de purificación—, como de relajamiento y distensión espiritual, abriendo un compás entre las duras tareas para obtener los mínimos de subsistencia y la continuación de la vida individual y colectiva; es decir, la fiesta es terapéutica para después continuar con nuevas energías a partir de compartir en colectivo. Como dice don Pablo:

Si tocan, si prenden un aparato por ahí, a todo el pueblo da su sonido, ¿no? Se alborota todo pues, la fiesta sirve para que el pueblo esté vivo, más contento, aunque se oiga ruido, voces, pero ahí está, la fiesta es lo primero, porque sin fiesta, nada cabe (Entrevista, 05/04/10).

Como dispositivo pedagógico, al dotar a los habitantes de la comunidad de una actitud de disfrute al estar juntos, propicia relaciones de comunicación, de aceptación de la diferencia sin taxativas, de valoración de las aptitudes personales en la concreción de las tareas que permitan el fluir de la fiesta para que se llegue al clímax.

El otro está ahí para aportar, su presencia es necesaria para preparar las condiciones; otros ya cooperaron económicamente...

...como viene desde hace mucho tiempo, eso se ve desde que se hace el nombramiento de quienes van a servir al pueblo para un periodo, cuando se eligen... para esto, vamos a poner a este señor que hace un buen tepache y para eso le ponemos con este que tiene que aprender, porque es responsable... No es pura pachanga pues..., hay una responsabilidad enorme, todo lo que se hace se tiene que informar, tiene que rendir cuentas, de por sí son cargos donde la mayoría ha pasado. El propietario es el que lleva la responsabilidad y él tiene que poner orden, (...) la costumbre es así, el presidente es el que manda y así esté viejo, tiene que obedecer (Entrevista, 10/06/12).

Este relato nos pone en contexto. La fiesta es catalizadora de la comunalidad, está presente la asamblea como dispositivo, tanto para la continuidad de la tradición, para valorar las habilidades y aptitudes, como para asignar responsabilidades; de la misma manera, será el espacio para hacer un balance de su actuación, para supervisar la utilización de los recursos de acuerdo con la costumbre y la transparencia. La fiesta entonces, también se planea y es un eje articulador comunitario, ahí está presente el cargo y el trabajo comunal en algunos eventos; todo confluye.

En su *excedente de realidad*, la fiesta es espacio para interactuar, aun en la diferencia:

...hay que crear estrategias, tengo que buscar la forma de convencimiento, analizarlo, sus movimientos, su tiempo; todo, todo lo que cree que es importante para él y acomodarme, a manera de que lleguemos a una línea y coincidamos (Entrevista, 10/06/12).

Se necesita entender que realizar la fiesta es el objetivo, se prioriza la tarea y para ello se requiere disposición para conocer al otro y colaborar con él.

Entonces *la fiesta*, en su dimensión pedagógica como dispositivo, al cumplir las tareas que se desprenden en el cargo, objetiva el *ser/estar* comunal; cada uno con su individualidad y diferencia, con su *ser*, pero aprendiendo a *estar* y confluir con el otro; es el paisaje que sólo tiene colorido con los contrastes y matices, pero cuidando de no romper con su integralidad; como individuo, se es pero sólo estando con el otro; como sujeto comunal y ser permeable, plástico y flexible, desarrolla habilidades para compartir responsabilidades, se incluye e incluye.

El cargo en *la fiesta* forma a quien la objetiva, lo hace responsable, lo dispone a la compartencia de las alegrías, responsabilidades, conocimientos y experiencias; éticamente, lo hace cabal cuando aprende a cumplir con la encomienda y a conducirse con honestidad en la utilización de recursos; también aprende a mandar y obedecer. El mundo comunal es ético-eudemonista —desde el planteamiento griego— porque genera una felicidad inmanente en el logro de la responsabilidad cumplida, se aporta para la alegría común y se disfruta de ello.

Como humano, la fiesta comunal lo dispone en otros niveles de relación, porque ésta es celebración de la oportunidad de estar en el mundo, poder estar y compartir con los otros, los logros económicos y materiales no son para acumular, son para disfrutar y generar comunidad.

En la fiesta comunal se aporta y se recibe, se trabaja y se disfruta, se manda y se obedece; se reparte, parte, reparte y comparte; se enseña y se aprende; es compartencia del mundo. En su realización subyace el sentipensar comunal que privilegia el *ser/estar* para caminar el mundo acompañados, no para el disfrute egoísta y megalomaniaco de hedonismo rampón, que pretende apropiarse de él, lucrar y acumular el excedente producido; la comunalidad, con su dispositivo so-

cial que es la fiesta, camina en otro sentido, en un vía alterna a lo que hoy destruye el mundo, está en consonancia con lo que nos dice Galeano: “Yo no conozco dicha más alta que la alegría de reconocermé en los demás”.

La fiesta es *comunligación* y no obligación, la *comunligación* como concepto tiene el siguiente sentido: desde la raíz *lig* que significa *atar, juntar* y el *common* que refiere a lo que es común; la *comunligación* genera la necesidad de despliegue de nuestra sociabilidad, no sólo el ritual —como la religión—, ésta es mucho más abarcativa, nos junta en el cumplimiento del cargo, en el ritual, en la alegría y el disfrute de la oportunidad de juntarnos, de reconocernos en y con los otros; en la compartencia del excedente producido cuando se coopera, la fiesta nos junta y vincula en lo que nos es común, en lo que todos confluimos; por tanto, nos enseña la necesidad de la presencia del otro en la construcción del mundo nosótrico.

El análisis y deconstrucción de los dispositivos sociales comunalaritarios en su dimensión pedagógica, como un proceso epistémico y hermenéutico, permite reconstruir aportes educativos e identificar los elementos que subyacen en cada oportunidad de practicarlos; lo que implica reconocer a la par, los aportes pedagógicos de las tradiciones educativas que han marcado huella en la educación institucionalizada.

En cierta forma, nuestra tarea es visibilizar lo que está ausente (Zibechi, 2000: 10) en las ciencias sociales actuales, hacer emerger las ausencias (Santos, 2006: 7) en lo académico: *el conocimiento y aporte en lo social de los pueblos de Abya Yala*; de tal manera que sea una plataforma que permita construir desde nuestras propias lógicas y procesos, alternativas educativas que vayan más allá de la práctica de una educación colonizadora, hoy enseñoreada en la educación escolarizada.

Desde la historicidad como comunidades y pueblos, la actividad humana como praxis es histórica, es decir, circunstanciada y contextualizada entre el ayer y el futuro; comprende el ayer como el conjunto de circunstancias, hechos, eventos, sucesos y coyunturas que le dieron rostro al presente; no considera las vivencias humanas como producto del azar, la suerte o el destino; más bien, los factores sociales, económicos y culturales del espacio donde se realiza la praxis, han incidido para su manifestación actual; en síntesis, el pasado se condensa

en el presente que se palpa y percibe. Sin embargo, en el presente también se encuentra la posibilidad de futuro; en la praxis, lo social no está determinado, es decir, que en el transitar humano, el contexto futuro no es único insalvable o inexorable. Precisamente por ello es necesario trabajar por lo que se aspira y se cree, quien no cree en sí ni tiene esperanza y convicción por lo que puede ser el mañana cuando se trabaja para ello, no puede actuar praxiológicamente.

En la intención de transformar el presente desde la experiencia y en la reflexividad, encontramos que el punto nodal del actuar humano está en su capacidad de historizar, es decir, de hacer historia; esto, debido a que sólo en el acto que intenta cambiar el curso de la inercia y la rutina, de buscar la alternativa de superar el cotidiano hacer, es posible encausar las acciones colectivas hacia una posibilidad de trascender el presente, y por tanto, construir el futuro desde un imaginario con perspectivas, en la intención de realizar acciones que objetiven su esperanza.

B. La experiencia formativa vista desde la reflexividad, cruce de referentes teórico-metodológicos académicos y la práctica comunalitaria ñ bakuu vivenciada. Rupturas, reencuentros, reindianización y el horizonte de futuro

Como sujeto educado en un horizonte comunalitario y escolarizado desde una perspectiva colonizadora, soy producto de procesos que se entrecruzan, divergen y confrontan, y raramente se trenzan.

La primera etapa de mi formación como profesional, incluso la precedente, que fue la educación secundaria, planteaba la importancia de la acción de los sujetos, la acción intencionada de quien sabe qué es lo que quiere, los demás son los objetos a transformar; así, la tierra era solamente un lugar para hacer crecer, fructificar y cosechar; su pasividad era obvia, no era sujeto de acción, sino el objeto donde se tiene que producir.

Por el lado de los estudiantes, ellos no tenían que cuestionar, preguntar, problematizar sobre la intención de la acción docente; quien sí sabía por dónde encaminarlos era yo, el profesional formado en las instituciones que sabían lo que hay que hacer en los espacios educativos.

Esta lógica de pensamiento la había introyectado en un proceso de subjetivación desde mis primeras experiencias societarias, desde el hogar se nos prohibía hablar la lengua materna porque los maestros que sí sabían lo que debía conocerse y hablarse, así lo habían determinado, además, la autoridad los respaldaba; la práctica educativa de los docentes lo confirmaba, nuestro carácter de subalternos no estaba a discusión, pues la filosofía venía de otros lugares, los códigos lingüísticos y su gramática habían sido creados en geografías distantes, y así al infinito; los otros nos indicaban en cuanto al deber aprender y el necesario desaprendizaje; por lo tanto, la desindianización era condición indispensable para aspirar a otros estamentos sociales y así caminar hacia la senda del éxito.

Esta forma de homogenización cultural desde la lógica de los Estados-nación, había logrado sus propósitos; como subalterno, no tenía derecho a decir mis sentipensares, sólo había que repetir lo que quienes provienen de otra matriz de pensamiento habían creado.

Paralelo a lo anterior o en una vía alterna, en mi relación familiar y comunitaria, encontraba prácticas que generaban una integración desde la concepción nosótrica y con sentido comunal.

Mis padres afirmaban que era necesario ser capaces de producir lo indispensable para la subsistencia, sembrar la milpa, cuidar los animales de traspatio, cuidar la tierra e incluso pedirle permiso antes de hendir el arado en su vientre; en lo social, las prácticas de reciprocidad se mamaban, veía a mi madre preparar atole y un caldo de pollo a la vecina o pariente que recién había alumbrado una nueva vida, el parto y el cuidado de la recién parida eran preocupación familiar, de la matrona y de las mujeres vecinas; en el funcionamiento comunitario, mi padre estaba pendiente de no faltar en el cumplimiento de su servicio; tenía el cargo de la comisión del agua potable, que estaba introduciéndose para servir a la comunidad y había que servirle al pueblo. En una ocasión, las campanas tañían insistentemente y al mirar hacia una de las montañas, con una columna de humo se pedía que algo milagroso apagara el fuego. Gracias al repiqueteo convocante de las campanas, un hormiguero humano tomaba la vereda para ir al lugar del siniestro y combatirlo. También era asiduo asistente a los momentos de

alegría que la comunidad vivía, gracias a que todos los habitantes habían participado material y económicamente para que la fiesta anual se realizara.

Con frecuencia los comuneros eran convocados a las juntas para discutir diversos asuntos; escuchaba de mi padre su preocupación por la situación política comunitaria y los distintos puntos de vista que se discutían allí; dos o tres veces se suspendieron las juntas por no poder arribar a consensos, era difícil para la comunidad decidir en esas condiciones, pero tiempo había, tal vez en la ocasión próxima se llegaría a tomar acuerdos.

También era testigo de algunas prácticas del cuidado humano y la salud, había todo un conocimiento sobre el cuerpo, la salud, prácticas de sanación y más; a veces, alguna infusión preparada con hierbas acompañada de un pedimento a las energías de los espacios sagrados para que dejaran libre el espíritu del enfermo, era suficiente para que la salud retornara al cuerpo y al espíritu, es que no sólo se enferma el cuerpo, afirmaban. Todo ello había sido la construcción colectiva del pueblo originario nombrado “cuicateco”. Sólo que la escuela y la ciencia que los maestros enseñaban caminaba en otra ruta.

Cuando tuve conocimiento de la técnica aplicada a la agricultura había dos concepciones incompatibles, la experiencia milenaria de los campesinos decía: si el terreno ya no produce o se enyerba demasiado, es hora de dejarlo descansar. Por su parte, la técnica planteaba: para seguir produciendo la tierra, si el rendimiento baja, es necesario aplicar fertilizantes para seguir sembrando y cosechando; si la yerba se empecina en interferir en los cultivos, el herbicida era una necesidad, así también sucedía con las plagas. El hombre no puede estar a capricho de la naturaleza.

En la formación como profesional de la educación, el discurso del maestro era la última verdad, había que escucharlo, entender sus conceptos bien estudiados y reflexionados; eran producto generado con denuedo por los que se dedican a pensar esas cosas y por los sujetos de éxito, tan distantes de nosotros los comunes, que por eso mismo debíamos dejar la caverna donde vivieron nuestros ascendientes.

La contradicción de los referentes experienciales de los espacios comunitario y escolar o académico eran evidentes; si se quiere ser sujeto que quiere

progresar, era preciso despojarse de los atavismos que enseñan los que nunca han conocido otros lugares más que estos. Sólo existían dos rutas: quedarse en el ostracismo de la sociedad que avanza o aceptar sin taxativas el discurso del progreso, elegí la segunda opción; comencé entonces a negarme en mis orígenes, empecé a parecerme a los otros; quienes buscábamos la superación teníamos el derecho de elegir y yo había elegido mi ruta personal.

La frontera de la formación docente como meta personal la crucé sin problema, su ejercicio, sin embargo, a pesar de las mejores intenciones, siempre quedaba en la insatisfacción; entre la expectativa de lograr el éxito personal y los logros de mis estudiantes había y hay un trecho que no era posible cerrar.

La educación escolarizada que el Estado implanta lleva en sí el germen del conflicto, siempre existe la disputa entre lo que se dicta como necesario implantar u homogenizar y la realidad de cada contexto; y ese es el talón de Aquiles de una educación que no es pensada desde, para y con los actores.

Aparecen un sinnúmero de situaciones que enfrentar, la misma particularidad de la educación y la política sindical en el estado de Oaxaca, plantean buscar senderos y rutas que no siempre se concretan, pero está la cobertura política para poder plantear las opciones que algún colectivo pedagógico quiera impulsar.

Los espacios escolares como la Escuela Normal Rural Vanguardia (ENRV) son fértiles en este sentido, la misma multiculturalidad ahí presente por la integración de la comunidad estudiantil, nos plantea y cuestiona si la homogenización en el proceso de la formación docente es éticamente válida e incluso defendible. Se hace una fuerte crítica a las estudiantes acerca de su *performance* a partir de su ingreso, durante su estancia y al egresar de la institución; esto a su vez, en efecto búmeran retorna a los mismos docentes que hacemos esta crítica.

Por otra parte, las inquietudes y críticas hacia el Estado y sus políticas hegemónicas también nos llevan a otros planos, a revisar la historia de nuestros espacios matris y su evolución ¿o involución?; esto nos llama a revisar qué efectos personales ha tenido nuestro camino de logros. Ahí emerge el primer problema, al sentirnos mestizos, estamos en un “no lugar”, se habita en el limbo; sin pasado —a pesar de nuestra historia a cuestas— ni espacio dónde

asirse, se está en la indefinición; como habitante del *Inter* (Medina, 2011), no existe un compromiso más que consigo mismo: pero se sienten los embates de quienes con el poder nos llevan al extremo de la aniquilación; es entonces cuando buscamos refugio en algún colectivo, al cual es necesario dotarlo de historia —la que negamos para ser exitosos—, es necesario encontrar un espacio y hacer lugar —pero también nos distanciamos de él por la misma necesidad de progresar—; esto me remite personalmente a reconocerme y reconciliarme con mi pasado de pueblo originario, encontrar las huellas de otras huellas, diferentes a las que me enfilaron a ser un sujeto “progresista”; ahí aparece la necesidad de un espacio territorial, una lengua, prácticas sociales que reconozco imprescindibles para una sociedad más participativa y una concepción del mundo donde la relación no sea en la perspectiva de sujeto-objeto, sino una relación entre seres, unos “muy otros” en su forma de existencia, pero con vitalidad, energía y sensibilidad.

En esa búsqueda, la vuelta al pasado negado se hace imprescindible, con sólo repensar el pasado, las enseñanzas fluyen de manera intempestiva, se agolpan una tras otra, les empiezo a dar lugar, y con ello a desplazar mucho de lo aprendido en otros lares donde logré éxitos; es un proceso de mudanza (Freire, 2005: VII), donde se van dejando algunos cacharros, otros no tanto, pero innecesarios en la nueva estancia, es doloroso dejarlos, pero llevarlos es una sobrecarga insoportable. Así asisto a mi reencuentro, me vuelvo a mirar desde mi espacio materno, desde las primeras enseñanzas como hijo de un pueblo originario de Abya Yala.

En el futuro, está el reto de hacer posible un planteamiento del pueblo *ñ bakuu* que está en nuestra lengua cotidiana: reconocer al otro en su configuración cultural como pueblo en su hogar-habitación para poder encontrar reciprocidad en el acto, así como en el decir y hacer como sentipensar, para lograr un ser/estar en y con el mundo; ahora, la moneda está en el aire y también la apuesta.

C. La comunalidad y su capacidad para reconstituir sentidos en procesos de reinserción comunitaria, desde el auto-reconocimiento, re-significación y re-valoración del sentido de pertenencia identitaria. Experiencias en la formación docente

Una particularidad de la ENRV es su apertura a la propuesta de intenciones para direccionar la formación docente, en cualquier semestre que conforma la Licenciatura en Educación Primaria (LEP), su organización por academias permite construir de manera colectiva dispositivos, estrategias, situaciones de aprendizaje detonadoras u otras que generen aprendizajes significativos. Un aspecto que favorece la búsqueda de la innovación o planteamiento de nuevas posibilidades se debe, en lo sindical, a su filiación política a la Sección XXII del SNTE, integrante de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE); la Sección XXII, por su activismo político-sindical, además de la oposición al SNTE y a las políticas neoliberales del Estado mexicano, impulsa en su seno la búsqueda de opciones pedagógicas para realizar nuestra labor profesional a través de un proyecto denominado Educación Alternativa, y últimamente ya en proceso de sistematización: Plan Estatal para la Transformación Educativa de Oaxaca (PTEO); este activismo le da la capacidad para dar cabida a aquellas propuestas de carácter pedagógico que los docentes de cualquier nivel educativo impulsen, siempre que planteen opciones distintas a la homogenización y hegemonización cultural.

El activismo político de la Sección XXII tiene la ventaja de favorecer procesos donde se ponen en marcha formas de hacer educación que incluyan a las comunidades en las intenciones, procesos y horizontes educativos de diversos perfiles; es en este contexto donde la ENRV, con toda libertad ha permitido a los colectivos pedagógicos y academias, construir y desarrollar sus propuestas.

Las diversas experiencias que se han tenido en la ENRV nos muestran que si los docentes somos capaces de diseñar procesos problematizadores, situaciones de aprendizaje u otros dispositivos que coadyuven a la formación docente, las estudiantes irán mejor pertrechadas con herramientas conceptuales, metodológicas y dispositivos pedagógico-didácticos que serán útiles en su desempeño profesional.

Como docentes de la ENRV —quizá también en las otras normales del estado— y descendientes de los pueblos originarios, la mayoría somos —unos

más que otros— sujetos configurados con prácticas comunaliarias; aunque no todos estamos inmersos en las comunidades, entendemos su proceder organizativo, así como su referente discursivo; es decir, *su locus de enunciación y topos experiencial*; de tal manera que las propuestas de formación en donde estén presentes los elementos de la comunalidad son pensados, reflexionados y puestos en marcha con la participación de las estudiantes.

Nuestra preocupación como formadores de docentes se debe a que nos hemos percatado que como consecuencia de la colonización del pensamiento y del saber, tanto estudiantes como docentes, estamos distanciándonos de las necesidades educativas de los distintos contextos, incluso, nos convertimos en los nuevos colonizadores de las comunidades y pueblos donde nuestras estudiantes ejercen como profesionales de la educación.

El *performance* que observamos en una gran cantidad de estudiantes durante su estancia en la institución es impresionante, es entonces cuando emergen dudas y cuestionamientos sobre la incidencia de los distintos actores en el interior de la institución; hay diversos factores que inciden en su formación como futuras profesionales de la educación con ciertos referentes que les generan un proceso de desidentificación con su contexto de ascendencia y la apropiación de patrones de consumo y formas de ser ajenas a su espacio vital de origen; aunado a ello, a su egreso de la ENRV, es difícil que tengan la intención de retornar a ejercer en sus comunidades.

