

La resistencia de los pueblos Mixes de Tamazulápam del Espíritu Santo y Santa María Tlahuitoltepec

Edith Barrera Pineda*

Resumen

Los pueblos originarios han sido objeto de represión y violencia prácticamente desde de la época de La Conquista y hasta nuestros días. De ahí la relevancia de la propuesta de dos ideólogos indígenas, Floriberto Díaz (Mixe) y Jaime Martínez Luna (Zapoteca), en la re-construcción de un marco conceptual que da vida al estudio comunitario, creando una episteme “rebelde”, denominándola: *comunalidad*. El presente estudio retomará dicho concepto como base de la resistencia de los pueblos Mixes, Tamazulápam del Espíritu Santo y Santa María Tlahuitoltepec. El estudio de la *comunalidad* nos ayudará a comprender la lucha cotidiana de los pueblos Ayuuk jää'y ante los diferentes y constantes usos de la violencia del Estado. Igualmente, la base de la *comunalidad* propone ante todo una decolonialización del pensamiento, basada en una propuesta principalmente latinoamericana de resistencia a la episteme eurocentrista, la cual concuerda con la corriente *dusseliana* del “giro descolonizador latinoamericano”; de ahí su profundidad y preeminencia de estudio.

Palabras clave: Mixes, *comunalidad*, decolonialización, violencia de Estado.

* Profesora – investigadora de tiempo completo en la Universidad del Mar- Campus Huatulco, Oaxaca. Adscrita al Instituto de Estudios Internacionales. Líneas de investigación: medio ambiente, energías renovables, saberes tradicionales, comunalidad, epistemología rebelde y comunidades indígenas del Estado de Oaxaca. Contacto: barrera.edith@gmail.com

Introducción

Los pueblos indígenas de México han vivido una represión sistémica desde la Colonia, primero por los conquistadores y su lógica de reprimir y despojar al colonizado (Hobson, 1902), desde la desvaloración de lo autóctono hasta la cosificación de los recursos naturales y los pobladores, mismos que fueron deshumanizados por la esclavitud. En el caso de los indios latinoamericanos, la conquista principalmente por parte del Imperio Español fue desde sus inicios a través de la conversión al catolicismo, utilizando la violencia a partir de la represión y destrucción de la cultura ancestral.

No obstante, los indios mesoamericanos resistieron a los más de 300 años de conquista, hasta que finalmente en el Siglo XIX se da inicio en toda América Latina los procesos de independencia. Para entonces los pueblos originarios ya habían asimilado mucho de la cultura occidental. Aunque siguieron conservando sus lenguas originales, así como sus ritos prehispánicos, dando lugar a un sincretismo religioso, el cual perdura.

Una vez obtenida la independencia, los criollos continuaron con el despojo y la violencia hacia los pueblos indígenas. Posteriormente, con el movimiento de la Revolución Mexicana, los indígenas fueron una vez más asimilados por los diferentes gobiernos mestizos sin considerar sus formas de vida y costumbres.¹

Desde entonces los pueblos originarios han vivido y viven bajo una constante violencia de Estado.² Las políticas públicas emanadas

¹ Desde la asimilación en la educación occidentalizada en los diferentes libros de texto de educación básica que suprimen la gran riqueza cultural de los pueblos originarios, la capitalización de su riqueza natural y cultural, los programas asistencialistas que lo único que buscan es la dependencia de los recursos federales y suprimen su autodeterminación e independencia económica del Estado. Ver: Consuelo Mejía y Sergio Sarmiento, *La Lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. p. 17 – 33.

² Por ejemplo las distintas políticas públicas de crédito y la “asistencia” social y técnica; desde los programas de apoyo para el campo hasta la comercialización de sus productos

de los diferentes gobiernos de México no han hecho más que reprimir constante y sistemáticamente a los pueblos indígenas. Desde la discriminación racial hasta el continuo despojo de sus territorios. Claro ejemplo de lo anterior fue la implementación del sistema económico neoliberal en la administración de Salinas de Gortari y la derogación al artículo 27 de la Constitución. La respuesta por parte de los grupos indígenas del sur de la República no se hizo esperar y fue el 1° de enero de 1994, cuando surge el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en el estado de Chiapas.

En la presente investigación retomaremos para el estudio de caso la propuesta de análisis de Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna, siendo ellos los precursores del estudio de *comunalidad*. Partiendo de sus tesis, proponemos la utilización de un marco de análisis propio de la lógica de los pueblos indígenas y así, romper con los marcos de análisis eurocentristas, no se apegan a las realidades de los pueblos originarios, pues parten de premisas desde un sentido colonizador desvalorizando los contextos y realidades de las comunidades mesoamericanas.