Son estas condiciones las que nos remiten a concebir procesos educativos que les ayuden a re-pensar-se, re-conocer-se, re-valorar-se como sujetas con una herencia cultural subalternizada y que, por tanto, se requiere un proceso de resurgimiento como comunidades (Walsh, 2003: 4) a partir de hacer insurgir (Dube, 1999: 60-61) los saberes sujetos; y para lograr ese propósito, se han instrumentado algunos ejercicios formativos como “Volver a tu tierra”.

Volver a tu tierra, reandar sobre sus huellas

...había detectado en los años que llevo en la escuela, que se genera una crisis de identidad, que desquebraja, va cercenando por la influencia de otras culturas.

Luis Rey Matadamas

Los últimos años de formación docente de la ENRV se han caracterizado por una constante pérdida del rigor académico; las prácticas de formación se cumplen como un proceso administrativo para lograr la acreditación, desde mi mirada no generan el interés y preocupación por los aprendizajes que se puedan propiciar; en los diálogos cotidianos los docentes mostramos desencanto por lo insulso que nos resulta el abordaje de los contenidos de los espacios curriculares, y en su generalidad, las prácticas de formación docente inicial y cómo están planteadas desde la lógica de los diseñadores de los Planes y Programas de estudio de la LEP, resultan poco significativas.

A pesar de nuestras observaciones, pocas opciones de reorientación del proceso de la formación docente se han intentado, para —en cierta manera—, reencauzar esta situación; se está en la insatisfacción, pero también en el marasmo o en un *impasse* que no encuentra horizontes, sólo transcurrir el tiempo ejecutando *per se* del plan de estudios; nuestra experiencia nos enseña que no se necesita un cambio de plan de estudios, sino nuevas nociones que pueden emerger desde lo ya transitado, o en un planteamiento formativo que parta de otra perspectiva.

Es en este contexto de crítica hacia nuestra propia tarea como en el semestre agosto de 2012-enero de 2013, al maestro Luis Rey Matadamas Ramírez, le es asignado el espacio curricular Observación y Práctica Docente III, correspondiente al V semestre de la LEP; como docente de la institución, ha sido y es crítico del proceso performativo que las estudiantes viven durante su estancia en la ENRV; al respecto afirma:

...había detectado en los años que llevo en la escuela que se genera una crisis de identidad (...) se resquebraja o que se va cercenando por la influencia

de otras culturas o de un proceso de culturización distinto al de su origen, se determina la crisis como una situación de vulnerabilidad que las lleva a adoptar formas culturales distintas a las de su origen en el afán de obtener aceptación social (...), cuando ocurre eso, supongo, que hay una identidad vulnerada... (Entrevista, 13/03/13).

Naturalmente que lo planteado por el maestro es algo que la mayoría percibimos, el problema no es si se ha observado el fenómeno sino la actitud ante el hecho, entonces, se impone la necesidad de cómo incidir para que las estudiantes puedan mirar este proceso o percatarse del mismo.

El problema no sólo es en cuanto a la transformación de las estudiantes en su perfil identitario, el cuestionamiento es: ¿cómo una futura docente que en su proceso formativo sufre una metamorfosis tan marcada, puede generar un sentido de pertenencia en sus estudiantes?, ¿qué estrategias de formación docente es necesario propiciar para que las futuras docentes se asuman como sujetas con identidad cultural y profesional sin caer en esencialismos?, ¿cómo favorecer procesos de reapropiación identitaria por parte de las futuras docentes?, ¿cómo generar en ellas una actitud de respeto a las distintas expresiones culturales de los contextos donde ejerzan como profesionales si no empiezan por su propio contexto? Estas y otras interrogantes surgen al reconocer a los y las docentes, no sólo como propiciadores de procesos de aprendizaje, sino como portadores de cultura, histórica y políticamente situada en espacio-tiempo; de tal manera que, si desde su formación no hay un proceso de reconocimiento, revaloración y resignificación de sus prácticas culturales como sujeto social, se está en una situación de vulnerabilidad ante el avasallamiento de los *mass media* y su perspectiva de sociedad y cultura.

En la intención de propiciar situaciones donde la estudiante tuviera la oportunidad de pensarse como sujeto cultural, otro elemento importante es la apropiación de su propia imagen como futura profesional de la educación; es decir, el hecho de presentarse ante un grupo escolar ya le da un sentido a su formación; sin embargo, cuando se realiza en espacios donde no existe una historia personal, un espacio que vincule al sujeto educativo con los otros y con su propia historia en contexto —por la experiencia personal—, el compro-

miso con su formación no es muy intenso ni vinculante con los sujetos con los que participa, es decir, con los y las estudiantes y los padres de familia.

A partir de estos antecedentes, el ejercicio de “Volver a tu tierra” se torna en una oportunidad desafiante; tener la oportunidad de *reandar sobre sus huellas*, como sujetos individuales, resulta una propuesta novedosa y potencialmente formadora desde la perspectiva de fortalecer el sentido de pertenencia identitaria y generar una actitud de responsabilidad y afecto por su profesión, en y para un espacio-tiempo específico e histórico.

Como detonante de otros procesos, el mismo hecho de nombrarlo, genera ya una serie de necesidades, actitudes, preocupaciones, dudas y más, así lo miran las estudiantes; para Lourdes Cruz:

...cuando salió esta propuesta de ir a practicar a nuestras comunidades (...) lo primero que pensé es que tenía un gran compromiso (...) mayor que en otros momentos (...) Porque regresaba de ahí de donde yo salí, de donde me vieron nacer, de donde me vieron crecer... (Entrevista, 14/03/13).

Para Lisbeth Cumplido, también es un reto:

...en el momento que te dicen (...) se les va a dar la oportunidad de regresar a la escuela donde estudiaste, donde viviste los gratos momentos de tu infancia, (...) vas a ir como practicante, como maestra, dices: hasta hace unos años yo estaba ahí como alumna y ahora voy a regresar, ¿cómo una practicante-maestra? Con niños que en gran mayoría son familiares. En el momento de estar en el salón, en la escuela, ¿cuál va a ser el trato entre ellos y yo?, ¿cuál va a ser el respeto (...)? O (...) la gente del pueblo, ¿qué va a decir? (Entrevista, 16/03/13).

Por su parte, el maestro Matadamas considera:

...primero es un choque, porque se remiten a un espacio donde ellas han actuado (...) interaccionado (...), porque finalmente asumen funciones, roles

asignados en la comunidad (...) eso las lleva a interactuar con otros sujetos que asumen esos roles o distintos en el marco del espacio social, familiar, comunitario, escolar, grupos de amigos, religioso, etcétera. Entonces, eso les permite hacer un cotejo de la oferta social en su aspiración y sus propios procesos que le han dado estructura (Entrevista, 13/03/13).

“Volver a tu tierra” entonces, se convierte en un detonante, en un incentivo tanto para las estudiantes como para los propios docentes; para el profesor Aristeo Pablo:

Por mi parte, empecé a pensar en qué podían lograr yendo a su tierra, cuando acordamos (...) qué pueden llevar como conocimientos, pensé que iba a haber más compromiso (...) empezamos a trabajar varios aspectos en Educación Artística; pensamos recuperar la danza, la música, sobre los monumentos históricos..., ese fue mi enfoque (...), preparamos esa parte fundamentados en algunas lecturas (Entrevista, 19/03/13).

Así, tanto para docentes como para estudiantes, este detonante se torna en un desafío, como el profesor Aristeo lo plantea; en cuanto a las estudiantes, en la idea del retorno a su espacio vital como futuras docentes, ya no se es sólo la persona común que transita por la comunidad, con sus trayectos y diálogos cotidianos, las coloca en un escenario diferente, porque se está en otras condiciones, inclusive de retos ante su historia personal y familiar; en ese tenor, Fátima dice:

Por mi parte, era estar ahí en una condición de mostrar que, a pesar de mi situación económica y de mujer, se puede tener una carrera, que no por ser mujer no puedes salir y elegir lo que quieres ser; eso, porque en mi comunidad existe muy fuerte el machismo... (Entrevista, 09/03/13).

Entonces, puede afirmarse que “Volver a tu tierra”, no es cumplir con un componente más del currículum, realizando las prácticas de formación do-

cente inicial como un ejercicio de acercamiento a su futuro campo laboral; es un detonante que lleva a pensar al docente formador de docentes, sobre las herramientas metodológicas y dispositivos pedagógico-didácticos que es necesario generar con las estudiantes para que los puedan utilizar en el momento de enfrentarse a la realidad.

Por parte de las estudiantes, los retos son diversos, desde el mirarse a sí mismas como proceso y producto de su propia imagen e identidad como sujeto individual, así como la configuración de su imagen como profesional de la educación, desde los referentes empíricos de su entorno, aunado a lo que se ha apropiado en la Escuela Normal; aún más, implica situarse en la mirada de su comunidad como persona pública, donde el contexto le recuerda su historia y los procesos en donde ha sido actoras y testigas, o un hilo de ese entramado social; así lo mira Lourdes Cruz:

...me reconocí en esos niños, aunque en tiempos diferentes, el contexto (...) los momentos en que yo viví de niña (...), me identifique mucho con los niños, miré cómo llegaban con sus caritas sucias, (...) tenía niños que caminaban media hora para llegar a la comunidad... (Entrevista, 14/03/13).

No es solamente formar en el reconocimiento de su identidad cultural, sentido de pertenencia identitaria y fortalecer su vocación profesional; el ejercicio también es formativo en cuanto a materias y contenidos no siempre fáciles de abordar en la escuela primaria, como es la Historia; la futura docente se reencuentra con su propia historia y por tanto, en la necesidad de aprender de ella, repensarla, de tal manera que lo que encuentre e investigue le sea significativo para ellas como futuras docentes y para su ejercicio profesional, también es formativo, en ese sentido, el maestro Moisés Cruz, responsable de Historia y su enseñanza, plantea:

...se les explicó que era necesario trabajar a través del pueblo y entender primeramente de que para comprender la historia es necesario comprender

primeramente la historia de su pueblo, de su comunidad y en tiempos cortos, primeramente tenían una problemática: comprender la historia que es su historia también, y hacerla agradable (Entrevista, 13/03/13).

De la misma manera, en Ciencias Naturales era pensar en lo que su espacio matrio produce, genera, procesa en cuanto a alimentos, artesanías y otros, que se convierten en un pretexto ideal para el aprendizaje situado; de la misma manera se mira en otras materias o asignaturas que se abordan en la escuela primaria.

Entonces, “Volver a tu tierra”, es reto y oportunidad, historia y proceso, recuerdo y horizonte; la imagen en proyección, es el perfil especular de sus esperanzas y expectativas en construcción que generan compromiso; al respecto dice Lisbeth Cumplido:

...es una preocupación, porque la imagen que tú les des, sea la más agradable, (...) es una responsabilidad y es un compromiso no sólo contigo, si no con ellos, con tu pueblo, con tu gente... ser maestro... no es cualquier cosa, y que es algo que te la tienes que crear, implica muchas cosas, que no las crees, o no las veas, hasta que lo vives (Entrevista, 6/03/13).

Lo expresado por la estudiante es una experiencia que es necesario considerar en la intención de potenciar este dispositivo pedagógico para la formación docente en la ENRV. Para los docentes formadores, representa un compromiso con la sociedad que se vuelve demandante de docentes vinculados con su entorno; el camino parece tener horizontes; con este ejercicio, la esperanza halla un sitio donde asirse, el futuro es una construcción desde el pensamiento disruptivo, donde los actores del proceso confluyen en interés y expectativas.

Repensarse como sujeto cultural y agente educativo desde el reconocimiento de su identidad

La tarea educativa como ejercicio profesional es compleja por su posibilidad de incidencia en la configuración de sujetos, de ahí la insistencia del Estado mexicano de direccionarla; el problema no es si el Estado plantea un sentido

hacia dónde orientarla, más bien es el sentido homogenizante y de hegemonización que le imprime, máxime en un contexto de diversidad cultural como la entidad oaxaqueña.

Es ahí donde el futuro docente necesita colocarse en este escenario, él mismo como “producto producente” de una perspectiva cultural, o más bien, como portador de una cultura, cuál va a ser su rol ante un contexto diferente al de su procedencia; entonces, hay la necesidad de problematizar su posición como individuo y como profesional, por tanto, agente educativo y *sujeto pedagógico*.

Es en ese contexto donde el proceso “Volver a tu tierra”, es una oportunidad para las estudiantes de “retrotraer” su experiencia de vida, su proceso configurativo como sujeto social, a partir de re-conocer los conocimientos aprendidos, los lenguajes y los códigos que le permitieron pensarse en ese contexto, y a su vez, construir una imagen de mundo.

Re-valorar los procesos, relaciones e interacciones en su contexto de origen; las imágenes, ideas, intereses e intenciones de los sujetos que le permitieron pensar y pensarse como sujeto individual y social; esas prácticas simbólicas que le dieron elementos para construir el sentido de su *ser/estar* en ese mundo concreto e histórico, que en cierta manera le dan un sentido de pertenencia identitaria.

Re-conocerse y re-pensarse en su contexto, es una oportunidad de re-valoración de sus haberes como sujeto social e individual; sin embargo, no es suficiente si no existe la posibilidad de re-significar los aportes de su espacio vital de procedencia; así lo expresa Lisbeth Cumplido:

...hay una serie de conocimientos, que tal vez cuando estabas ahí nunca los valoraste (...) les diste la importancia, la mayoría de los pueblos de Oaxaca, son así (...) en mi tierra, veía a mi mamá, mi abuelo, mis hermanos hacer sombreros de palma, dicen pues, ¿dónde lo hicieron?, en mi tierra y, ¿quién lo hizo?, mi mamá, y te dicen: órale, es algo que nunca valoras estando ahí, y estando afuera aprendes a valorar eso (Entrevista, 18/03/13).

Esto exige una inmersión en su contexto de vida primigenio, matrio, puesto que fue ahí donde inició su proceso de socialización y humanización, el

espacio que originalmente le nutrió de referentes que le permiten tener cierta perspectiva y le aportaron elementos para interpretar el mundo; es decir, se requiere de un proceso intracultural.

En ese ejercicio de reflexividad sobre su experiencia como sujeto/a, producto de un modo contextual de *ser* y *estar* en el mundo, ahora se transfigura en un profesional que ejerce una tarea que le da la posibilidad de configurar una o diversas perspectivas para mirar las distintas realidades y escalas de la realidad; entonces, es “producto y producente” de realidades; ahí está el punto nodal del planteamiento “Volver a tu tierra”, no se puede ser agente cultural si no existe el reconocimiento personal que se es sujeto portador de cultura, de conocimientos generados en su contexto; dice Lourdes:

Es que hay un conocimiento práctico de las cosas, de todo lo que hago (...) se olvida de esa parte, la necesidad siempre es la que hace crear, ahí conocí una nueva comida, creo, es como una mermelada de jamaica que nunca la había visto en ninguna parte, un día voy de visita a la casa de una señora y empiezo a probarla, me quedé muy asombrada que para mí es un nuevo conocimiento, un nuevo elemento, un producto que salió de la misma comunidad (Entrevista, 14/03/13).

Así entonces, no se pueden favorecer procesos de re-conocimiento, re-significación y de re-vitalización cultural si no ha habido un proceso intracultural propio; a partir de reconocerse en su identidad, en sus haberes conceptuales, procesuales, actitudinales como sujetos culturales, habrá condiciones para construir la noción e imagen del otro.

Un aspecto importante de esta experiencia es reconocer los dispositivos sociales del contexto de la práctica, sus procesos organizativos, para que las comunidades transiten de sujetos a educar a sujetos partícipes de la construcción del imaginario, del proceso educativo; entonces, el rol que asume la comunidad es ser parte decisoria del proceso, en donde la asamblea es un dispositivo para crear las condiciones de posibilidad para el trabajo y vinculación escuela-comunidad; dice Estefanía:

Al llegar a la escuela primaria, le planteé al director la forma de trabajo, le propuse que teníamos que hacer una Asamblea de Padres de Familia para plantearles la forma de trabajo, que teníamos la necesidad de contar con el apoyo de los padres para desarrollar el proyecto que realizaríamos con los niños; ya en la asamblea, ellos estuvieron de acuerdo y pues, cuando presentamos los resultados, estaban muy contentos (Entrevista, 19/03/13).

La asamblea como dispositivo, permite poner en sintonía a los docentes y padres de familia, trabajar en conjunto para la construcción de horizontes y expectativas que les permita un trabajo que haga partícipes a los actores del proceso.

En la organización interna, la Academia semestral de docentes y estudiantes en asamblea se convierte en un espacio potenciador de la formación docente; esta es la mirada del maestro Matadamas:

...la asamblea es un dispositivo de acuerdo, un dispositivo que puede ir más allá del currículum (...), es un dispositivo social que permite, primero: mirar al otro como un ser capaz de aportar en los procesos educativos; segundo: mirarlos como seres heterogéneos y plurales en las intenciones (Entrevista, 13/03/13).

El *otro* existe en la medida que hay una imagen de sí y para sí, esto como docente es básico, aún más cuando se reconoce como agente cultural; y si se dimensiona esta tarea en el contexto oaxaqueño, resulta indispensable como parte de la formación de docentes para así tener la posibilidad de favorecer procesos de fortalecimiento identitario individual y social.

Sin embargo, un planteamiento como “Volver a tu tierra” implica una serie de situaciones que es necesario revisar; por un lado, como docentes: ¿qué referentes teórico-conceptuales se tienen para orientar el proceso?, ¿qué herramientas y procesos metodológicos se tienen para aportar y apoyar a las estudiantes en el proceso de inmersión e investigación sobre su espacio vital?, ¿existe disposición para acompañar esta intención formativa? Como institución: ¿existe una tendencia formativa que vaya en el sentido de formar agentes educativos desde una perspectiva entrecultural?, ¿hay una posición institucional que dé

coherencia formativa para un contexto multicultural y por tanto entrecultural?, ¿existe la disposición para dotar a los docentes de recursos económicos que una práctica formativa de esta envergadura requiere? En referencia a las estudiantes: ¿hay un compromiso individual sobre su proceso formativo?, ¿se dimensiona la propuesta “Volver a tu tierra” como un detonante para afianzar su proceso formativo como profesionales de la educación y, por tanto, agentes educativos, y aún más: sujetos pedagógicos? En referencia a la estructura educativa del estado de Oaxaca: ¿hay apertura para favorecer estos procesos formativos para los profesionales de la educación del estado?

Lo anterior nos lleva a generar más necesidades en el interior de la ENRV y una revisión de nuestros haberes como docentes, así como dimensionar el compromiso con la formación docente en un contexto de diversidad cultural como lo es el estado de Oaxaca, esto, a su vez, nos lleva a ponderar el potencial incidencial de la formación de docentes como tarea de las Escuelas Normales, y del compromiso que es necesario echarse a cuestras si se pretende formar docentes con consciencia histórica, sujetos de su tiempo y de su historia, actores y autores de los discursos y las tramas del hacer educativo en Oaxaca.

Proceso intracultural e identidad en la construcción de horizontes propios

Un maestro que oprime a un pueblo con alma extranjera no puede crear en el pueblo libertad ni identidad.

Justo Cusicanqui

En su generalidad, las comunidades y pueblos originarios de Abya Yala, entre ellos algunos de los que nos ubicamos en el estado de Oaxaca, no nos hemos planteado un horizonte de futuro propio, por esta razón, no se han hecho proyectos que contemplen nuestras necesidades básicas como pueblos, es decir, buscar el despliegue de nuestras potencias como comunidades y pueblos que abarquen los tres aspectos de la cultura: lo simbólico, lo político-social y lo material; procesos que nos afirmen como sujetos capaces de generar nuestra propia posibilidad de futuro a partir de nuestra historia, habilidades, inteligencias, aptitudes, actitudes y limitaciones.

Se nos ha visto como menores de edad a quienes hay que ayudar para que podamos superar nuestras carencias, para hacer posible un país que tuviera un “desarrollo” y un “progreso” en sintonía y un ritmo uniforme; por ello, fue necesario homogenizarnos a todos los que habitamos este territorio llamado México.

Sin embargo, ese desarrollo se planteó desde cómo se debe *ser* a partir de dejar de ser lo que somos, qué es lo que se debe entender como *conocimiento*, y por consecuencia, lo que se debe *saber* y cómo ejercer el *poder* desde una perspectiva de dominación; todo esto, pensado desde la experiencia de los colonizadores; con ello, se desconoció nuestra cultura, nuestros conocimientos, nuestra historia; por eso se nos impuso una lengua nacional, una forma de vivir ajena; uno de los instrumentos utilizados para lograrlo fue la educación, con su agencia: la escuela, y como dispositivo: el currículum.