Siguiendo con dicha línea argumentativa, consideramos igualmente pertinente la crítica *dusseliana* al pensamiento occidental sobre la base de la imposición, tanto ideológica como metodológica, al contexto latinoamericanista. Las aportaciones de Enrique Dussel sobre el giro descolonizador es a través de un análisis de los diferentes episodios latinoamericanos del rompimiento con el “*establishment*”.

De esta forma, la rebeldía epistemológica es retomada a partir de los nuevos movimientos base; es decir, desde la construcción del identitario colectivo como *pueblo* y base de la comunalidad que de-

dando lugar al acaparamiento y pago de mercancía desigual. Igualmente la imposición de los diferentes programas del supuesto “desarrollo” sin considerar las realidades y contextos de los diferentes grupos indígenas, considerándoles como grupos homogéneos y sin atender las demandas particulares (Ibíd., 18).

cide sobre su futuro. Desde aquí, la propuesta dusseliana reivindica a partir del lugar que ocupan los pueblos originarios y sus formas de organización a través del empoderamiento de la comunidad bajo la premisa del “mandando obedeciendo”; e igualmente el ejercicio de la comunidad desde lo cotidiano es visto como una forma de lucha “activa pero silenciosa” contra el poder del Estado represor, al ser los pueblos indígenas una representación de la otredad, de lo diferente más allá de una definición clasista.

Una vez establecido el marco teórico, daremos paso al estudio del pueblo ayuujk / Mixe, concretándonos en la zona de la serranía y tomando como caso de estudio dos comunidades: Tamazulápam del Espíritu Santo y Santa María Tlahuitoltepec.

Al final, destacaremos la importancia de los marcos de análisis, pues son éstos los que mejor se ajustan al estudio de los pueblos indígenas por sus particularidades y, sobre todo, por la innovación en la construcción de paradigmas que rompen con el pensamiento eurocentrista, a partir de una rebeldía epistemológica desde el Sur, más coherente y articulada desde las realidades de los pueblos originarios.

Los ayuuk jä'äy/ Mixes

La región mixe se ubica en el estado de Oaxaca hacia el noreste, y se divide entre la región alta, media y baja. En la región de los altos (serranía del Norte del estado) es donde se ubican los pueblos de nuestra investigación: Tamazulapám del Espíritu Santo y Santa María Tlahuitoltepec. Igualmente, la región Mixe cuenta con una extensión territorial de alrededor de 5, 719.51 kilómetros cuadrados (Beulink, 1979: 5, citado en, Díaz, 2007:78). En la región de la Mixe alta, se conjuntan las sierras Madre Oriental, Occidental y del Sur, así como un sistema montañoso, Cempoaltépetl, 3,397 metros sobre el nivel del

siguen representando papeles importantes en nuestro presente. Justamente, es a partir de esta resignificación de la colonialidad global que llevamos a cabo la crítica de la epistemología con el giro decolonial y con la propuesta teórica de la *comunalidad*.

En América Latina, la izquierda en términos generales, la marxista de modo particular, desde una cierta perspectiva política, va a transitar de una visión claramente eurocéntrica, hasta otra en la que descubre al pueblo concreto histórico, excluido, empobrecido y oprimido, en un largo proceso en el contexto del siglo XX. De esta forma, va conformando esta cuestión como la temática central. Se tratará de encontrar las identidades específicas de la pluralidad de pueblos que existen en América Latina y, asimismo, desarrollar nuestro pensamiento filosófico en la amplia pluralidad que le es propia, ya no subordinándolo al pensamiento filosófico hegemónico poscolonial euro – norteamericano.

El filósofo Enrique Dussel va a ubicar como teorías transmodernas, fundamentalmente a las que vienen del denominado tercer mundo, que buscan un lugar propio en el que se manifiesten sus especificidades respecto de la modernidad occidental; esto es, que pretenden incorporar la mirada del otro postcolonial subalterno.

Con transmodernidad se alude a una situación en la que nos encontramos en un punto de no retorno, respecto de lo que creíamos como certezas; de alguna manera es una época que averigua como salir de la banalidad. Sin lugar a dudas, posee una vertiente descriptiva a partir de la cual no nos hemos planteado una constatación de lo que constituyen análisis de los fenómenos gnoseológicos propiamente existenciales o vivenciales. Se caracteriza por una tendencia, que se transforma en una exigencia, de lograr conocimiento y de una voluntad de ir más allá para superar la limitación contextual que nos apresa.

El prefijo *trans* implica no sólo las cuestiones de transformación, sino a la necesaria de trascender la crisis de la modernidad, pero retomando sus puntos de agenda aplazados, tanto políticos y éticos, como también de igualdad, justicia, libertad, entre otros, sin dejar de tomar en cuenta las más lúcidas críticas de los postmodernos.