La tarea que las instituciones educativas han estado cumpliendo ha sido con una intención colonizadora, que niega al otro y a los otros en su *diferencialidad*, de esta manera, se han fortalecido los procesos de *subalternización*. Estos procesos de subjetivación se han introyectado y subjetivado en el sujeto colonizado, por eso hemos dejado de pensar, hacer y vivir como nuestros abuelos y como los abuelos de éstos lo hicieron.

El proceso de borramiento cultural en las comunidades descendientes de los pueblos originarios de Abya Yala se ha venido acentuando en las últimas décadas; en México, se inició desde la época de la Colonia y se fortaleció en los gobiernos emanados de la Revolución Mexicana, en la perspectiva de considerar que a una nación le corresponde una cultura, una lengua y una concepción de vida y de mundo homogéneas; se dio así inicio a la aplicación de una serie de políticas que fueron desplazando las lenguas originarias, religiosidad, medicina tradicional, prácticas de sanación, de organización social, entre otras; y que continúa irrefrenable en la era de la *Aldea Global*.

La institucionalización de los procesos de subalternización fue generando las condiciones para considerar normal el desplazamiento lingüístico, religioso, formas de conocimiento y demás. Se ha normalizado la imposición y sobreposición de una cultura sobre otra; hablar el español o “la castilla” en nuestros pueblos, aunque somos *ñ bakuu* (cuicatecos), *ñuu savii* (mixtecos),

huaves (*ikots*), *ñhañúu* (otomíes), etc., es lo normal o lo que debe ser; por consiguiente, todas las formas de vida heredadas de nuestros abuelos más abuelos, se fueron dejando de practicar por la imposición cultural.

Estas políticas fueron generando una actitud de desindianización (Bonfil, 2001: 79-81) de los descendientes de nuestros pueblos originarios; aprendimos así a negarnos a nosotros mismos, a nuestro origen cultural milenario, y como consecuencia, las prácticas que se desprenden de ello; por ejemplo: en lo social y político, prácticas como la junta comunal y el sistema de cargos para la elección de nuestras autoridades. Se ha permitido la penetración de los partidos políticos en nuestros pueblos y comunidades, generando división y ruptura del tejido social en la lucha por el poder, violentando la práctica de elección por usos y costumbres, entre otras.

Para los venidos de Europa, a diferencia de su filosofía, nosotros tenemos cosmovisión; ellos tienen conocimientos, nosotros saberes; ellos tienen arte, nosotros artesanías; ellos tienen religión, nosotros idolatría; y así al infinito; lo anterior significó nuestra subalternización. Desde la Colonia hay una racialización y/o culturización de la asimetría socioeconómica y “cultural”; esto contribuye aún más a un proceso de naturalización de la dominación, y por lo tanto, la exclusión y la discriminación que afianzan el proceso de desindianización.

A su llegada, los conquistadores impusieron su perspectiva de mundo, con sus dispositivos sociales generaron procesos de subjetivación que propiciaron a nivel personal y comunitario, tanto intrapsicológico como interpsicológico, las condiciones y la necesidad de un proceso de desplazamiento identitario por ascendencia, lo cual impone la necesidad de un cruce de fronteras culturales en la descendencia; afortunadamente en muchos casos, este proceso se transmuta a un acoplamiento de prácticas que dejan intactas concepciones de vida enmascaradas en los nuevos símbolos venidos de otras geografías.

Así también, la matriz civilizatoria de Abya Yala sufre una transmutación: el interés por la acumulación, el lucro, el individualismo y la posesión objetual a ultranza, tienden a imponerse; las comunidades y pueblos y sus prácticas de compartencia, sociocentrismo y vinculación con el espacio vital como Madre

Tierra, se enfrentan en este terreno ante el arrinconamiento al sujeto y sociedad comunal que puede sucumbir por etnofagia (Díaz-Polanco, 2005: 3) o etnocidio; sin embargo, como mecanismo de defensa emerge una resistencia tenaz de revitalización y resignificación que necesita canalizarse a partir de un proceso intracultural como condición para identificar sus núcleos identitarios.

El asedio a nuestra cultura convoca a la necesidad de pensarnos, de revisar nuestra historia, nuestro devenir; entonces, es capital re-conocer-nos, re-significar-nos y re-vitalizar-nos; re-pensar y re-valorar nuestros conocimientos sobre los distintos ámbitos de la cultura, de las situaciones cotidianas de la vida; sobre nuestro calendario productivo, festivo, medicina tradicional, los procesos productivos y su concepción integral, nuestras formas de organizarnos, nuestras perspectivas cosmocéntrica, vitalopotenciadora y biofílica —no homocéntrica—, y más.

Se requiere por tanto una actitud que ayude a replantear un horizonte de expectativa que enfile la ruta de la sociedad actual en los niveles macro y micro-social; no pueden avizorarse cambios radicales de la sociedad si no se inicia desde los núcleos sociales más elementales, es de vital importancia partir o generar el imaginario radical de las distintas sociedades, pero considerando la necesidad de cuestionar las prácticas sociales que afianzan la dinámica social actual a partir del uso crítico de la teoría y análisis crítico de nuestras prácticas culturales.

Para las sociedades que superan sus necesidades colectivas mediante los dispositivos históricos de organización comunalitaria, se requiere una revisión crítica que ponga en cuestión la tergiversación de éstas; lo anterior coadyuvará para encaminarse y plantear un futuro posible acorde a sus condiciones político-organizativas recreadas desde la memoria, la experiencia y los recursos de su entorno social y natural; esto evitará su dilución por la incidencia gubernamental, cuya intención es destruir la base político-social donde se sustenta el sentido de comunidad.

No se trata de regresar a los tiempos pasados, sino hacer memoria de lo que nuestros padres y abuelos más abuelos entendían acerca del mundo y se organizaban como comunidades y pueblos, para poder mantener su unidad de sentido. Esta es una condición indispensable ante la matriz civilizatoria que se

ha impuesto en nuestro país y en el mundo, causando una crisis social, ecológica y valoral (Castoriadis, 1993: 2), dislocando la regularidad de la vida social y climática en nuestra Madre Tierra, producto de la perspectiva de “*desarrollo y progreso*”, impuesta por los grupos hegemónicos y poderes fácticos que sólo ha servido para la polarización social, generando más riqueza y poder para unos cuantos (Stiglitz, 2012: 437) y depauperando a la mayoría de la población.

Dadas las condiciones sociales, económicas y de desequilibrio ecológico imperantes a nivel global con su impacto en lo local, este es un momento histórico que representa una oportunidad para la incursión en el imaginario radical de las distintas sociedades que miran hacia un futuro desde un horizonte distinto y en el ejercicio de su autonomía (Castoriadis, 1993: 16).

Para el caso del pueblo *in bakuu*, existe la necesidad de transitar de la crítica superficial y cotidiana que cuestiona el debilitamiento de las prácticas sociales comunalarías, hacia un proceso de análisis, crítica y reflexión de los diferentes factores incidentes que han permitido llegar a estas condiciones; esto favorecerá el trayecto hacia el re-conocimiento, re-valoración, re-significación y re-vitalización cultural como pueblo, con la intención de coadyuvar en la reconstitución identitaria sin perder de vista el horizonte de expectativa, desde lo que Koselleck plantea como “futuro pasado”.

Esta intención de revisar lo propio, lo construido como noción de mundo con nuestras herramientas filosófico-epistémicas, las prácticas de vida societaria con sus dispositivos comunalaríos, y por tanto, como procesos de configuración de la realidad y perspectiva, desde nuestro particular imaginario (Castoriadis, 1993: 1), y que nos da sentido de pertenencia identitaria producto de un proceso histórico-político de larga trayectoria, nos lleva a realizar el ejercicio de mirarnos en las dimensiones que como cultura hemos configurado históricamente; convalidado por la costumbre que ha instituido esta práctica de vida social conocida como *comunalidad*, que en su especificidad nos diferencia de los pueblos conformados en otras geografías.

Debe decirse al respecto, que toda cultura es producto de un proceso histórico social que se construye a partir de ciertas condiciones espacio-temporales,

como configuración en sus dimensiones como cultura ya enunciadas; en donde participan cuerpos sociales articulados en tanto comunidades, sean conscientes o no de su capacidad de incidencia en la posibilidad de concebir núcleos identitarios que generan sentido de pertenencia, al participar de diversas prácticas sociales que se instituyen y las identifican como sociedades y culturas diferenciadas.

Sin embargo, cualquier sociedad, comunidad o pueblo, no es una operación sumatoria de individuos, sino que es producto de la participación del sujeto individual, pero no hay sujeto individual sin sociedad; todo el cuerpo social participa en la configuración de mundo que comparte; ninguna configuración de mundo emerge sólo de la individualidad sin consenso, ni hay consenso que surja sin la propuesta desde la individualidad; por lo tanto, la individualidad es indispensable en toda sociedad, como todo individuo necesita de la convalidación de la sociedad en la que se pliega su *ser/estar* individual.

Si la sociedad otorga sentido de pertenencia, también requiere de individuos que construyan colectivamente la sociedad con unidad de sentido; este proceso es el que humaniza; el sentido de colectividad se articula en torno a una idea de pueblo, nación, históricamente situado (Wallerstein, 2000: 146); con sus particulares instituciones, prácticas sociales, éticas y políticas.

Así entonces, la identidad individual y colectiva son procesos interdependientes y dialécticamente incidentes. En la medida en que un sujeto socializa, va individualizando sus perspectivas de manera interna en un diálogo consigo mismo; sin embargo, esa diferencialidad no es perceptible o posible de conocer si no se externa, se socializa, se dialoga con otros; es decir: la individuación-socialización son procesos mutuamente incidentes que permiten a los sujetos ser históricos y así poder historizar su tiempo, su ser, su transitar por el mundo haciendo historia y siendo parte de esa historia.

En la construcción de la identidad individual y colectiva (*I* o *C*), es vital entonces la presencia de un áter, de *otro uno*, de *unos otros*; porque es ante la presencia de ese *otro uno* que se afirma la individualidad, la particularidad de la unidad de un *ser otro* u *otro uno*; en la emergencia del *otro uno* con su historia auestas, es donde es posible la interacción histórica. Desde la individualidad

hay un proceso que ayuda a construir imágenes, conceptos y concepciones, en estos imaginarios, la identidad resulta del proceso intrapsicológico como consecuencia de una relación interpsicológica.

Desde un planteamiento psicológico, dentro de la configuración del sujeto existen procesos, medios, dispositivos y artefactos que favorecen el proceso de subjetivación en la configuración de perspectivas de mundo, uno de ellos es la lengua y los lenguajes; la lengua como artefacto pero también como archivo de la memoria, incide en este proceso; sin embargo, éste es posible en la medida que el individuo sea capaz de relacionarse con los otros, en una relación interpsicológica (Vygotsky, 1956: 3-5), es decir, en un espacio de tiempo y lugar donde circulen formas de entender el mundo distintas, las que puestas en juego, permiten generar condiciones para que el sujeto las incorpore como parte de sí; esto es, que el discurso y perspectiva de mundo puesta en común se haga cuerpo en el sujeto, lo asuma, lo comprometa, lo vincule con ese cuerpo social que hace posible dicho planteamiento.

La construcción de la identidad individual como un diálogo interno y proceso de subjetivación, es un trayecto que siguen la mayor parte de los humanos para poder asumir cierta posición ante el mundo; implica dudas, miedos, interrogantes, expectativas, que a su vez van generando un sentimiento de empatía, acuerdo, concordancia y más, con posiciones, perspectivas y miradas diferentes; esto lo hace confluir en un discurso asumido de manera colectiva, pero que antes de asumirlo como propio por el sujeto, sigue un proceso intrapsicológico; todo ello para que discurso y práctica puedan ser congruentes y confluir en actos (Vygotsky, 1956: 4).

De manera análoga a los procesos intrapsicológico e interpsicológico, en la formación de una identidad colectiva como comunidad o como pueblo, es necesario un proceso intracultural y entrecultural próximo a lo que se enuncia como intercultural (Quintar, 2007: 218-219); la identidad de un colectivo es una construcción resultante del tránsito y trayecto hacia la configuración de una imagen de sí, ante sí y ante los otros, identidad no ontologizada sino como construcción en contextos, circunstancias y emergencias.

A nivel colectivo, las sociedades también realizan procesos semejantes; el hecho de que una comunidad interactúe con otra en diversos planos y escalas

de la realidad, propicia una relación entrecultural, que es dialécticamente incidente con un proceso intracultural, sin el cual es difícil generar sentido de pertenencia, más que como enunciación.

Se impone entonces un proceso que implique *re-conocer, re-significar y re-valorar* nuestra cultura, de tal manera que ayude a *re-vitalizarnos* (Quintar, 2007: 223-224) en una reflexión nosotrocéntrica, sin caer en una postura univocista (Beuchot, 2008: 6) y esencialista, sino abierta a la posibilidad de incorporar referentes que aporta la *nosotredad*, como lo son nuestros hermanos de Abya Yala, y los *otros más otros* que a pesar de negarnos, nos aportan su filosofía, conocimientos, técnicas, dispositivos, instrumentos que coadyuvan en nuestra reconfiguración que nos permite seguir siendo nosotros.

En esa intención, con el propósito de construir un futuro posible como comunidades y pueblo *ĩn bakuu*, se ha iniciado un proceso que está encaminado hacia un horizonte de expectativa, que está en fase de despegue y que tiene diseñada la siguiente ruta:

Iniciar con la realización de talleres, cuya intención es recopilar la información acerca de los conocimientos y prácticas culturales del pueblo *ĩn bakuu*, organizarla de acuerdo a los ejes: cultura simbólica, material y político-social; la propuesta de trabajo completa contempla tres etapas o momentos: 1ª fase: *Tum ndataall*-Elegiendo las mejores semillas; 2ª fase: *Naa deabeall nachkunull u kuchill*-Elegir, limpiar y preparar el terreno de cultivo; y 3ª fase: *Kunuull ndata chii n'uu náall, manii ndaakaall chii kubchetiinull*-Sembrando las semillas selectas para asegurar el futuro (Taller con adultos mayores de ÑÑgúu, 04/06/11).

Este proceso intracultural pretende ser la plataforma de lanzamiento de un trabajo nosotrocéntrico de largo aliento, donde participan algunas comunidades del pueblo *ĩn bakuu* para construir un planteamiento de horizonte de expectativa consensuado que nos permita seguir existiendo como comunidades, sociedad y pueblo originario contemporáneo con identidad, trazando nuestro futuro desde nuestras propias expectativas. Considerando que la identidad es un imaginario colectivo configurado como construcción de una

autoidentificación, autoafirmación o forma de autonombrarse, identidad que se plantea ante la emergencia, surgimiento, presencia o avasallaje de una áter —de hecho la alteridad participa en la construcción de la identidad sea individual o colectiva—, de un otro, la identidad es de hecho una autorreferencia que se reafirma cuando como sujeto colectivo se adscribe a cierto espacio social.

Sin embargo, la identidad se considera como un imaginario tejido por un colectivo, que es una imagen especular nosótrica, la afirmación de un nosotros que confirma la referencia a un colectivo que tiene espacio-lugar, trayectoria y unidad de sentido como comunidad o pueblo; este *nosotros* es indicador de pertenencia al colectivo social, es un sentirse parte, actores, autores de los discursos y las tramas del colectivo, pero que necesariamente es ante *unos otros*, así, tanto en lo individual como en lo colectivo, la otredad nos constituye, es decir, es una “exterioridad constitutiva” (Mouffe, 1999: 15-16) y potenciadora de la conformación de la identidad colectiva.

La identidad colectiva, que no necesariamente es uniforme y unívoca, cuyas prácticas hacen emerger la diferencia; las que pueden ser: *prácticas de organización político-social* en un espacio geográfico definido, cuyos dispositivos sociales permiten solucionar y superar la organización interna y la relación con espacios sociales externos; *prácticas simbólicas* como la lengua y lenguajes, música, danza, pintura y religiosidad; todo lo que nos nutre de imaginarios que otorgan lugar y ubicación del hombre ante el mundo, que en el proceso de subjetivación genera una perspectiva de mundo compartida como colectivo; también la *producción material*, que permite la obtención de los recursos necesarios para la subsistencia entra en este juego identitario, así como otros productos culturales cuya materialidad en muchos casos se convierte en marcadores identitarios como el vestido, artefactos para la producción, entre otros. Todo esto le da unidad de sentido a un colectivo y lo sitúa ante la otredad con rasgos de distinguibilidad (Stavenhagen, 2008: 40-41) con un territorio ocupado, prácticas a las que se adscriben —y a quienes la asumen—, les provee de referentes que confirman y afianzan su sentido de pertenencia.

D. Pedagogía de la comunalidad, una aproximación

La pedagogía de la comunalidad se deriva de las prácticas de vida comunalitarias de los pueblos originarios de Abya Yala, reconociéndolas como prácticas sociales que devienen de su ya larga trayectoria histórica de resistencia y su ejercicio político de reconfiguración como sociedades con su propia perspectiva civilizatoria, siempre situadas en un tiempo y espacio territorial. La comunalidad conlleva formas de *ser/estar* con la otredad y nosotredad, configurada en los avatares de la vida comunal y en la adversidad de los tiempos y relaciones históricas.

¿Por qué una pedagogía de la comunalidad?, ¿qué nos pueden aportar las prácticas de vida de los pueblos originarios de Abya Yala? En el ejercicio de pensarnos como sujetos sociales producto de procesos histórico-políticos disímboles y contrastantes como la matriz de pensamiento de nuestra Abya Yala y la indoeuropea, es necesario reconocer cuáles son los elementos presentes en las prácticas societarias y comunalitarias que nos han permitido resistir más de 520 años ante el avasallamiento y colonización venida de otras geografías; es de ahí donde se pueden obtener las enseñanzas y horizontes pedagógicos que subyacen en esta capacidad para resistir, persistir y construir sentidos de una perspectiva de ser y estar con la otredad y nosotredad aun con toda la adversidad.

Las prácticas comunalitarias como referente para una pedagogía de la comunalidad

La transformación educativa empieza por repensar la viabilidad de ciertas concepciones; desde la perspectiva eurocentrista, se considera que lo importante y trascendente es la utilización del raciocinio como herramienta para interpretar lo que sucede en el mundo. El raciocinio combinado con las distintas inteligencias y el desarrollo moral, serán suficientes para acceder a otra etapa de la vida humana; sin embargo, los hechos nos muestran que la razón y la potenciación de las inteligencias sólo nos han deshumanizado; ese raciocinio ahora considera que habremos de blindar los medios de transporte y hasta la vestimenta para no ser herido por algún proyectil o arma de fuego;

raciocinio que ha perfeccionado las formas de explotación humana y de los recursos naturales, incluso, niega la compartencia del mundo con quien difiere de su visión y cosmovisión.

Esta racionalidad centra la representación del mundo en conceptos, fórmulas, ecuaciones, teorías; indudablemente que esto ha ayudado a inventar instrumentos y herramientas para accionar en el mundo y producir las comodidades que disfrutamos, pero sus efectos también son devastadores, como la invención de las armas de destrucción masiva y la alteración del equilibrio biótico; cuando el concepto precede a los seres y entes otros —la biodiversidad y colorido de la naturaleza toda, la diversidad humana e inteligencias, etc.—, se pierde la oportunidad de valorar su aporte al mundo; la mirada occidental ordena, segrega, discrimina, razona, mide, define, clasifica, diferencia, teoriza y también se cierra al sentimiento; el concepto y la mirada se confabulan y nos limitan, nos atan para evitar sentir; así, la imagen que precede al concepto y la razón se impone, obnubila el sentimiento y el pensamiento; imagen y concepto potencian el raciocinio pero cercan al mundo con esquemas, fórmulas, diagramas y otros. Hoy, la crisis socioeconómica mundial y los fenómenos como el calentamiento global nos dicen qué tan acertada es esta forma de entender el mundo.

Entonces, emerge la necesidad de asumir *la comunalidad* como horizonte pedagógico, donde estén presentes los elementos: asamblea o junta comunal, organización comunal (sistema de cargos, poder comunal y estructura político organizativa), espacio vital (territorio comunal), trabajo comunal, festejo o guelaguetza; prácticas éticas como la reciprocidad o *manovuelta*, *compartencia*, consenso, complementariedad. Esta herencia como práctica de vida, en las distintas geografías de Abya Yala, hoy fortalece nuestro sentido de pertenencia identitaria y favorece la cohesión de nuestros pueblos.

Los elementos de la comunalidad, de manera crítica pueden transformarse en dispositivos pedagógico-didácticos que permitan orientar una educación acorde con las condiciones y prácticas sociales próximas a los sujetos de aprendizaje de las diversas comunidades y pueblos de Oaxaca.

Espacio vital-Madre Tierra-territorio. Lugar indispensable para poder existir, dado que todo ser vivo no puede vivir sin un espacio específico, por consiguiente, el humano, por antonomasia necesita dónde situarse. En nuestro caso, desde la mirada del antiguo Anáhuac, el territorio es la madre que provee, el vientre materno que es capaz de concebir y multiplicar la vida; no es un espacio con posibilidades de intercambio, trueque o negociación; por ello, se impone reconocerla como espacio que requiere ser venerado porque es fuente de vida.

Pedagógicamente, apropiarse del espacio y darle significatividad, puede convertirse en el detonante para generar las condiciones de un aprendizaje significativo, porque está situado; ha sido pensado y se piensa en su potencialidad tanto simbólica como material, por tanto, es fuente de experiencias y conocimientos construidos y en constante reconstrucción; de tal manera que todo conocimiento permita configurar y direccionar el proceso con un asidero, un punto de encuentro entre teoría y práctica.

Si todo espacio, mirado desde la comunalidad, es lugar para propiciar encuentros, tejer relaciones y generar imaginarios, además de ser contenedor de experiencias, y por tanto, un lugar donde se consumen, circulan, se crean y recrean las nociones de mundo, también es proveedor de sensaciones y percepciones que nutren nuestros sentidos y sentipensares; es por ello que los sujetos comunales tienen la necesidad de hacerlo suyo, apropiárselo, para poder hacer lugar, cultivar su concepción de mundo para resistir, persistir y existir con su propia propuesta civilizatoria.

Si la institución ocupa un espacio en el interior de la comunidad, es por ello una parte de la comunidad; entonces, es el lugar donde habrán de estar presentes de manera condensada todos los conocimientos, experiencias, vivencias, acontecimientos que circulan y se recrean en el espacio próximo; como primer espacio para hacer lugar, es el punto de partida para conocer el entorno e ir comprendiendo lo distante; es decir, es condición indispensable apropiarse espacial y simbólicamente del espacio próximo, la casa, el hogar-habitación, para poder aventurarse a explorar y conocer lo distante, la casa habitación grande; para sentipensarlo como parte suya, aunque lejana

física y simbólicamente, pero próxima por la relación que establece cuando la siente, la percibe y la piensa.

Analógicamente, el espacio de encuentro y territorio para tejer relaciones entre niñez-adolescencia-docentes es el currículum: el espacio y camino por donde habrán de transitar para explorar el mundo de vida propio y los otros mundos, un lugar del que habrán de apropiarse, trazar sus rutas de exploración, establecer lugares de llegada, espacios y momentos simbólicos de reconocimiento del lugar y su celebración.

Conocer el territorio implica explorarlo desde la mirada que es capaz de asombrarse, sensibilizarse, inclusive horrorizarse ante la destrucción, la barbarie y otros sinsentidos; para ello son necesarias las rutas, los caminos, las veredas. Es ahí donde halla lugar la experiencia, y para eso está el docente que acompañado de los padres de familia, de los hombres y mujeres de conocimiento y sabio/as de la comunidad, podrá identificar los distintos espacios a conocer. Para esto habrán de trazarse las rutas y trayectos por ellos conocidas o proponer posibilidades de exploración; ya el docente, con sus estudiantes elegirán y propondrán en los distintos momentos, las que les interesen para desplegar su potencial indagador y procesos de re-conocimiento y re-significación.

Entonces, la territorialidad no será sólo la dimensión como superficie, sino el espacio contenedor de experiencias, de conocimientos, de prácticas sociarias, de la vida de relación territorializada que se vivencia y reconfigura cotidianamente; así, el espacio de encuentro entre educando y educador, el lugar para el diálogo y discusión que son los espacios curriculares, se transfigurarán en una *territorialidad curricular*, como construcción del imaginario colectivo, donde sus experiencias, conocimientos y vivencias puedan debatirse, encontrarse, trenzarse para reconfigurarnos como sujetos sociales y sujetos pedagógicos.

Asamblea o junta comunalitaria. La asamblea o junta comunalitaria es la oportunidad de compartir ideas, intenciones, expectativas, planes, futuros posibles, y más; es el llamado a consultar qué hacer ante los retos, tareas, oportunidades; es el espacio y momento de poner en común las necesidades por superar, en un diálogo directo, sin intermediarios; es la posibilidad de

discutir lo nebuloso, lo impreciso, lo que genera conflicto; en sintonía, habrá que buscar el consenso, los acuerdos que ayuden a mejorar la situación; es el espacio decisorio que orienta y plantea horizontes; el qué y cómo hacer en situaciones cotidianas e incluso adversas; es la máxima autoridad.

Como dispositivo pedagógico, es el espacio ideal en donde la comunidad, con sus artefactos como la asamblea de ciudadanos, la asamblea comunal, los comités de padres de familia, el grupo de caracterizados en diálogo con los docentes, también donde los jóvenes, se propongan horizontes de expectativa, construyan escenarios de futuro a partir de su experiencia en una primera fase; posteriormente, los docentes y la niñez y adolescencia, trazarán en colectivo un horizonte de sentido como aspiración comunitaria compartida, con propósitos y metas situadas en espacio-tiempo, sujetas a valoración temporalizada, de tal manera que docente y estudiantes direccionen su hacer.

Esto significa que la tarea educativa se convierte en aspiración revitalizante del *ser-estar* en comunidad; los convierte en actores de la práctica y autores de las tramas y discursos que darán cuerpo a la tarea educativa y configuración del pensamiento que se teje en el proceso de enseñanza y aprendizaje.

La educación colonizadora no valida el conocimiento y experiencia de quienes están en proceso de aprendizaje, ni considera necesario situarse en contexto para re-conocer, re-valorar y re-significar lo ahí generado como conocimiento situado durante procesos históricos de larga trayectoria. En su lógica de homogenización para generar hegemonía en cuanto a qué es *conocer* y cuáles son los conocimientos válidos; cómo se habrá de *ser* y cómo son los sujetos dignos de una forma de vida; así como las formas de vida de relación que deben establecerse socialmente, es decir, la estructura de la sociedad y sus formas de ejercer el *poder*; se sobrepone a una cultura, la excluye de los espacios de aprendizaje institucionales. De ahí la importancia de la asamblea comunal-escolar como dispositivo para propiciar las condiciones y hacer in-surgir los conocimientos situados y sitiados; mirar al otro en condiciones de igualdad para hacerse uno. Ya en el proceso pedagógico, será el momento para el diálogo de saberes, sin embargo, la asamblea es la que hace mirar los veneros de los conocimientos y saberes comunalaritarios; sólo así será posible hacer fluir los procesos de

conocimiento contextualizados, de relación y proximidad entre sujetos; sentirse actores del proceso de formación de sujetos comunales o comunitarios.

Ntíi ñáa-trabajo comunal. El trabajo es la única forma de poder cambiar las condiciones del entorno, como acción humana, es intencional y direccionado. Cuando es comunal, cumple la función de hermanar los esfuerzos, cuando las fuerzas se juntan, se es más capaz, se superan los desafíos, los retos; si se es beneficiario de una acción colectiva, por necesidad se habrán de compartir las angustias, las fuerzas, las energías y todo lo que haga posible superar la situación. Requiere de la participación de todos; cada cual tendrá una tarea específica, en virtud de sus habilidades y destrezas, utilizará una herramienta, un recurso material o tecnológico; ahí, hay complementariedad, la individualidad tiene presencia y perspectiva, no así el individualismo; en el *Ntíiñáa*, todos con sus manos, inteligencias, alegrías, emociones y más, harán posible las aspiraciones colectivas.

Si juntos trazamos un horizonte de expectativa de acuerdo con nuestro imaginario compartido, es necesario que el logro de las metas sea compartido, construido y configurado con nuestras manos, esquemas, diagramas; es decir, la tarea no atañe sólo a uno de los partícipes del proceso; en el *trabajo comunal*, todos se convierten en actores, en manos que trabajan y transforman; todos poseen ideas, habilidades y energías que se complementan para alcanzar la meta.

Como proceso pedagógico, el *Ntíi ñáa* será el dispositivo en la búsqueda de información, construcción de conocimientos, generación de nuevos aprendizajes; será el espacio donde se comparta con los sujetos de aprendizaje —docente y niñas/os— la responsabilidad; el trabajo educativo no será una carga a costas sólo del docente, sino del colectivo de trabajo escolar; en el trabajo comunal están las cuadrillas que son el símil del trabajo colaborativo, las comunidades de indagación y otros, que son propuestas generadas en otros contextos y que son *formas otras* de nombrar la actividad colectiva; aquí la experiencia comunalitaria de nuestros pueblos y que ya han aprendido los/as niños/as y adolescentes, sólo es cuestión de adecuarla a la tarea a realizar para generar las condiciones de reapropiación de los artefactos propios del hacer *trabajo comunal* en los espacios escolares, puesto que estas prácticas tienen raigambre en las comunidades y pueblos de Oaxaca, de ahí su potencial pedagógico.

El trabajo y la responsabilidad educan. Al plantear una tarea, se plantea también un imaginario de posibles soluciones, se despliega la imaginación, se ordena el pensamiento y los procesos, etapas y recursos necesarios para alcanzarlos; se construyen instrumentos para lograr la meta; hay compromiso con lo planteado como aspiración; así, el trabajo colectivo producto de las expectativas comunes es una necesidad formativa desde el planteamiento comunalitario.

El *trabajo comunal* educa, porque nos enseña de nuestra timidez al estar en el mundo buscando sólo lograr metas individuales; hace evidente que transformar el entorno o cuidarlo favoreciendo al colectivo, sólo será posible con el acompañamiento de los otros; nos hace mirar nuestros límites y potencias, de la necesaria complementariedad para vivir; nuestras habilidades individuales tienen límites, así como nuestras posibilidades intelectuales, sólo juntos podemos potenciar la diversidad de inteligencias, habilidades y actitudes y sentipensares que ayuden a transitar por el mundo.

Organización comunal (sistema de cargos, poder comunal y estructura político-organizativa)

Como elemento importante y parte de la enseñanza que los pueblos de Abya Yala aportan, está el aserto de las comunidades zapatistas del “mandar obedeciendo”. Esto nos sitúa en un *lugar otro*, en una posición y concepción ética del *poder comunal*; no es poder faccioso que se mira en la forma de hacer política en México; por el contrario, en el *poder comunal* donde prevalece el interés del colectivo; no impone sino convoca, no es sinónimo de fuero sino responsabilidad; la consulta no es debilidad sino fortaleza que se finca en el hacer *lo que el pueblo manda*; por el contrario, el poder sin base social carece de unidad de sentido comunitario, tiene ausencia del sentipensar comunitario y comunalitario; el poder que no tiene a quién obedecer, no tiene sentido en las comunidades y pueblos comunalitarios.

Esta forma de ejercer el poder o nutrir la organización sociocomunitaria garantiza la autonomía; esa autonomía parte desde la posición del sujeto individual que siente la necesidad de incorporarse al colectivo, la conciencia personal de su limitada posibilidad de sobrevivencia como individuo y de

su condición natural para la vida societaria, lo que convalida su disposición parte integrarse al cuerpo social.

Su condición humana requiere estar con otros en el mundo, de su interacción con *unos otros* y habitar en comunidad. El servicio era y es parte de lo cotidiano en los pueblos originarios; se empieza con el servicio de policía u otra actividad próxima a lo religioso, las que son tareas operativas. Posteriormente, con el paso de los años, la experiencia y responsabilidad mostrada en los cargos favorecerá la asunción de responsabilidades de más peso comunitario.

Como dispositivo pedagógico, el cargo o los roles de responsabilidad serán una parte importante de su formación. Al hacerse cargo de una tarea generada en la asamblea grupal, al comprometerse con el trabajo de una comunidad de indagación, el proceso de aprendizaje es más integral, despliega la capacidad de toma de decisiones, se va conformando un carácter y personalidad congruente al contribuir en el logro de la aspiración grupal, lo que da lugar a un proceso de constitución de una conciencia societaria, de construcción de comunidad con su aporte individual. Así, el estudiante participa en la resolución de las tareas colectivas y aprende que es necesario aportar al colectivo que le demanda responsabilidades. De esta manera el proceso educativo va configurando un sujeto que está en la posibilidad de trabajar con los otros, y la intersubjetividad que se genera trasciende de lo personal a lo colectivo.

Los cargos en el grupo forman sujetos históricos porque los hace actores de los procesos que les conciernen; si se aspira a un imaginario de futuro, necesita poner en acción su capacidad para incidir en el grupo y en el logro del horizonte trazado, de ahí su potencial pedagógico.

La fiesta

Toda acción emprendida tiene su corolario, cuando es comunal, la comunidad es o será usufructuaria del esfuerzo compartido, del esfuerzo individual que se convirtió en posibilitador de beneficios comunes, ello amerita una celebración. Alcanzar el propósito colectivo requiere una acción de gracias a la unidad comunitaria; para ello, nuevamente se impone la puesta en común de las habilidades y alegrías, porque la fiesta es comunión, construcción y disfru-

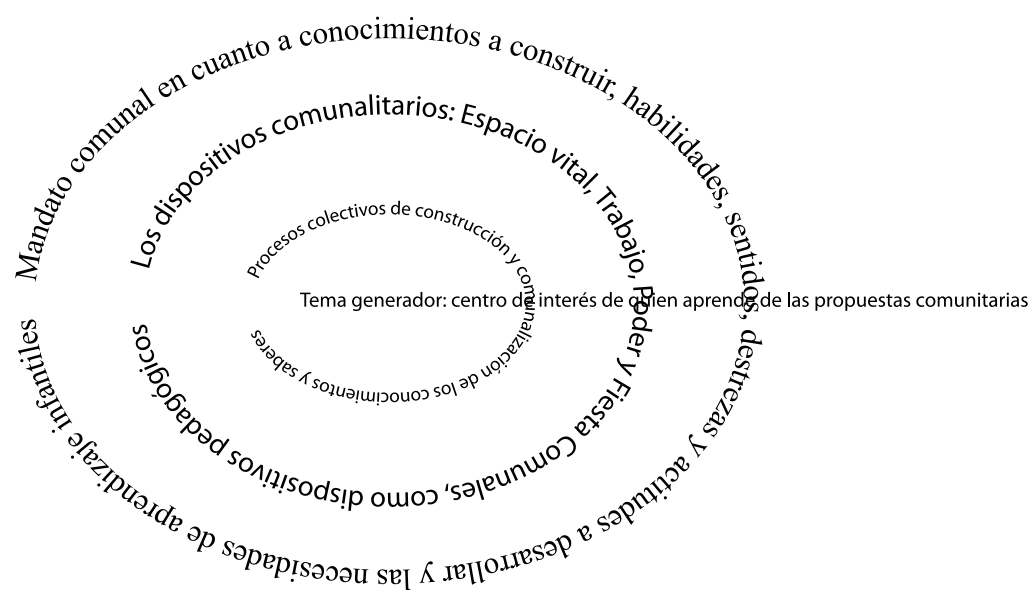
te de todos; ahí *la reciprocidad* es una actitud ética, no puede esperarse de los otros si no se pone en común lo propio, lo personal habrá de comunalizarse; así la fiesta es espacio para celebrar la unidad y poner en común el aporte personal; la fiesta o guelaguetza, es dar lo propio para el disfrute colectivo.

La *fiesta* es el colofón del trabajo colectivo donde se ha sido protagonista, tanto como autor y generador de la idea, como actor que posibilita la objetivación de los sueños, expectativas y utopías. Es la oportunidad para reconocer su individualidad en colectividad; es un proceso de subjetivación e intersubjetivación de la necesidad del colectivo; la celebración es una evidencia de la capacidad para trenzar intenciones, pensamientos y acciones por lo alcanzado, es también un espacio de aprendizaje.

La *fiesta* tiene la característica de generar un espacio para la distensión, para disfrutarse como sujetos que se acompañan en una parte del trayecto de su ciclo vital; genera escenarios, diseña espacios y procesos, propicia momentos de encuentro; es el espacio ideal para mostrarse en sus habilidades, creaciones y recreaciones; ahí se desborda no sólo la alegría, sino también la generosidad, la belleza espiritual; afloran los procesos autonómicos y autogestivos puesto que las iniciativas de qué y cómo mostrar la creatividad y formas de solución a sus ideas e inquietudes, activan los equipos de trabajo, se arriba a acuerdos y consensos, es decir, la comunalidad fluye y se potencia, es pedagogía que emerge desde la necesidad de estar con los otros

Lo anterior y aún más es la *comunalidad*. Al considerarla como referente para la construcción de una propuesta educativa contextualizada en las comunidades y pueblos originarios que la practican, se pretende plantearla y ponerla en marcha en tiempos y espacios que favorezcan los procesos y propósitos para lograr una educación contextualizada, integral, participativa, vinculando la escuela con la comunidad. Lo planteado anteriormente, como concreción teórica-pedagógica en un proceso pedagógico-didáctico puede esquematizarse de la siguiente manera:

Los veneros y la trama de la *comunalidad* en su concreción pedagógica



Aquí puede apreciarse gráficamente que centro y extremos necesariamente habrán de confluir, los temas generadores habrán de ser motivo de discusión y consenso en la *junta comunal*, de tal manera que la práctica comunal sea la que favorezca el proceso, de lo contrario sólo será una simulación que no podrá fructificar. El papel del docente en esta perspectiva se centra en favorecer el proceso de construcción y socialización de lo indagado, en plantear estrategias en la *asamblea grupal* que permitan desarrollar los temas generadores, construir conocimientos y desarrollar las habilidades, actitudes, destrezas que favorezcan la cohesión y vinculación comunitaria. Así, la pedagogía de la comunalidad, lo es en la medida que el hecho educativo parta de las experiencias, expectativas, conocimientos, saberes, condiciones, necesidades del contexto y horizontes colectivos.

Eticidad de la comunalidad en la formación de sujetos comunitarios

En la vida de la comunidad en *comunalidad*, subyace una filosofía de vida donde están presentes valores que permiten orientar otra forma de *ser-estar* que se sustenta en la colectividad como contraparte del individualismo que en estos últimos años ha mostrado sus lastres.

Interdependencia-libertad

En la realización de la asamblea, la libertad de expresión es necesaria puesto que es la ocasión para poner en común lo que se concibe como posibilidad de solución, posibilidad de hacer, o como diferencia de concepción de lo que se plantea por los participantes; en la junta caben opiniones diferentes, disímboles, contrarias; el colectivo valorará y decidirá; también en la participación en las actividades comunitarias, los sujetos son libres de formar la cuadrilla para agruparse, para apoyarse. Sin embargo, la libertad personal tiene un límite, el interés comunitario, colectivo, comunal; ahí emerge la necesidad de estar en comunidad y compartir el mundo, reconociendo la necesidad de la existencia del otro con su perspectiva de mundo.

Consenso. En la vida comunitaria, las asambleas no tienen la finalidad de buscar el acuerdo por el acuerdo; en las comunidades donde la búsqueda del consenso está arraigada, el hecho de que la mayoría esté de acuerdo —a la manera de la democracia occidental— no significa necesariamente que es el momento de finiquitar un punto de discusión; en el momento que un miembro de la comunidad no esté de acuerdo, es indicio de que no hay convencimiento de que lo planteado sea lo correcto, por ello, no se practica el “voto democrático”, se impone la necesidad de convencer a quien disiente, puesto que sólo así habrá éxito en el trabajo. Surge entonces la *comunalicracia* como el *poder* de los intereses comunales, o más bien, el límite es el interés colectivo, no el individual; el consenso es condición indispensable para poder continuar con el desarrollo de la reunión, de otro modo, se atenta contra la cohesión del núcleo comunitario. La discusión, el argumento y la puesta en diálogo de la diferencia, permite un desarrollo actitudinal que ayuda al despliegue intelectual, al control emocional y la actitud de respeto a la diferencia; prácticas éticas cotidianas en la vida comunitaria.

Reciprocidad o manovuelta. En la vida comunal, es común enfrentar situaciones de trabajo difíciles donde la capacidad individual no es suficiente; en esos momentos es cuando se reconoce la necesidad de los otros, de su fuerza, de su compañía, de su trabajo para lograr ciertas metas personales; en estos trances está el vecino, el amigo, el familiar que extenderán la mano de apoyo, que compartirán su tiempo, su trabajo; ya habrá el momento de la “vuelta de mano”, la reciprocidad o *manovuelta* a lo que se está recibiendo; así, uno a uno los esfuerzos van tejiendo la trama para lograr comprender la complejidad que trae consigo la tarea, de tal manera que el cuerpo de lo ideado se va completando paso a paso.

Si esto se traslada a la práctica educativa, los discursos éticos, las metas de superación personal o la búsqueda de la excelencia, estarán vacíos y distantes del diario vivir y hacer; lo que la situación social de hoy reclama, es la vivencia de las experiencias; es ahí donde la comunalidad y sus dispositivos se convierten en situaciones de aprendizaje o motivo para la problematización y búsqueda de soluciones en colectivo.

Complementariedad. En la vida cotidiana y por la misma naturaleza humana, las personas tenemos distintas habilidades, actitudes y posibilidades de acción; en los pueblos del antiguo Anáhuac esa diferencialidad se asume en el momento de realizar las tareas colectivas, cada uno aportará su cualidad, su “granito de arena” para culminar la tarea, cada cual tiene un espacio de acción: el fuerte, el creativo, el que alegra los momentos con sus ocurrencias, el que evita el esfuerzo, el que sólo ayuda llevando y trayendo los materiales, etcétera. Todos caben y todos hacen lo suyo, no hay mano que sobre ni aquella que no sea necesaria; en el trabajo comunal, como en los cargos, hay complementariedad, no competencia.

Compartencia. En la sociedad de concepciones de origen indoeuropeo, una forma de manifestar la supuesta superioridad individual es ser competitivo, por ello se lucha por un espacio. Es un recurso para mostrar quién es más, quien tiene y acumula más es poderoso; lo cotidiano y la práctica de vida transita entre la búsqueda del poder, la competencia-competitividad (Mexicanos Primero, 2012: 4) y de espacios para dominar. Lo anterior nos ha llevado a lo que hoy vivimos de manera global: una sociedad que forma sujetos atomizados, competitivos, egoís-

tas, atrapados en la acumulación de objetos a falta de identidad personal, inmunizados ante la injusticia y el dolor; la matriz de pensamiento donde el lucro, la acumulación y el consumo infinito no tienen límites.

En contrapartida, la práctica de vida comunitaria no tiene como meta única la acumulación de bienes materiales, es más importante el aprecio de los otros; *se es cuando se está* con los otros en la alegría y en el dolor, se comparten los logros. Por ejemplo, el excedente de la cosecha es motivo para celebrar y agradecer a los dadores de vida; muy próximo a lo que los hermanos andinos nombran como *vida buena*. Así, la compartencia es más importante que la competencia, es *nosotredad*; no obstante, esta práctica está perdiendo terreno ante la avasallante propaganda individualista.

De esta manera, la comunalidad como pedagogía o la pedagogía que se deriva de las prácticas comunitarias, son una alternativa que habrá que discutirse y construirse en la práctica educativa cotidiana que se realiza en las comunidades y pueblos del estado de Oaxaca y del país.

No será únicamente con la reflexión teórica, de gabinete, o mediante abstracciones generales, sino en la asunción de los dispositivos comunitarios como detonadores de procesos educativos en contexto, lo que hará realidad una forma de hacer educación desde las condiciones propias de cada entorno donde se realice la tarea educativa.

E. La comunalidad como referente necesario en la formación docente para una educación entrecultural en el estado de Oaxaca. Retos, necesidades, perspectivas y disyuntivas

La religión ha muerto. La cultura ha muerto. El deporte ha muerto. El amor ha muerto.

La política ha muerto. (...) La única relación social que sobrevive es el comercio, y eso demuestra la validez del postulado sobre la supervivencia del más apto.

Todo lo cuantificable es intercambiable.

La frase “la vida humana no tiene precio” es un sinsentido. Lo sabe (...) cualquier vendedor (...) de seguros que se gana la vida cotizando vidas ajenas.

La única organización sin fronteras realmente exitosa es el capital.

Pedro Miguel

Como ya se ha enunciado reiteradamente, el Estado Mexicano propone una educación homogenizante en la intención de imponer su hegemonía desde una mirada colonizadora, donde a pesar del discurso de la aceptación de la diversidad que se manifiesta en el país, éste no se concreta en la acción; peor aún, se convierte en una política pública que sólo tiende a invisibilizar la diferencia y la exclusión de los grupos históricamente vulnerados. Todavía más, la forma en que se ha tratado el tema educativo dista de una mirada que sitúe la problemática en *con-texto*; esto es evidente cuando en el debate se coloca lo educativo en cuestión sin que haya un análisis serio sobre los factores histórico-políticos que inciden para que un hecho social como el educativo tenga cierta manifestación.

Por ejemplo, al presentar los resultados de las pruebas *PISA* o *Enlace*, aplicadas masivamente a los estudiantes, ante los resultados que muestran “bajo nivel de eficiencia”, de inmediato surgen críticas en torno a su desempeño y se hacen juicios *a priori* sobre el nivel del sistema educativo o de la práctica educativa en una entidad específica. Estudiantes y docentes no salen bien librados de los juicios sumarios que diversos agentes sociales emiten y propalan en los *mass media*¹⁸², los que sólo toman como evidencia la respuesta de los ¿sujetos? “evaluados” con un instrumento estandarizado (Mexicanos Primero, 2011: 21). Con esta información se realizan afirmaciones que descalifican el desempeño docente en las aulas, sin referentes del entorno sociocultural de quienes son *objeto de evaluación?*; las preguntas a esta forma de proceder de las instancias oficiales y oficiosas que pretenden evaluar el proceso educativo surgen de inmediato, tales como: ¿Hay un reconocimiento del entorno cultural de los sujetos evaluados por instrumentos como *PISA* o *Enlace*¹⁸³?, ¿los ítems y el uso de términos, vocablos y conceptos que integran estos instrumentos están contextualizados?, ¿es posible evaluar a sujetos configurados en procesos histórico-culturales y espacios geográficos distintos con un mismo instrumento?

¹⁸² Estos instrumentos estandarizados, más que evaluar miden la capacidad memorística, donde se considera que los humanos tenemos sólo una lógica de pensamiento. Esta supuesta evaluación ha sido cuestionada en cuanto a la validez de su aplicación en un contexto multicultural; profesionales como Aboites (13/05/09), han expuesto su punto de vista crítico.

¹⁸³ El reciente pseudo-documental *De panzazo*, demuestra este aserto.

Las respuestas a estas interrogantes obviamente serán distintas de acuerdo con quién o quiénes las respondan, sin embargo, lo que es evidente es que no habrá respuestas unívocas; esta es parte de la propia naturaleza humana, puesto que toda respuesta partirá del referente del que dispongan quienes las respondan, en consecuencia habrá variaciones notorias.

Es en esa tesitura que es necesario colocar el término educación en *con-texto*, es decir, hablar de educación, específicamente la Educación Básica en México, implica situarse ante una realidad social culturalmente diversa, con la distribución social de la riqueza de manera contrastante, de relaciones tensas y asimétricas, de escenarios de conflicto.

De ahí que se requiere replantear los propósitos de los distintos niveles educativos, de orientar los procesos de formación y conformación de sujetos desde otra perspectiva, de construir un currículum base con contenidos homogéneos o conocimientos denominados universales y conocimientos situados de la cultura local, que abarque las diferentes dimensiones de esta cultura: material, simbólica y político-social; es decir, que partan del reconocimiento de otras formas de *ser, estar, pensar, conocer* y mirar el mundo; tampoco se trata de habitar una torre de Babel forzando la convivencia *per se* de los diferentes con una camisa de fuerza, ni en una postura relativista en donde todas las concepciones, afirmaciones y maneras de ser y entender el mundo de los colectivos sociales sean válidas; más bien, se necesita reconocer que la mirada que considera que la sociedad debe ser monocultural y homogénea, ya no es ética, social, ni culturalmente aceptable.

Entonces, se requiere de un proceso social donde las distintas miradas, perspectivas y figuras de mundo, construcciones de formas de ser, estar y habitar su espacio vital estén en posibilidad de dialogar de forma simétrica en condiciones de igualdad, que sean consideradas como un aporte de todos los pueblos que conforman la policromía del país, sin obviar la diferencia.

Desde la dimensión social que todo sistema educativo debe considerar al realizar una transformación curricular, está el replanteamiento de concepciones como cultura, conocimiento, proceso de aprendizaje, así como las formas de construcción, apropiación y circulación de las figuras de mundo que se producen

en un entorno determinado. Es ahí donde el Estado, privilegiando sólo una perspectiva, instituye planes y programas de estudio que habrán de ponerse en práctica en los distintos contextos sociales.

Es en este contexto de discusión donde emerge la necesidad de la pedagogía como la *Ciencia del hacer y acontecer de lo educativo*, cuyas construcciones habrán de ser un referente necesario que habrá de orientar los procesos educativos en los niveles de Educación Elemental y Básica en el país y específicamente en el estado de Oaxaca.

En la educación como espacio de disputa y en un contexto social donde existe un proceso de dominación y por tanto de subalternización cultural, se presenta de inmediato el desacuerdo y la confrontación, ello debido a que los pueblos originarios de Abya Yala reclaman su derecho a mantener su *ser-estar* en el mundo; es decir: *su cultura* en las dimensiones: *material, simbólica y político-social*; por lo que en sus demandas plantean que sus prácticas de vida construidas durante su larga trayectoria histórico-política sean consideradas tanto en el currículo como en las formas de propiciar procesos de aprendizaje.

Consecuentemente, se considera imprescindible que los planes y programas de estudio de los distintos niveles educativos establezcan como parte del proceso educativo el abordaje de sus conocimientos y prácticas sociales comunitarias y comunitarias; así también, que la concreción de los contenidos de aprendizaje se realice de acuerdo con su experiencia sobre los procesos de creación, recreación y significación cultural, superando la ya larga historia de invisibilización y subalternización a la que han sido sometidos. La puesta en marcha de un proceso que valore las aportaciones de todos los grupos sociales que configuran el imaginario de país, de una noción de identidad y sentido de pertenencia como país plurinacional, requiere de una pedagogía, escuela y participación social *otras*.

En este tenor, es imprescindible construir una *pedagógica otra*, cuyo planteamiento tenga como referente la diversidad cultural como reconocimiento, sin obviar las condiciones histórico-políticas de explotación, diferenciación, discriminación que generaron la diferencia mediante procesos de exclusión; así, la educación se concibe como un proceso y un espacio donde la estrategia

enunciativa tiene la posibilidad de transformarse en prácticas discursivas, desde la perspectiva de una entreculturalidad distinta a la educación intercultural (Medina, 2009: 153) como política compensatoria.

Se plantea el término-concepto-palabra entreculturalidad en la siguiente tesis: los humanos por nuestra propia naturaleza, compartimos espacios territoriales, por necesidad de subsistencia necesitamos de los otros; sin embargo, no siempre es posible el acuerdo, hay espacios de disputa y de encuentro; hay un espacio-frontera que al cruzarse no necesariamente se borra o se diluye en quien lo cruza, tampoco asume el nuevo espacio como suyo ni se mimetiza culturalmente; siempre habrá ese terreno inestable entre lo propio y lo extraño.

Quien se incorpora a su nuevo espacio, sirve al otro para mirarse y para mostrar su hospitalidad o su xenofobia; y viceversa, el extraño o extranjero que llega a nuestro espacio, nos reafirma nuestra identidad (Larrosa, 2002: 69). Lo que diferencia a uno de otro, es la referencia en cuanto a su manera de entender el mundo, entonces, hay un espacio “entre” que nos diferencia y nos otorga identidad; y es ahí donde la educación puede jugar un papel trascendente; reconocer esa o esas diferencias es fundamental en la búsqueda de un mundo hecho de muchos mundos. Si se reconoce la pluralidad cultural de este país que es México, ese será un espacio para el debate, de ahí el hecho de nombrar el proceso de encuentro, de diálogo, de disputa, de puesta en común de lo que se considera como propio y diferente en un proceso entrecultural (Corona, 2007: 13).

Cuando arriba se propone la realización de un proceso intracultural, tiene el sentido de reconocerse en la diferencia como comunidades y pueblos desde su *locus de enunciación y topos experiencial*; es decir, cada comunidad y pueblo que compartimos espacios geográficos próximos y políticamente unificados en una entidad como Oaxaca, no somos uniformes ni pretendemos serlo, tampoco se está en la idea de la balcanización de una entidad; más bien, se plantea que se requieren procesos que hagan posible un espacio para compartir sus configuraciones de mundo; un espacio que haga posible que entre las culturas podamos aprender de las otras para *idealmente* podernos comprender.

Esto, sin dejar de lado los procesos históricos políticos que construyeron esa diferencia, ni las condiciones estructurales de la política socioeconómica que genera las asimetrías y procesos de exclusión.

Se impone así, propiciar que la educación se transforme en el espacio donde las distintas configuraciones de mundo puedan ser abordadas, discutidas, analizadas y planteadas; para ello, es imponderable el diálogo, la búsqueda de senderos, tejer tramas que generen nuevos sueños, utopías y *mundos otros*; por tanto, es una condición indispensable darnos la oportunidad de realizar los cambios y propuestas de transformación donde la diversidad y el respeto a la otredad en su diferencialidad sea la constante.

Para el pueblo *ĩn bakuu* la educación tiene un sentido de despliegue de la espiritualidad, el esclarecimiento de la mirada y perspectiva del mundo; cuando decimos en lengua *dbakuu: káad ked mani ndub deb llinud*; donde: *káad*: vas o irás; *ked*: estudiar-pensar leer-entender el mundo-aprender; *mani*: para, entonces; *ndub*: transformar, volverse; *deb de debe*: limpidez, claridad; *llinud*: espíritu, vitalidad, fortaleza; para el trabajo educativo en su intencionalidad, el mensaje es claro e implica: Asistir a un proceso para aprender a darle claridad, vitalidad y fortaleza al espíritu y perspectiva de mundo. Lo que indudablemente difiere de un proceso de aprendizajes centrados en contenidos o procesos que se puedan evaluar con instrumentos.

De la colonialidad territorial a la colonialidad del pensamiento. La mirada hacia los pueblos de Abya Yala parte desde la llegada de Cristóbal Colón a este continente que equívocamente nombra como Las Indias —lo que es muy conocido—. Es desde ahí donde empieza la invención de América (O’Gorman, 1977: 8-9), o como lo plantea Dussell: el encubrimiento del otro (Dussell, 1994: 8). El problema, no es sólo la forma de nombrar los territorios que se interpusieron a su paso en su trayecto a Las Indias, sino cuál fue la relación que establecieron con estos territorios las monarquías que sufragaron esta empresa.

Desde su arribo a nuestras Abya Yalas, los europeos con su matriz de pensamiento sustentada en los pilares de *lucro, acumulación y consumo*, al derrotar militarmente a los pueblos originarios les impusieron sus perspectivas de

mundo. La conquista territorial se trasladó a las prácticas culturales en sus tres dimensiones.

Para los colonizadores, ser indio sólo representaba fuerza de trabajo para la minería y sus plantaciones, poseedor de habilidades manuales, siervo a su servicio, con excepciones como la de Fray Bartolomé de las Casas y otros humanistas como Diego José de Abad, quienes ya no aspiraban a someterlo, esclavizarlo y evangelizarlo sino “por el interés de revalorar su pasado como herencia de un nuevo país” (Montemayor, 2001: 59), tratar de valorar su manera de vivir; no obstante, para quienes decidían, en este caso la Corona española, el continente sólo representaba un espacio para extraer riqueza y mantener su *status* de imperio. Con el andar del tiempo, la práctica colonizadora produjo sujetos colonizados, quienes se convirtieron en reproductores del discurso de la dominación; ya no se quería ni se quiere ser indio, por lo que la desindianización era necesaria.

Con el surgimiento de los movimientos de independencia impulsados por la élite descendiente de los españoles peninsulares, la idea de progreso social era desde la perspectiva indoeuropea; la independencia no tuvo otro afán más que el desplazamiento de los peninsulares por otro poder similar ejercido por occidentales quienes habían nacido ya en Abya Yala; el papel de los pueblos originarios siguió siendo de subalternidad¹⁸⁴. La matriz cultural criolla no variaba en relación a los peninsulares, por lo que se enganchó la dinámica de los pueblos de Abya Yala a los ritmos, formas y figuras de mundo generados en sus metrópolis; Bonfil Batalla lo plantea así:

Las luchas entre conservadores y liberales expresan sólo concepciones distintas de cómo alcanzar esa meta, pero en ningún momento la cuestionan. Al definir la nueva nación mexicana se la concibe culturalmente homogénea, porque en el espíritu (europeo) de la época domina la convicción de que un Estado es la expresión de un pueblo que tiene la misma cultura y la

¹⁸⁴ Se retoma lo que plantea Spivak que considera la subalternidad como la sujeción de sociedades y sujetos a la hegemonía de los grupos de poder locales, nacionales e internacionales.

misma lengua, como producto de una historia común. De ahí que la intención de todos los bandos que disputaban el poder, haya sido la de consolidar la nación, entendiendo por esto la incorporación paulatina de las grandes mayorías al modelo cultural que se había adoptado como proyecto nacional. ¿Cuál era ese modelo en torno al cual debería unificarse la nación mexicana? Era un modelo netamente occidental. Y no podía ser de otra manera porque los grupos dirigentes, los que se abrogaban el derecho de definir los derroteros de la nación, eran la minoría que heredaba las orientaciones de la civilización occidental trasplantadas a estas tierras por los antiguos colonizadores (Bonfil, 2001: 104).

Con la revolución de 1910, en quienes abrevan de los planteamientos de los Flores Magón, resurge la esperanza de un viraje para la búsqueda de alternativas de una sociedad, de reconocimiento del país como plural y multicultural; no obstante, los avances significativos en ciertos aspectos de lo social, en lo referente a los pueblos originarios, fue limitado.

La vorágine de cambios continúa en el sendero de la hegemonización cultural, se considera a los pueblos originarios como sujetos de atención y no de derecho. Desde ahí continúa la lucha de nuestros pueblos originarios para ser considerados como sujetos colectivos con su matriz de pensamiento y cultura, distinta a la matriz indoeuropea.

Dice Martínez Luna:

Somos comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal no propiedad privada, somos compartencia no competencia, somos politeísmo no monoteísmo. Somos intercambio, no negocio, diversidad, no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas (Martínez, 2010: 9).

En lo educativo, el Estado mexicano desarrolló una política indigenista de asimilación a pesar de los discursos culturalistas de reconocimiento a la diversidad. En este proceso sociohistórico, las instituciones como la iglesia,

incluso la familia, y posteriormente la escuela y los *mass media*, han jugado un papel generalmente de exclusión; no obstante, en su resistencia y persistencia se siguen reproduciendo sus prácticas de vida comunalitaria, propiciando que emerja como mecanismo de defensa cultural, reafirmando sus núcleos identitarios en lo político-social y simbólico principalmente.

Quizá hoy más que ayer, las condiciones socioeconómicas, ecológicas y culturales por las que transita la humanidad, nos plantean retos difíciles de enfrentar desde una perspectiva disciplinaria generada en la investigación de las ciencias naturales; hoy no basta con tener referentes sobre el proceso de despliegue de las habilidades, inteligencias, aptitudes y herramientas del pensamiento de los sujetos de aprendizaje; así como procesos metodológicos para generar situaciones de aprendizaje. Es necesario que los docentes sean capaces de percibir y sentipensar las características culturales del contexto de su práctica docente; tener las herramientas conceptuales para poder comprender a la otredad que está en los espacios educativos, asimismo, poner en marcha su creatividad para favorecer aprendizajes que sean útiles para la vida de quienes están en los espacios formativos.

Un desafío que se presenta a los docentes formadores es lograr que su discurso académico responda a las necesidades formativas de los estudiantes, igual que plantear a la estructura burocrática responsable de la administración educativa proyectos potencialmente detonadores de procesos formativos que redunden en aprendizajes significativos para un ejercicio docente acorde con el contexto de los sujetos de aprendizaje bajo su responsabilidad.

Entonces, aparecen las *necesidades* formativas y de los espacios de formación; el docente de los tiempos por venir habrá de formarse en la inter y transdisciplinarietà; el enfoque de la mirada de los fenómenos como producto de determinadas causas ya no es epistemológicamente válido, estos son multi-causales, contextuales, situacionales; por su parte, los docentes formadores de docentes, no pueden permanecer incólumes ante este desafío.

Así entonces, un entorno demandante de una educación contextualizada, particularmente en el estado de Oaxaca, demanda de los docentes formadores y de quienes están en un proceso de formación docente inicia nuevas formas

de acercamiento al hecho educativo; otras herramientas teórico-metodológicas, y desde luego una forma distinta de relacionarse con la otredad comunitaria, para poder, en cierto modo, favorecer procesos educativos acordes a las necesidades de aprendizaje de quienes están en proceso de despliegue de su potencial.

Si se logra que los docentes formadores comprendan esta necesidad del proceso de la formación docente a partir de diseñar detonadores de aprendizajes significativos contextualizados en los docentes en formación, habrá posibilidades de iniciar un proceso educativo de trascendencia para el estado de Oaxaca. Sólo así se puede tener un horizonte con perspectiva de futuro para los sujetos de aprendizaje del nivel de educación primaria.

Aun en las mejores condiciones de poner en marcha un proceso que reconozca la diferencialidad humana y por tanto una educación situada en contexto desde una perspectiva comunitaria, el formador de docentes se encuentra en una disyuntiva: ser formador en y para la diversidad sin taxativas, que ayude a quienes aprenden a situarse en el mundo para continuar con la lógica de depredación como lo es hasta hoy, sin perder o arriesgar su *zona de confort* –que le da el sólo ser operario de los planes y programas que el Estado le impone–, o se plantea una formación situada en un contexto específico donde priorice el despliegue del potencial intelectual, sentipensante, analítico y crítico, que visualice las causas de la diferencia, la exclusión, la desigualdad social, que históricamente han propiciado la situación social asimétrica que vive la sociedad mexicana actual –lo que no es nada fácil ante un Estado cada vez más sitiado por las corporaciones que lo han convertido en un ente administrador de concesiones y no una entidad gestora y reguladora–; una actitud propiciadora de la participación social en las propuestas de generación y distribución de la riqueza como era concebida en los momentos del Estado benefactor, esto en el ideal de la democracia que proviene de la matriz civilizatoria indoeuropea.

En este contexto crítico por el que transita la sociedad mexicana, en el que se evidencia la confrontación de las perspectivas y concepciones de mundo, no será posible que in-surja la pedagogía de la comunalidad y poner en mar-

cha procesos educativos si no se propician las condiciones de participación comunitaria-comunalitaria que sean capaces de asumir los retos de manera organizada y de acuerdo con los dispositivos sociales propios de cada contexto; se requiere también del acompañamiento de instituciones que tengan una mirada con enfoque inter y entrecultural de los procesos educativos en la perspectiva planteada, así como su articulación con otros movimientos pedagógicos y sociales que permitan un diálogo generativo, y asumir este proceso como un compromiso por la búsqueda de caminos alternos para la educación y la sociedad oaxaqueña; de otro modo, como propuesta para los pueblos originarios de Abya Yala sólo será una ocurrencia más, o en su caso, “flor de un día”.

Entonces, los momentos de conflictividad de las dos perspectivas civilizatorias plantean un escenario difícil en estas primeras décadas del siglo XXI; por un lado, la insensibilidad de quienes se aferran a la perspectiva depredadora que se sustenta en el lucro, la acumulación y el consumo utilizando irracionalmente los combustibles fósiles; con sus propias lógicas de *ser, conocer y poder*; por otro, la perspectiva nosotrocéntrica, biofílica y vitalopotenciadora que requiere de una revaloración, resignificación de sus concepciones de mundo, y repensarse desde sus propias epistemologías y sentidos del *ser/estar* humano en el mundo.

La colisión de estas perspectivas civilizatorias no es una elucubración, ni trivialidad ocurrente, puesto que es evidente la situación mundial actual; y en las rutas de salida que se planteen, se juega el futuro de la humanidad, por lo que la educación acompañada de una pedagogía que la oriente, tiene un papel trascendente en este escenario; es ahí donde comunidades, pueblos y profesionales de la educación, tenemos mucho que decir.



El ejercicio de pensar que algo se ha concluido es un tanto atrevido, puesto que al revisar críticamente lo realizado en el trabajo de campo y lo elaborado como producto de ese acercamiento al espacio de investigación que es la comunidad de Ñ^Ngúu, perteneciente al pueblo *iñ bakuu* en Oaxaca, nos lleva a considerar que es apenas una mirada que se asoma por una rendija a ese mundo de vida de esta comunidad originaria. Sin embargo, es necesario poner un límite a este proceso por las condiciones propias de este ejercicio de investigación.

La construcción del objeto de investigación parte de una idea general, de las inquietudes propias de quien se cuestiona el porqué de ciertas manifestaciones de hechos o situaciones propias de su espacio de desempeño, y en lo posible, contribuir a superar los problemas y condiciones que le preocupan; es esa pequeña parte de lo que llamamos realidad y que nos llama a dilucidar por qué se manifiesta de esa manera, aunque como dice Vattimo: “...nunca conozco la realidad; pero depende de mí y sobre lo cual siempre intervengo. Real es así una voz que escucho, pero no se da si no me pongo a escucharla” (Vattimo, 08/02/01). Entonces, son esas voces de ciertos fenómenos, las que se convierten en el detonador del proceso de investigación, también la senda por donde se camina puede hacernos oír la voz o las voces a las que se refiere Vattimo; aún más, si el camino por el que se transita tiene corazón, como dice don Juan —el de Castaneda—:

...un hombre que sólo recorre los caminos de la vida lo es todo. (...) Para mí sólo recorrer los caminos que tienen corazón, cualquier camino que tenga corazón. Esos recorros, y la única prueba que vale es atravesar todo su largo. Y esos recorros mirando, mirando, sin aliento... (Castaneda, 2001: 96).

Entonces hay motivos para encontrarle sentido a ese andar y a ese camino; por eso hacer los trazos, los esbozos que ayuden a definir la intención del objeto a conocer, son vitales para lograr la intención investigativa.

Esta misma situación hace que se revisen los haberes conceptuales y herramientas con los que se pretende arribar a la parada con las alforjas colmadas que nos muestren lo productivo de la travesía; entonces, las formas de obtener los materiales se vuelven trascendentes, sin embargo, se requiere ajustar la mirada a lo hallado, los referentes conceptuales que permitan comprender e interpretar; la posición de quien investiga los hechos o fenómenos tiene que ser primero ante sí para poder situarse frente a los hallazgos.

Por la naturaleza del objeto y espacio de investigación, así como de los propósitos, la mirada personal y la deconstrucción del proceso configurativo personal se convirtió en una necesidad; porque la mirada a los hallazgos depende desde dónde se pretende mirarlos para iniciar su deconstrucción y la forma de interpretarlos.

Lo que nos llevó irremisiblemente a la definición de las herramientas teórico metodológicas necesarias para este proceso; ahí, la hermenéutica, la etnografía y la reflexividad se convirtieron en recursos imprescindibles; orientado desde los aportes de la teoría decolonial, los estudios culturales y la pedagogía crítica, nos permitieron realizar el ejercicio de comprensión e interpretación de los hallazgos.

Cuestionar y aproximarse a un concepto tan polisémico como *comunidad*, representó un reto y una oportunidad para poder diferenciar y precisar nuestra forma de comprender los espacios comunitarios con una historia de larga trayectoria histórico-política y nombrar los procesos y prácticas de vida societaria que dan unidad de sentido al *ser* y *estar* en comunidad.

La oportunidad de incursionar desde una mirada crítica las formas distintas de conceptualizar y hacer comunidad, ponen en tensión nuestras concepciones y prácticas, esto hace emerger nuevas maneras de entendernos a nosotros mismos como sujetos comunitarios.

La revisión conceptual del concepto comunidad nos permitió reflexionar sobre lo que subyace en lo que nombramos o creemos que es comunidad; también nos ayudó para llenarla de sentidos, conceptos y prácticas ante su vaciamiento por parte de los espacios de poder —y sus estrategias enunciativas—, que con palabras-concepto como *comunidad*, hacen política (Medina, 2011) para invisibilizar u ocultar los procesos de sujeción y sometimiento del que han sido objeto los grupos subalternizados.

Se hace necesario re-significar los conceptos, nutrirlos de acciones y procesos que nos ayuden a darle sentido a las esperanzas y horizontes de la humanidad; que la palabra, las ideas y conceptos que son un *don* de la humanidad, recuperen su sentido; es decir, hoy, en los tiempos que caminamos, se vuelve imprescindible darle valor a la palabra; o como dicen los zapatistas, es ineludible que todos hablemos la *palabra verdadera*.

En el mismo sentido, repensar la comunalidad como concepto-palabra para re-significarla, nos llevó a mirarla no sólo como práctica sino como una manera de *ser/estar, poder, conocer, ser y sentipensar* de los sujetos comunales en sus prácticas de vida comunalitaria, que hacen posible otra relación con la *otredad* y *nosotredad*, con un horizonte de *compartencia* del mundo en complementariedad con los otros en su unicidad; desde una mirada de vínculo con su espacio materno, en relación diádica que implica respeto y reciprocidad, como ética del *don*; es decir, la comunalidad es una perspectiva de mundo que se concreta en formas de organización social, las que en determinado momento y ante contingencias, emergencias y acontecimientos que ponen en desequilibrio el tejido social o su misma existencia, se vuelven artefactos que permiten accionar a las comunidades mediante acciones directas que articulan a la comunidad y a un pueblo.

Las formas de organización comunalitaria han permitido articular las demandas que como pueblos originarios han planteado y en cierta manera logrado

incidir en la orientación de algunas políticas públicas del Estado en la entidad oaxaqueña, lo que muestra su incidencia potencial para la búsqueda de alternativas de organización comunal ante un mundo individualizante y atomizador que genera parálisis social.

La *comunalidad* entonces, no es un concepto para enunciar, sino una práctica de vida que está presente en la vida cotidiana de muchas comunidades y pueblos de Abya Yala, la que requiere de su reconocimiento y revitalización para seguir siendo una opción de mundo ante la perspectiva dominante que nos lleva a la autodestrucción.

Las comunidades y pueblos originarios han persistido en su lógica de *ser* y *estar* en el mundo con su pasado negado, minimizado y subalternizado, su historia sólo aparece como pasado glorioso, un presente de derrotas y sometimiento, y seguramente para el poder, un futuro folklorizado y de borramiento de nuestra existencia; para los políticos y empresarios de hoy y siempre, el mejor indio es el que ya está muerto; los que hoy reclaman sus derechos individuales y colectivos, y aún más, sus derechos culturales con territorios delimitados, son considerados anacrónicos, obstáculo para el progreso y más, incluso, se criminaliza su resistencia.

Ante esta situación, se ha reaccionado como comunidades y pueblos con memoria e historia, con planteamientos sustentados que evitan el avasallamiento de su territorio y cultura. Uno de los espacios donde se empieza a escribir es en la historia que reclama visibilización, revaloración y resignificación.

Entonces, se vuelve necesario hurgar en los archivos públicos, oficiales y particulares, también en los archivos de la memoria colectiva, de la lengua, de la narrativa oral que circula, para convertir las huellas y los rastros en los argumentos que evidencian su estar en su territorio a partir de su significación, identificación y apropiación como espacio vital, el que también es hogar, habitación y lugar para tejer relaciones, con nosotros mismos y con los otros.

De ahí la férrea defensa de sus espacios, los que les han permitido generar vínculos y relaciones, y que no pueden ser intercambiados mediante transacciones económicas, puesto que estarían negando su historia como comunidades y pueblos originarios de Abya Yala.

Un aspecto vital para las investigaciones de carácter interpretativo y que implican poner en práctica la reflexividad y hermenéutica de la propia experiencia en el proceso de investigación es la necesidad de obtener la información *in situ*, lo que posteriormente reclama un distanciamiento espacial y afectivo, para poder obtener ciertas categorías y unidades de análisis de la vida comunal; para después, en el ejercicio de construcción, darle cuerpo y forma a los hallazgos.

La mirada que se focaliza hacia las prácticas cotidianas en su configuración, sus formas de manifestarse, las intenciones, su utilidad para garantizar la permanencia del colectivo como comunidad de sentido, permiten comprender la forma de ese *ser/estar* comunal en un espacio-tiempo específico.

La perspectiva del experto hacia lo que se encuentra en el contexto, como un cuerpo con estructura y forma determinadas, es útil y necesaria para tratar de conocerla en su manifestación fenoménica externa; no obstante, cuando se pretende conocer las causas de determinadas manifestaciones de lo que mira o se ha delimitado como objeto de investigación —particularmente de lo social que aquí se aborda—, se encuentra que ese fenómeno es multicausal, por lo tanto, no puede ser concebido con una estructura determinada y definitiva; de ahí la necesidad de pensarlo como rizoma, cuyos vasos comunicantes que se localizan nos llevan a conocer diversos factores incidentes, no determinantes, pero tampoco sólo presentes para dar un contexto a los hechos; más bien, desde las dudas y cuestionamientos, inquietudes e indagaciones, se nos van a poder develar las distintas maneras en que actúan, se articulan y le dan cierto cuerpo y textura a los hechos, y en el interior de una comunidad le aportan alguno de los rostros que podemos observar.

Mirar las comunidades, ciertas sociedades y realidades sociales en su configuración como un rizoma, hará posible ir deconstruyendo nuestras percepciones de lo social en sus distintas escalas de realidad que cotidianamente vivenciamos, para aproximarnos en su conocimiento, comprensión e interpretación de esos textos, para aprender de los mismos.

Entonces, como sujetos que investigamos, es una condición indispensable dejarse decir historias, experiencias; escuchar las voces que sólo esperan los

momentos para relatar sus vivencias que nos muestran otras formas de pensar su vivir y sentir su transitar por el mundo.

Como sujetos comunales o formados en esta perspectiva, que en un momento fuimos violentados y subalternizados, tenemos la responsabilidad comunal de repensarnos y revisar el proceso de subjetivación al que fuimos sometidos y en cierta manera, reencauzar los procesos que se viven en nuestro contexto matricial, para re-conocer, re-valorar, re-significar y re-pensar nuestra experiencia y la de nuestro entorno.

La educación en los espacios donde están presentes las comunidades y pueblos originarios de Abya Yala y en todos los demás, no puede seguir en la lógica de la colonización o la práctica extensionista que criticó Freire; la homogenización y hegemonización de una sola perspectiva de mundo puede volverse contra quien la impulsa, puesto que la diversidad es la particularidad de la naturaleza humana.

Nuestro país entonces, requiere con urgencia de un nuevo contrato social, un nuevo orden consensuado, construido desde la reflexión de qué hemos sido, qué condiciones han incidido para darnos este rostro que nos identifica aun con todas sus contradicciones, lo que exige espacios de encuentro, de discusión de alternativas y posibilidades. Es ahí donde los pueblos originarios tenemos mucho que decirnos, reconocernos entre nosotros y con los otros; y desde ese reconocimiento, plantear la necesidad de acordar posibilidades de mundo con quienes compartimos este mismo espacio.

Fruto del encuentro será el lugar para acordar el nuevo contrato, donde la educación habrá de ser uno de los grandes temas a discutir, así como la herramienta para hacer posible entendernos en nuestra igualdad y diferencia.

Por consiguiente, la formación de docentes requiere transitar por otras rutas donde se posibilite la resignificación, revaloración y revitalización cultural para fortalecer el sentido de pertenencia identitaria y profesional.

Como educadores, es necesario re-pensarse desde un mundo donde la compartencia de éste sea una necesidad vital, considerando que el *nosotros* es un punto de partida para mirar el *ser y estar* en el mundo, de tal manera que se comprenda el sentido de las prácticas sociales de los pueblos originarios de Abya Yala.

Pensar el mundo *nosótrico* de las comunidades y pueblos originarios, nos lleva a mirar el mundo desde otros horizontes que configuran otros sujetos y otras realidades; sin embargo, su configuración obedece a procesos comunales con dispositivos y prácticas sociales que enfatizan el colectivo por encima de la individualidad.

Es condición indispensable transitar de una mirada de observador que cuestiona, ordena, clasifica e infiere, a otra donde la vivencia, compartencia y significación de las prácticas sociales sea un proceso constituyente, educativo; reconocer estas prácticas en su dimensión pedagógica, en un diálogo que ayude a comprender la unidad de sentido que dotan las formas de *ser* y *estar* comunalitario de los pueblos originarios.

Por otra parte, las instituciones formadoras de docentes en el estado de Oaxaca, necesitan transitar de la reproducción *per se* del currículum planteado por las instancias normativas de la SEP, a otras posibilidades que abran el margen de interpretación, para que la formación docente inicial responda a las condiciones contextuales de la entidad, que comprenda la diversidad y posibilite una educación entrecultural.

Para realizar un proceso educativo acorde con las necesidades de aprendizaje de los distintos contextos de la realidad oaxaqueña, es imprescindible un proceso de reconocimiento, revaloración y resignificación cultural en sus dimensiones material, simbólica y político-social, para arribar a procesos educativos que favorezcan la revitalización cultural, preámbulo necesario para una educación entrecultural, hoy indispensable ante la homogenización y hegemonización de la cultura depredadora dominante.

La situación actual en lo social que exacerba el individualismo está generando la ruptura del tejido en las comunidades, barrios, colonias y ciudades de todo el país y el mundo, lo que se manifiesta en la atomización social, formando sujetos insensibles e inmunes al dolor e injusticia social, paralizando a la sociedad en su conjunto; se está en el límite de una crisis civilizatoria; es ahí donde las prácticas comunales de las comunidades y pueblos de Abya Yala pueden aportarnos horizontes de expectativa que hagan posible construir un mundo donde se desplieguen las esperanzas, expectativas, sueños y utopías de todos los mundos posibles.

REFERENCIAS

- Abbagnano, Nicola. 2004. *Diccionario de filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Aboites, Hugo. 2009. *LA PRUEBA ENLACE: una pésima medicina para un sistema educativo enfermo. La necesidad de otra evaluación*. Consultado en: <http://educrim.org/drupal612/?q=educaci%C3%B3n/71>
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. 1969. *La sociedad. Lecciones de sociología*. [Traducción: Floreal Mazía e Irene Cusien], Editorial Proteo, Buenos Aires, Argentina.
- Agamben, Giorgio. 2005. “¿Qué es un dispositivo?”. Conferencia en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina.
- Aguilar Santelises, Remedios y García, Rufina. 2004. *Catálogo de plantas reportadas como parte de la dieta de la guacamaya verde (Ara militaris) en la región de la cañada oaxaqueña*, México, Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, Unidad Oaxaca, Instituto Politécnico Nacional (IPN).
- Aguirre, María Esther, “Lo que la historia nos puede decir sobre la diferencia”. En Patricia Medina, coordinadora, *Epistemologías de la diferencia. Debates contemporáneos sobre la identidad en las prácticas educativas*. México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología [CONACYT], Universidad Pedagógica Nacional [UPN], Editorial Plaza y Valdez, 2009.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1891. *Obras históricas. Tomo I. Relaciones. México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento*.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Andreu, Agustín. 1991. *De Lessin a Benjamín, la otra Ilustración*. ISEGORÍA, <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/355/356>.

- Avendaño, Teresa de Jesús. 2007. "Dinámica poblacional de Mammillaria superpertexta Mart. ex Pfeiff. En El Valle de Cuicatlán, Oaxaca, México". Tesis de Maestría en Ciencias, Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, Unidad Oaxaca, Instituto Politécnico Nacional (IPN), Oaxaca.
- Barabas, Alicia. 2004. "Estructuras políticas indígenas en Oaxaca. Un acercamiento etnográfico" pp. 339-370. En: Nelly Robles García, editora, *Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Monte Albán, México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- _____. 2006. *Dones, Dueños y Santos, Ensayo sobre religiones en Oaxaca, México*. Miguel Ángel Porrúa, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- _____. 2002. "Etnoterritorio y rituales terapéuticos en Oaxaca". En: *Scripta etnológica*, Centro Argentino de Etnología Americana CONICET, Buenos Aires, consultado en: www.redalyc.com
- Baronnet, Bruno. 2009. *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, con especialidad en Sociología, El Colegio de México, Ciudad de México.
- Bartolomé, Miguel Alberto y Barabas, Alicia. 1996. *La Pluralidad en Peligro: Procesos de Transfiguración y Extinción Cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)*. México, Instituto Nacional Indigenista (INI), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- Bartolomé, Miguel Alberto. 1996. *Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México*. Brasilia, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas. 2001. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1ª edición al español.
- Beuchot, Mauricio. 2008. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Bhabha, Hommi. 1994. *El lugar de la cultura*. [Traducción César Aira] Buenos Aires, Editorial Manantial.

- Bleger, José. 2001. *Psicología de la conducta*. México, Paidós, 12ª reimpresión.
- Bona, Yann. 2006. "Potencia, poder y producción de sentido". En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Autónoma de Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 2001. *México Profundo. Una civilización negada*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1ª ed. en Lecturas Mexicanas.
- Bordignon, Nelso Antonio. 2005. *El desarrollo psicosocial de Eric Erikson, el diagrama epigenético adulto*. Revista Lasallista de investigación, Antioquia, Colombia.
- Bourdieu, Pierre. 2003. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. [Traducción Joaquín Jordé] Barcelona, Editorial Anagrama.
- Canedo, Gabriela. 2008. "Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por usos y costumbres en Oaxaca". En: Alberto Cimadamore (compilador), *La economía política de la pobreza*. México, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO], consultado en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/clacso/crop/cimada/Vasquez.pdf>.
- Canek. 2010. El Observatorio Cultural. *Manual de política cultural*. Ciudad de Guatemala.
- Cassirer, Ernst. 1968. *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica, 5ª. edición en español.
- Castaneda, Carlos. 2001. *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. <http://www.plantasagrada.com/download/CarlosCastaneda-LasEnseñanzasdeDonJuan.pdf>
- Castoriadis, Cornelius. 1997. *El Imaginario Social Instituyente, Zona Erógena*, N° 35.
- _____. 1993. *Poder, Política, Autonomía*, Zona Erógena, N° 14.
- _____. 1993. *Subjetividad e Historicosocial*, Zona Erógena, N° 13.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana,

- Instituto Pensar.
- Cerda Silva, Roberto de la. 1942. "Los Cuicatecos". En: *Revista Mexicana de Sociología*, volumen 4, número 4.
- Chakravorty Spivak, Gayatri. 2003. "Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía". En: Silvia Rivera Cusicanqui, Rossana Barragán, compiladoras, [traducción de Raquel Gutierrez, Alison Speeding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui] *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz, Bolivia, SEPHIS; Ediciones Aruwiyiri, Editorial Historias, consultado en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/spivak.pdf>
- _____. 2003. "Puede hablar el sujeto subalterno?" [Traducción de José Amícola]. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39, enero-diciembre 2003, pp. 297-364.
- Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca* [CIPPEO]. 1992. Periódico Oficial del Estado de Oaxaca, 12 de febrero.
- Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos. 2007. *Informe sobre Los hechos de Oaxaca*. [Con la colaboración de la Universidad Autónoma de México] Barcelona, Gráficas Luna, Consultado en: <http://cciodh.pangea.org>
- Congreso Constitutivo de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. 2006. Junio 16.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. 2009. "La vigencia de los derechos colectivos indígenas en México desde la perspectiva del derecho a la no discriminación".
- "CONVENIO (NO. 169) SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES EN PAÍSES INDEPENDIENTES". 1991. Depositario: OIT. Lugar de adopción: Ginebra, Suiza. Fecha de adopción: 27 de junio de 1989. Entrada en vigor: 5 de septiembre de 1991-General. 5 de septiembre de 1991. México. Diario Oficial de la Federación: 24 de enero.
- Corona, Sarah. 2007. *Entre voces... Fragmentos de educación "Entrecultural"*. Universidad de Guadalajara.
- Dávalos, Renato y Puga, Alberto. 2007. "Oaxaca en Pie de Lucha". Universidad Autónoma Metropolitana [UAM]. Inédito.
- Decreto por el que se declara área natural protegida, con el carácter de reserva de la biósfera, la región denominada Tehuacán-Cuicatlán ubicada en los estados de Oaxaca y Puebla. México, 18-09-1998.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. 1977. *Rizoma*. <http://bibliocdd.6te.net>
- Delgado, Gian Carlo. 2012. "Extractivismo, fronteras ecológicas y geopolítica de los recursos", Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales. En: *América Latina en Movimiento*, 473, marzo 2012, año xxxvi, II época, Quito, Ecuador.
- Delgado, Alisa. *El trabajo comunitario y la formación del sujeto moral*, Universidad de Oriente, Cuba. http://ponce.inter.edu/html/Inter_Ethica/pdf/el_trabajo_comunitario_y_la_formacion_del_sujeto_moral.pdf
- Derrida, Jacques. 1968. *La diferencia/ [Différance]* www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Díaz, Floriberto, et al. 2007. *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yën-Ayuujkwënää'ny-Ayuujk mëkajtën*. México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)-Programa Universitario México Nación Multicultural.
- Díaz-Polanco, Héctor. 2006. *Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización* http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/documentos/DiazPolanco_hector.pdf
- _____. "Etnofagia y multiculturalismo"- 2005. [ww.antroposmoderno.com/word/etno_171006.doc](http://www.antroposmoderno.com/word/etno_171006.doc). <https://www.google.com.mx/url?>
- Díaz, Guadalupe. Coord. 2008. *Hermenéutica, Antropología y Multiculturalismo en la Educación*, México, Universidad Pedagógica Nacional (UPN), Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).
- Diccionario de la lengua española*, 2005. Espasa-Calpe. DRAE. *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*. <http://buscon.rae.es/draeI/060810>
- Dietz, Gunther. 2011. "Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad.". En: *Revista de Antropología*, volumen 6, número 1. Enero-abril 2011, pp. 3-26. Iberoamericana

- www.aibr.org. Madrid: antropólogos iberoamericanos en red.
- Doesburg, Sebastián van. 2001. *Códices Cuicatecos: Porfirio Díaz y Fernández Leal*. México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, Gobierno del Estado de Oaxaca.
- Dubar, Claude. 2002. *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. [Traducción José Miguel Marcén] Barcelona, Ediciones BELLATERRA,
- _____. 1996. *La herencia del Señor Tico. La fundación y desintegración de una casa real cuicateca. Un estudio introductorio de la historiografía cuicateca y explicación de los llamados códices Porfirio Díaz y Fernández Leal*. Tomo I. Tesis de maestría/doctorado. Proefschrift Rijksuniversiteit te Leiden. Holanda.
- Dube, Saurabh. 1999. *Insurgentes subalternos y subalternos insurgentes*. Culturas de historia. y etnografía, <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/INSURGENTES%20SUBALTERNOS.pdf>
- Duch, Lluís. 2002. *Mito, Interpretación y Cultura*. Barcelona, Herder.
- Dussel, Enrique. 2012. *Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político*. En: *Alegatos*, número 82, México, septiembre de 2012. <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/75/82-01.pdf>
- _____. 1994. *1492: El encubrimiento del Otro, Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Conferencias de Frankfurt, Octubre 1991. La Paz, Bolivia. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, UMSA. Impreso en La Paz, Bolivia.
- Escobar, Arturo. 2000. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?" [Traducción de Eleonora García Larrale]. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 113-143, Edgardo Lander. (Compilador). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- Esposito, Roberto. 2007. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Editorial Amorrutu.
- _____. 2009. "Comunidad y violencia". En: *Círculo de Bellas Artes*,

- Madrid, marzo de 2009, http://www.circulobellasartes.com/ag_humanidades.php?id_bio=5265.
- Ferrater, José. 1965. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 5ª ed. Tomo I.
- _____. 1965. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 5ª ed. Tomo II.
- Ferrer Santos, Urbano. 1981. "Filosofía y cosmovisión". En: *Anuario Filosófico*, [Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra] XIV-2 pp. 173-182. <http://www.unav.es/publicaciones/anuariofilosofico/contenidos/IndicesAF.html>.
- Flores Magón, Ricardo. *Artículos políticos 1911*. <http://www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/1009.pdf>.
- Flores, Georgina. 2011. "Comunidad, individuo y libertad. El debate filosófico-político sobre una triada (pos) moderna". En: *Revista Tramas*, 34 Universidad Autónoma de México- Xochimilco [UAM] 2011, pp. 15-46.
- Fontenis, George. 2008. *Manifiesto comunista libertario*. Consultado en: flag.blackened.net/revolt/inter/groups/.../comunista_libertario.html.
- Foucault, Michel. 1996. *Genealogía del racismo*. [Traducción Alfredo Tzveibel]. La Plata, Argentina, Editorial Altamira, Colección Caronte Ensayos.
- _____. 2003. *Vigilar y castigar*. México, Siglo XXI Editores, 32ª edición.
- Franco, Tomás. 1988. "El pensamiento geográfico actual". En: *Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, número 3, 1988.
- Freire, Paulo. 1973. *¿Extensión o Comunicación? La concientización en el medio rural*. México, Editorial Siglo XXI.
- _____. 2005. *Educación y mudanza*. [Traducción del portugués de la 12ª edición de Paz e Terra, 1979, Marcel Arvea Damián]. Oaxaca de Juárez, México, Editorial La Mano.
- Gadamer, Hans-Georg. 2003. *Verdad y Método*. Tomo I, Salamanca, España, Ediciones Sígueme.
- Galeano, Eduardo. 2009. "Los mapas del alma no tienen fronteras". En: *La Jornada*, viernes 10 de julio de 2009.
- García, Luis. 2011. "¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben".

- En: *Revista de filosofía*, marzo 2011.
- Garza de la, Enrique y Leyva, Gustavo. 2012. *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales: perspectivas actuales*. México, Universidad Autónoma de México (UAM), Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Geertz, Clifford. 1973. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York, Basic Books Inc., Publishers.
- Giménez, Gilberto. 2008. *Materiales para una teoría de las identidades sociales* http://docentes2.uacj.mx/museodigital/cursos_2008/maru/teoria_identidad_gimenez.pdf.
- Gobierno del Estado de Oaxaca. 2010. Tarjetas municipales de información estadística básica del estado de Oaxaca. OEIDRUS. SAGARPA, Gobierno del Estado de Oaxaca. 2004-2010-Tomo I. Digital.
- Gómez Sandoval, Fernando. 1998. *Superficie y fondo de la vida social oaxaqueña*. Serie Disha, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- González, Aurora. 2009. "Del enfoque emic a los procedimientos críticos de interpretación. Retrospectiva y anticipaciones". En: *Papeles de Trabajo*, número 18, diciembre 2009 [Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural].
- González Casanova, Pablo. 2006. "Colonialismo interno [una redefinición]". En: Sabrina González, Javier Amadeo, Atilio A. Boron. *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO].
- González, Jorge. 2006. "Cibercultur@ y Migración intercultural. Cinco trazos para un proyecto" en: LabCOMPLEX-CEIICH-UNAM, Comunicación n° 4, 2006 ([phttp://www.revistacomunicacion.org/pdf/n4/articulos](http://www.revistacomunicacion.org/pdf/n4/articulos))
- González, María del Rayo. 2004. "La inserción de México en el mercado internacional (1983-1994)", conferencia: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución [INEHR]. México, Septiembre de 2004.
- Gordillo, Marco. 2012. Río + 20 ¿El futuro que queremos? Manos Unidas. Río + 20 Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible. Naciones Unidas. A/CONF.216/L.1, Río de Janeiro. Brasil. Junio.
- Hall, Stuart. 1994. "Estudios culturales: dos paradigmas". En: *Causas y azares*, número 1.
- Heller, Agnes. 1982. *Teoría de los sentimientos*. [Traducción Francisco Cuso]. Barcelona, Editorial FONTAMARA, 2ª ed.
- Herrera, María del Carmen y Ruiz, Ethelia. 1997. *El códice de Tepeucila. El entintado mundo de la riqueza imaginaria*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia [INAH].
- Herrero Prieto, Luis. 2003. *Entropía y Negantropía Cultural* <http://elistas.egrupos.net/lista/filosofos-sfcm/archivo/indice/260/msg/271/>.
- Hopenhayn, Martín y Sojo, Ana. Compiladores. 2011. *Sentido de pertenencia de sociedades fragmentadas. América Latina desde una perspectiva global*. Buenos Aires, Grupo Editorial Siglo xx. http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2011/el_capIII.pdf. http://calphotos.berkeley.edu/cgi-bin/img_query?where-taxon=Monotropa+hypopitys&where-anno=1. Consultada el 11-02-2012 http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm. <http://eddyjustocusicanquif.galeon.com/cvitae1514458.html> [http://www.quadratioaxaca.com.mx/noticia/nota,42058/06/04/2011-Oaxaca,Oaxaca,6 de abril de 2011](http://www.quadratioaxaca.com.mx/noticia/nota,42058/06/04/2011-Oaxaca,Oaxaca,6%20de%20abril%20de%202011).
- Hunt, Eva. 1978. "The provenance and contexts of the Porfirio Díaz and Fernández Leal: Some New Data and Analysis". En: *American Antiquity*, volume 43, number 4, [October 1978], pp. 673-690 <http://www.jstor.org/stable/279498>.
- INEGI. Marco Geoestadístico Municipal 2005. *Información Topográfica Digital*. mapserver.inegi.org.mx/geografia/espanol/.../cartas/carta50.cfm?
- Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca [IEEPO]. 1999. *Plan de Estudios de la Normal Bilingüe e Intercultural*.
- Instituto Lingüístico de Verano. 1974. *Nduudu N'sai Yenè Ndyuus: yenè Cuicateco yenè Tepeuxila = El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo - Bible*. México, La Biblioteca Mexicana del Hogar, A.C.
- Julián Caballero, Juan. 2009. *Nuu davi yuku yata*. Comunidad, Identidad y Educación en la Mixteca (México), Tesis de Doctorado, Universidad de

- Leiden, Holanda.
- Karmy, Rodrigo. 2010. *Políticas de la interrupción. Giorgio Agamben y los umbrales de la biopolítica*. Ponencia presentada en: Jornadas de Derecho Constitucional, Centro de Estudiantes de la Universidad de Chile, agosto 2010.
- Kemper, Robert. 1994. *Extendiendo las fronteras de la comunidad en teoría y práctica: Tzintzuntzan, México, 1970-1990*, pp. 119-129. En: Estudios Michoacanos v, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro Pasado*. Barcelona, Paidós.
- Kosik, Karel. 1963. *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. [Traducción Adolfo Sánchez Vázquez]. México, Editorial Grijalbo.
- Larrosa, Jorge y Pérez, Nuria. 1997. Compiladores. *Imágenes del otro*. Barcelona, Virus Editorial.
- Larrosa, Jorge. 2002. “¿Para qué nos sirven los extranjeros?”. En: *Educação & Sociedade*, año XXIII, número 79, agosto 2002.
- Lenkersdorf, Carlos. 2005. *Filosofar en clave tojolabal*. México, Editorial Porrúa.
- Levinas, Emmanuel. 2000. *La huella del otro*. [Traducción de Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero]. México, Editorial Taurus.
- Leyva, José Martín. 2008. “Las aves de San Juan Teponaxtla, Oaxaca”, Tesis de Licenciatura en Biología, Universidad Veracruzana-Facultad de Ciencias Biológicas y Agropecuarias, Córdoba, Veracruz.
- Lissagaray H., Prosper Olivier. 1971. *Historia de la comuna de Paris*. Barcelona, Editorial Estela.
- López Carbajal, Hugo. “El Indigenismo, la Integración del Indio”. En: <http://www.politicas.unam.mx/sae/portalestudiantil/sociologia/politica/pdf/IndigenismoIntegracionIndio.pdf>.
- López Hernández, Miguel. 2004. *Encuentros en los Senderos de Abya Yala*. Ediciones Abya Yala, Quito, Ecuador.
- Luyo, Jaime E. 2011. *¿Es el Actual Modelo Económico Sostenible?- Parte I Competitiveness and Sustainable Development Institute*. <http://csd-institu-te.org/Publish/Es%20el%20actual%20modelo%20economico%20sostenible-Parte%20I-CSDI-%20mayo%202011.pdf>
- Magallón, Raúl. 2006. “Entrevista con Alain Touraine: Sociedad y globalidad”, pp. 251-256. En: *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 11, 2006 [Consejo Superior de Investigación Científica de España, CSIC].
- Maldonado, Benjamín. 2002. *Autonomía y comunalidad india: enfoques y propuestas desde Oaxaca*. Oaxaca, Centro INAH-Oaxaca, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado, Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca, Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales.
- _____. 2010. *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca, México: la nueva educación comunitaria y su contexto*, Tesis de Doctorado, Universidad de Leiden, Holanda.
- _____. 2004. *Lo sobrenatural en el territorio comunal: propuestas para el estudio de la geografía simbólica en la educación intercultural de Oaxaca*. Oaxaca, Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.
- Maldonado Torres, Nelson. 2008. *Descolonización y el giro des-colonial. Decolonization and the decolonial Turn. Adescolonização e o giro des-colonial*. En: Berkeley, University of California. Tabula Rasa. Bogotá, Colombia, No. 9: 61-72, julio-diciembre 2008 nmt@berkeley.edu.
- Mandoki, Katya. 2006. *Prácticas estéticas e identidades sociales*. PROSAICA 2. CONACULTA-FONCA, Siglo Veintiuno Editores.
- Martínez Luna, Jaime. 2010. *Eso que llaman comunalidad. México, Colección Diálogos. Pueblos originarios de Oaxaca, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes [CONACULTA]*, consultado en: Fundación Comunalidad,
- _____. 2006. *Autonomía y Autodeterminación: pasado y futuro de y para nuestros pueblos*. Primero de tres ensayos. Recopilación de tres ensayos y dos declaraciones de los principios por los grupos indígenas de la Sierra Norte del Estado de Oaxaca.
- _____. 2006. *De Juárez a García. De la individualidad a la comunalidad. De la democracia a la comunalidad*. Fundación Comunalidad, Oaxaca.

- _____. 2006. *De regreso al Sentido Común*. En: Fundación Comunalidad, espora.org/biblioweb/Comunalidad.comunal@itonet2.itox.mx. <http://espora.org/biblioweb/Comunalidad/>
- Marx, Karl. 2010. *El Capital*, Vol. I consultado en: <http://www.formacion.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2010/10/51El-Capital-Karl-Marx.pdf>,
- _____. 2010. *El Capital*, Vol III consultado en: <http://www.formacion.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2010/10/51El-Capital-Karl-Marx.pdf>,
- _____. 2009. *La Comuna de París*. sov Baix Llobregat.
- Matadamas, Raúl, 2004. “Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo”. En: Nelly M. Robles García, editora, *Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Monte Albán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia [INAH].
- _____. 2007. “Jaltepetongo. Tumba 1 en Oaxaca”. En: Centro INAH-Oaxaca, Catálogo Número 27, en: http://132.248.9.9/libro_e_2007/1050189_8.2/27Jaltepetongo.pdf.
- _____. 2005. “La Cañada de Oaxaca. Una frontera permanente”. En: Ernesto Vargas Pacheco, *IV Coloquio Pedro Bosch Gimpera: Arqueología Mexicana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México [UNAM].
- Medina, Patricia. 2011. “Diálogos entre estudios sociales y estudios culturales: perspectivas críticas, epistemologías otras y metodologías emergentes” ponencia, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia, 5 de octubre 2011.
- _____. 2009. Coord. *Educación Intercultural en América Latina. Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*. México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología [CONACYT], Universidad Pedagógica Nacional [UPN], Editorial Plaza y Valdez.
- _____. 2008. *Identidad y conocimiento. Territorios de la Memoria*. México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología [CONACYT], Universidad Pedagógica Nacional [UPN], Editorial Plaza y Valdez, México.
- _____. 2009. Coord. *Epistemologías de la diferencia. Debates contemporáneos sobre la identidad en las prácticas educativas*. México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología [CONACYT], Universidad Pedagógica Nacional [UPN], Editorial Plaza y Valdez.
- _____. 2011. Palabras que hacen política... interculturalidad. Contornos epistémicos de las identidades y diferencias en los debates contemporáneos en alteridad y educación. Proyecto CONACYT-SEP/SEB/2008-086108.
- Medina, Patricia, *et al.* 2011. “Identidad y memoria: Derecho al presente para construirse en espacios pasados y futuros. Miradas sobre la Memoria-Horizontes Analíticos”. Universidad Nacional Autónoma de México [UNAM]-Facultad de Filosofía y Letras-División de Educación Continua, presentación, 11 de enero 2011.
- _____. *et al.* 2011. “Comunidades-comunalidades”. En: *Revista Tramas*, Núm. 34, UAM-X. México, 2011, pp. 143-178.
- Medina, Susana. 2006. “La Reforma al artículo 27 constitucional y el fin de la propiedad social de la tierra en México”. El Colegio Mexiquense. www.cmq.edu.mx/subir-documento/doc.../254-di1210407.html
- Meneses, María Teresa. 2007. “La reflexividad como herramienta de investigación cualitativa”. Nure Investigación, n° 30, septiembre-octubre 07 www.fuden.es/.../F.../FORMET_303072007121312.pdf.
- MEXICANOS PRIMERO. “Ahora es cuando. Metas 2012-2024. 2012, México” http://www.mexicanosprimero.org/images/stories/mp_recursos/mp_publicaciones_de_mexicanos_primero/AhoraEsCuando2012-2024MetasWEB.pdf
- MEXICANOS PRIMERO. “El estado de la Educación en 2011” 2011. http://www.mexicanosprimero.org/images/stories/mp_pagina_principal/mp_no_te_lo_pierdas/Metas.%20Estado%20Educacion%202011Internet_ISBN.pdf
- Miguel, Pedro. 2011. “Compendio mínimo de sabiduría neoliberal”. En: *La Jornada*, 31 de marzo de 2011.
- Milenio*, 30 de junio de 2008. “Origen del maíz” <http://antropologicas.wordpress.com/2008/06/30/el-origen-del-maiz/>
- Montemayor, Carlos. 2001. *Los pueblos indios de México*. México, Editorial Planeta.

- Motta, José Arturo. 2011. "El afromestizaje en la familia esclava rural, oteado en una hacienda azucarera del obispado de Oaxaca. Segunda mitad del siglo XVIII". En: Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH, septiembre de 2011.
- Mouffe, Chantal. 1999. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires, Paidós.
- Nietzsche, Federico. 1996. *Así habló Zaratustra*. Editorial Porrúa, México, Colección Sepan Cuántos... No. 395.
- _____. *Fragments póstumos. Lenguaje y Conocimiento*, consultado en: <http://es.scribd.com/doc/48760245/Nietzsche-Friedrich-De-los-Fragments-Postumos>
- Nilson, Walter. "Mujeres Negras en la Historia". <http://www.planeta-afro.org/index.php/component/content/article/152-mujeres.html>
- Hernández, Fernando y Angeles, Isaac. 2009. Ña' yibaku, los cuicatecos Ña ñ' guu Tlacolula. Oaxaca, Guión: Documental auspiciado por la Corporación Oaxaqueña de Radio y Televisión para la serie: Identidad. Las huellas de Oaxaca, Canal 9.
- O'Gorman, Edmundo. 1977. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México, Fondo de Cultura Económica [FCE], México, 2ª edición aumentada y corregida.
- O'Neill, Dan, et al. 2010. *Suficiente es Suficiente. Ideas para una economía sostenible en un mundo de recursos finitos*. El Informe de la Conferencia sobre la economía de estado estacionario [traducción al castellano Desazkundea y colaboradores/as], en: www.desazkundea.org.
- Ortiz, Ignacio. 2006. *Acercamiento a la filosofía y la ética del mundo mixteco*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes [CONACULTA], Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca [Colección Diálogos. Pueblos Originarios de Oaxaca].
- Otros Mundos, A.C. 2012. *Diccionario Minero. Manual Popular "La Mina nos Extermina"*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
- Pérez, Nuria. 2001. "Identidad, diferencia y diversidad: mantener viva la pregunta". En: Jorge Larrosa, Carlos Skliar, compiladores, *Habitantes de Babel. Política y poética de la diferencia*. Barcelona, Laertes.
- Portal AIPIN. ABRIL 6, 2011. <http://www.puebloindigena.com/aipin>
- Puiggrós, Adriana. 1995. *Volver a educar. El desafío de la enseñanza argentina a finales del siglo XX*. Buenos Aires, Editorial Ariel.
- Quintar, Estela. 2007. *Conversaciones acerca de interculturalidad y conocimiento*. México, Instituto Politécnico Nacional [IPN], Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina [IPECAL].
- Quispe, Arnaldo. "Pachamama y cosmovisión andina". p. 1. <http://takiruna.com/takiruna/articulos/espiritualidad-andina/pachamama/>
- Rappaport, Roy A., 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. [Traducción de Sabino Perea]. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rayón, Ignacio. 2004. *La formación docente de los profesores indígenas de la región cuicateca en el contexto del movimiento pedagógico. Trayectorias Profesionales*. Tesis de Maestría en Desarrollo Educativo, Universidad Pedagógica Nacional [UPN], México.
- Rebolledo, Nicanor. 1994. "La formación de profesores indígenas bilingües en México", ponencia Annual Meeting of the American Educational Research Association, New Orleans, abril 1994.
- Regeneración*. 1900. Periódico independiente de combate. Número de diciembre 15 de 1900.
- Regeneración*. 1901. Periódico independiente de combate. Número de febrero 28 de 1901.
- Reina, Leticia. 1998. "Las rutas de Oaxaca". En: *Dimensión Antropológica*, Volumen 12, Número 12, 1998.
- Rendón, Juan José. 2011. *La Flor Comunal. Explicaciones para interpretar su contenido y comprender la importancia de la vida comunal de los pueblos indígenas*. Oaxaca, Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPPIO).
- Restrepo, Eduardo. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Cauca, Jigra de letras. Primera edición, Editorial Universidad del Cauca.
- Retamozo, Martín. 2009. "Orden social, subjetividad y acción colectiva. Notas para el estudio de los movimientos sociales". En: Revista Athenea Digital,

- UNLP, CONICET, número 16, otoño 2009, pp. 95-123.
- Reyes, Saúl y Vásquez, Bulmaro. 2008. "Formar en la diversidad. El caso de la Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca (ENBIO)". En: *Revista TRACE* del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de Francia [CEMCA], Número 53, junio 2008, pp. 83-99 www.cemca.org.mx.
- Ricoeur, Paul. 2004. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo XXI Editores, 5ª edición en español.
- _____. 1983. *Texto, testimonio y narración*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Robelo, Cecilio A. 1902. *Nombres geográficos mexicanos del Estado de Veracruz: estudio crítico-etimológico*. Cuernavaca (Cuauhnáhuac), Mor.: L. G. Miranda, Impresor. <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080013264/1080013264.html>
- Robertson, Roland. 2000. *Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad*. Traducción de Juan Carlos Monedero y Joaquín Rodríguez. En: *Zona Abierta*, N° 92-93, 2000. Global Modernities, Sage, Londres, 1997. Consultado en: www.cholonautas.edu.pe / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales.
- Robles, Nelly M. 2004. *Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo*. Nelly M. Robles, editora, México, Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Monte Albán. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia [INAH].
- Ruiz, Ethelia. 2011. *México's Indigenous Communities: Their Lands and Histories, 1500 to 2010*. Boulder, University Press of Colorado, 2ª. edición.
- Sarmiento, Sergio. 2008. "La policía comunitaria y la disminución de la delincuencia en la región Costa-Montaña de Guerrero", ponencia en el Primer Congreso Internacional sobre Usos y Costumbres Indígenas en Materia Electoral, Chihuahua, 2-3 de octubre de 2008.
- Sartre, Jean-Paul. 1980. *El existencialismo es un humanismo*. México, Editorial Quinto Sol: México.
- Schouten, Ilke. 1991. *Yan Davi: el pueblo del rayo (los cuicatecos)*. Tesis de Maestría en Estudios en Arqueología e Historia Cultural de América Indígena, Universidad de Leiden, Holanda.
- Secretaría de Economía. 2006. "Dirección General de Minas, Dirección de Cartografía y Concesiones Mineras". En: Títulos de concesión minera expedidos durante el mes de marzo del 2006. http://www.siam.economia.gob.mx/work/models/siam/Resource/182/MARZO_2006.pdf
- SEP. 1997. *Plan de Estudios 1997*. Licenciatura en Educación Primaria. México.
- Serra Puche, Jaime. 2010. "La Apertura Comercial de México". Conferencia presentada en la Celebración del LXX Aniversario de La Casa de España en: Bicentenario de la Independencia Nacional y del Centenario de la Revolución Mexicana México, El Colegio de México, 2010.
- Serrano, Víctor, et al. 2005. *Estadísticas climatológicas básicas del estado de Oaxaca. (Período 1961-2003)*. Oaxaca, Centro de Investigación Regional Pacífico Sur [Campo experimental Valles Centrales de Oaxaca], SAGARPA.
- Simeón, Rémi. 1988. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. [Traducción Josefina Oliva de Coll]. México, Editorial Siglo XXI, 17ª ed. en español.
- Soler, Alcira. 2005. "La política porfirista y propiedad de las comunidades indígenas". En: *Pensamiento y lenguaje universitario*, 2005 dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2540833.pdf.
- Sousa Santos, Boaventura. 2006. *La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes*. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos>
- Spencer, Charles. 1982. *The Cuicatlán Cañada and Monte Albán. A Study of Primary State Formation*. Paris [u.a.], New York, London: Academic Press.
- Stavenhagen, Rodolfo. 2008. *Los pueblos indígenas y sus derechos. Informes Temáticos del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas*. México. Oficina en México de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).
- Stiglitz, Joseph E. 2012. *El precio de la desigualdad. El 1% de población tiene*

- lo que el 99% necesita*. Taurus, España
- SUPREMA CORTE DE JUSTICIA. <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/940/16.pdf>
- Taylor, William B. 1972. *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*. Stanford, Standford University Press.
- Título primordial de San Juan Tepeuxila*. Oficina de Bienes Comunales de Tepeuxila, Cuicatlán, Oaxaca.
- Tönnies, Ferdinand. 1947. *Los conceptos de comunidad y sociedad*. [1887]. [Traducción de J. Rovira Armengol]. Buenos Aires, Losada.
- Turner, Víctor. 1995. *El proceso ritual: estructura y anti-estructura*, http://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/turner_v._el_proceso_ritual.pdf
- Uzín, Angelina. 2008. "Filosofía del cuerpo. El control sobre los cuerpos: del biopoder a la biopolítica". En: *Imago Mundi*, 17 de marzo de 2008, pp. 19:39, consultado en: www.serviciosesenciales.com.ar
- Vattimo, Gianni. 2001. "Valores, consenso y pensamiento débil. La fe en la libertad". Oaxaca, *Noticias*, jueves 8 de febrero de 2001, p. 8c.
- Villoro, Luis. 1982. *Crear, saber, conocer*. México, Editorial Siglo XXI.
- Vygotsky, Lev Semiónovich. 1956. *Obras Escogidas*. Tomo II. Edición electrónica vigotsky.org@gmail.com <http://www.taringa.net/perfil/vygotsky>
- Wallerstein, Immanuel y Balibar, Etienne. 2000. *Raza, Nación y Clase*. Madrid, IEPALA.
- Walsh, Catherine. 2002. "(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador", pp. 115-142. En: Norma Fuller, coordinadora, *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002.
- _____. 2003. "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo". En: *Polis* [Revista On-line de la Universidad Bolivariana de Chile], volumen 1, número 4.
- _____. 2008. "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado". En: *Revista Tabula Rasa*. Bogotá, Número 9, pp. 131-152, julio-diciembre 2008.
- Weber, Max. 2008. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Yépez, Orlando. 2010. "El 'ayllu' Reterritorializado y su 'taypi'. La ciudad de El Alto." En: Educación y Sostenibilidad. 6º Grupo Simposio La Serena, número 70, mayo-junio, 2010.
- Young, Robert. 2006. "¿Qué es la crítica poscolonial?" <http://robertjcyoung.com/criticaposcolonial.pdf>.
- Zavala, Silvio. 1973. *La Encomienda Indiana*. México, Editorial Porrúa,
- Zemelman, Hugo. 2005. *Voluntad de conocer: El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Anthropus, Barcelona España, Mexico: Centro de Investigaciones Humanísticas, Universidad Autónoma de Chiapas, México.
- Zibechi, Raúl. 2000. *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- _____. 2006. *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes anties-tatales*. Buenos Aires, Ediciones Tinta Limón.
- _____. 2004. "Los movimientos sociales como espacios educativos", pp. 1-2. Ponencia ante el Congreso Internacional de Sociología de la Educación. Buenos Aires, 25-28 de agosto de 2004. Consultado en: www.aterosario.org.ar/IMG/rtf/Espacios_educativos_1_.rtf.

ANEXOS

ANEXO 1. Rastros arqueológicos precolombinos del pueblo *ñ bakuu* en San Juan Tepeuxila



Paraje Ltε ("La Banqueta")



En el Cerro *Kúu Kaan* ("Entre la maleza")

ANEXO 2. El pueblo del pájaro divino

Tutepetongo el lugar del *Pájaro Divino*

Tutepetongo significa lo mismo que el nombre cuicateco de esta comunidad, *Yan y'ada* o *yy'ada*: pueblo de pájaro (*yan*=pueblo, *y'ada*=pájaro). Don Valdomero, originario de este pueblo (con una edad de sesenta años), me contó un relato sobre un pájaro que vivió en las ruinas, arriba del pueblo, denominado “El Despoblado”, donde se encontraba Tutepetongo en tiempos inmemoriales según los habitantes. Es por este pájaro que Tutepetongo se llama “Pueblo del pájaro”. En cuicateco “El Despoblado” se dice *Yavayan*, *yava*=peña y *yan*=pueblo. Esta historia fue originalmente escrita en el año de 1932. Después sigue la traducción en cuicateco, hecha por don Hilario de Santa María Pápalo.

(Ilke Elizabeth Schouten)

Cuentan las crónicas del antiguo *Llaba Ñáan (L'adaa)*, la siguiente leyenda: **Pájaro Divino**

Los habitantes del pueblo fundado sobre las peñas fueron siempre virtuosos. Como una divinidad que cuidaba el destino de este pueblo, existía un pájaro hermosísimo de vistoso plumaje multicolor, de melodioso canto y de misión milagrosa y benéfica.

Cuando el pueblo dormía, el ave milagrosa visitaba las casas en medio de las sombras de la noche y dejaba en cada habitación, debido a su abundante riqueza, lo necesario para el gasto diario de la familia.

Un día, los hechiceros de otro pueblo distante, hasta donde había llegado la fama del pájaro milagroso, de florido plumaje y canto melodioso en el diario atardecer, lo aprisionaron en el tejido fino de una red hecha con hilos electrizados por el rayo; al pájaro bello se lo llevaron a tierras lejanas, desconocidas, remotas.

En *Yavayan* hubo gran duelo, los lugares engalanados por el tornasol del ave divina, tendieron un manto de inconsolable tristeza. No se oyó más el

himno melodioso del ave musical. Ni la blanca alborada matinal, ni la tarde enrojada y aureolada con nubes caprichosas, ni la hora solemne en que la noche desdoblaba su mantilla oscura sobre el horizonte oyeron los acordes cristalinos del pájaro perdido para siempre.

Sobre la torrecilla de la casa sagrada no se dibujó más la silueta graciosa del ave providencial.

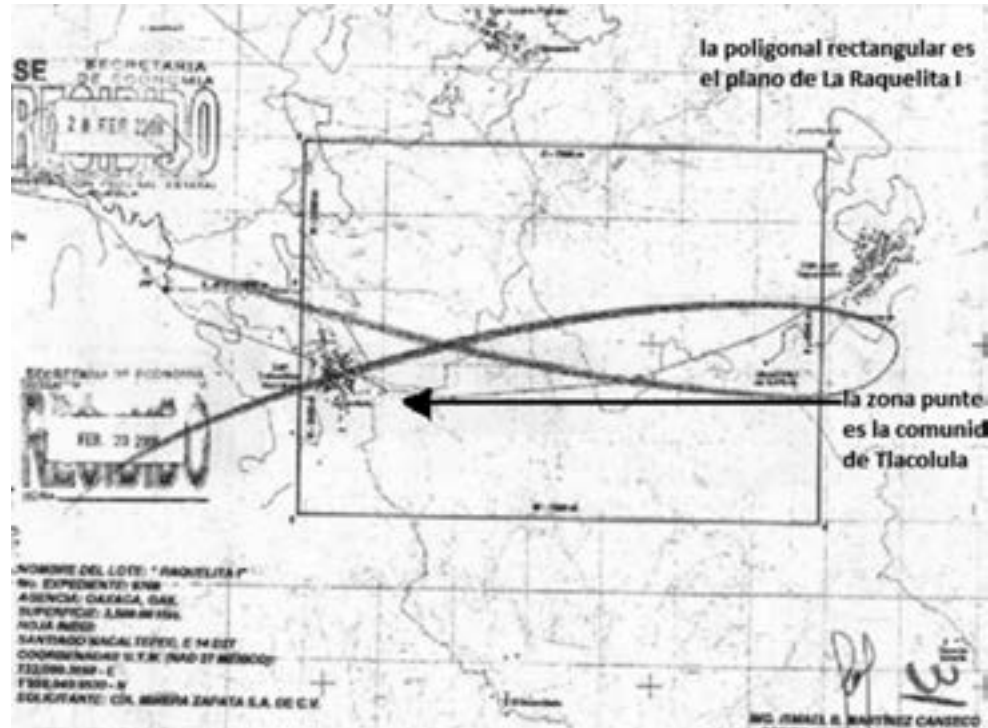
El pueblo, hundido en la más inconsolable desolación, interrogaba al cielo; ¿Qué error habían cometido para originar tal castigo? Penitencias de desagravio interminable y llantos, oraciones y ofrendas se cruzaron; el dolor de *Llaba Ñáa* era inconsolable. La sabiduría de los ancianos, la vivacidad de los jóvenes, los sortilegios de los hechiceros, ni una huella descubrieron.

Pasaban los días y las noches, cambió la estación del crudo invierno, las brisas y la floración de los campos, y el ave llorada nunca llegó; ante lo irremediable, los hombres abandonaron la inutilidad de sus ruegos y se entregaron en brazos del trabajo. Una mañana, al brillar un rayito del sol en el terso rostro del nopal que alimentó con su fruto por mucho tiempo al ave milagrosa, un anciano sacerdote vio una gran mano blanca que parecía extenderse rápidamente por la gallarda planta. Era tal vez la última deposición del ave divina, semilla de bendición para todos. Ella destilaba un hermoso carmesí, fuente de riqueza; desde entonces, para el infortunado *Llaba Ñáa* era la grana que se cultivó con cuidado y se cosechó con devoción haciéndola objeto de alto valor comercial.

Sobre una loma pulida por manos virtuosas, con el púrpura heredado se dibujó el ave desaparecida, colocando una losa en el lugar en que se realizó el milagro, mismo que señala el sitio frecuentado por el ave, por cuyo honor lleva el nombre *L'adaa*, el pueblo que hoy se conoce como Tutepetongo.

Nota: Esta versión es personal, puesto que la que recupera Ilke Elizabeth Schouten es ilegible en algunos párrafos.

ANEXO 3



ANEXO 4. Cuadro de informantes

Entrevistas 2008-2013:

Ciudadanos de San Sebastián Tlacolula

Sr. Esteban Villar
 Don Pablo Martínez
 Sr. Silverio Villar
 Sr. Francisco Pérez Romero
 Sra. Isabel Salinas
 Sr. Francisco Maldonado
 Sr. Juventino Pérez
 Sr. "Chico" Pérez
 Sr. Juan Peña
 Esposa de don "Chico" Pérez
 Don Camerino Villatoro
 Sr. Esteban Vega (†)
 Sr. Sergio García
 Sr. Bartolomé Villar
 Camerino Vega
 Informante anónimo

Autoridades municipales y comunales

Agente Municipal de 2008, San Sebastián Tlacolula, Tepeuxila, Oaxaca
 Agente Municipal de 2009, San Sebastián Tlacolula, Tepeuxila, Oaxaca
 Agente Municipal de 2010, San Sebastián Tlacolula, Tepeuxila, Oaxaca
 Agente Municipal de 2011, San Sebastián Tlacolula, Tepeuxila, Oaxaca
 Agente Municipal de 2012, San Sebastián Tlacolula, Tepeuxila, Oaxaca

Sr. Jaime Avendaño, presidente del Ex Comisariado de Bienes Comunales,
San Sebastián Tlacolula, Tepeuxila, Oaxaca

Presidente del Comisariado de Bienes Comunales, 2012-2014

Ing. Carlos Rivera, Mesa Directiva de los migrantes de Ñngúu en la Zona
Metropolitana del Valle de México

Presidente del Comisariado de Bienes Comunales, 2012-2014. San Juan
Teponaxtla, Tepeuxila, Oaxaca

C. José Luna, Presidente del Comisariado de Bienes Comunales, San An-
drés Pápalo

Profesor Ubaldo Ojeda Palacios, Agente Municipal de San Andrés Pápalo,
comunidad perteneciente al municipio de Tepeuxila.

Trabajadores de la Educación

Director de la escuela telesecundaria, 2010

Director de la escuela telesecundaria, 2009

Maestro Luis Rey Matadamas Ramírez, docente de la ENRV

Profesor Aristeo Pablo Galán, docente de la ENRV

Maestro Moisés Cruz, profesor de Historia en la ENRV

Maestra Valeria Díaz, comunera de San Juan Teponaxtla, Tepeuxila, Oaxaca

Maestro Ignacio Llaguno (ENBIO)

Maestro Carlos Méndez (ENBIO)

Estudiantes

C. Lourdes Cruz Martínez, estudiante de la ENRV

C. Lisbeth Cumplido, estudiante de la ENRV

C. Fátima Urieta González, estudiante de la ENRV

C. Estefanía de la Cruz, estudiante de la ENRV

*Pedagogía de la comunalidad. Herencia y
práctica social del pueblo Iñ Bakuu.*

Terminó de imprimirse en agosto de 2017.

Para su formación se utilizó la familia tipo-
gráfica Minion Pro y Myriad Pro.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de
Cuauhtémoc Peña.

Se tiraron 1,000 ejemplares, más sobrantes
para reposición.