De esta manera, desde el giro descolonizador y la teoría y praxis de la *comunalidad* de los pueblos indios, estamos también inmersos en ese contexto, pero hay que reapropiarlo a nuestras realidades e identidades.

La categoría de *comunalidad*

Como se indicó, la propuesta de *comunalidad* nace a partir de dos antropólogos, Floriberto Díaz (1951- 1995, mixe-Tlahuitoltepec) y Jaime Martínez Luna³ (zapoteca-Guelatao), a la que posteriormente se han ido sumando otros pensadores, sobre todo indígenas que continúan estudiando su conceptualización, como Juan José Rendón, Benjamín Maldonado Alvarado y Mario Enrique Fuentes Carrasco. Todos ellos coinciden en que la *comunalidad* debe continuar su construcción, pues se encuentra aún en un estado latente de formación que va más allá de la sola aplicación a los pueblos mesoamericanos.

Sin embargo, podemos ir discutiendo el sentido y definición del concepto. Así, según Juan José Rendón, podemos entendemos por *comunalidad*: "La forma de nombrar y entender al colectivismo indio. Es más que un gusto por lo gregario, pues es en realidad un componente estructural de los pueblos indios. Es la lógica con la que

³ Floriberto Díaz Gómez, antropólogo y activista de los Derechos Humanos de los indígenas, además de participar para la consolidación de varias asociaciones en pro del mantenimiento de la cultura ayuujk. Jaime Martínez Luna, precursor de la radio comunitaria en Guelatao y activista; al igual que Floriberto Díaz, es una de las figuras más representativas del estudio de *comunalidad*.

funciona la estructura social [...] y se define y articula la vida social” (2003: 23).

Partiendo de dicha definición podemos aproximarnos al estudio mismo de la estructura y vida social de los pueblos indios. Floriberto Díaz (2007: 39-40), categorizó los principios de *comunalidad*:

- 1) La tierra, como madre y como territorio.
- 2) El consenso en la Asamblea para la toma de decisiones.
- 3) El servicio gratuito como ejercicio de autoridad.
- 4) El trabajo colectivo, como acto de recreación.
- 5) Ritos y ceremonias como expresión del don comunal.

Analizando cada uno de sus componentes, observamos que en el caso del territorio, éste adquiere una simbología sagrada.⁴ Para los pueblos ayuujk/Mixe la defensa del territorio va más allá de una mera subsistencia. El territorio y los recursos naturales tienen una relación intersubjetiva y es justamente a partir de esa cosmovisión, que coexiste lo sagrado y lo cotidiano del Ser. Cualquier intromisión o imposición por parte del Estado en cuanto a la transformación, explotación e incluso el llamado “desarrollo” para los ayuuk jää’y, es una clara violación a sus derechos de autodeterminación y profanación de lo sagrado.

En el caso de la Asamblea, se retoma el colectivismo, pues es ahí donde se ejerce el poder del pueblo. Haremos un paréntesis para entender la importancia y significación de la categoría de *pueblo*. Retomamos los estudios de José C. Mariátegui, quien rompe con el esquema de la vinculación de los movimientos sociales en América Latina con la ideología marxista-leninista de la izquierda, y da un giro en cuanto al estudio de dichos movimientos, son vistos desde la fuerza del pueblo, es decir, desde “los de abajo”, articulándolos en

⁴ Ver la entrevista al Chamán Noé Aguilar, en el presente trabajo.

una nueva dinámica, ya no desde un pensamiento occidental, sino sobre la base de lo popular. De ahí su carácter único, pues genera sus propias propuestas desde la lógica de una liberación reivindicativa de los pueblos originarios (Mariátegui, 1924).

Siguiendo entonces con tal argumentación, el poder de la Asamblea es una forma de ejercer la toma de decisión, la autoderminación y forma de gobierno. Es el pueblo el que decide sobre su futuro, es él quien se libera y es autónomo y responsable de su propio “progreso-desarrollo.” Nos dice Mariátegui, que la lucha entonces de los pueblos es antiimperialista, anticapitalista, antiburguesa, pues parte del principio de lo popular, de esa colectividad que es ejercida en los pueblos originarios; por ello, es otra expresión de rebelión en contra del Estado, quien con sus partidos políticos y gobiernos corruptos, impone y ejerce la violencia hacia el pueblo.

El servicio gratuito, mejor conocido como el sistema de cargos, por ejemplo, se ejerce para el bien común, otra vez, bajo el principio de lo colectivo. Por eso la idea de no tener una remuneración económica, ya que para quien ejerce el cargo conlleva una remuneración moral, del servicio a la comunidad, y es el mismo pueblo quien decide a través de sus Asambleas, a quién se le otorga.

El tequio, otra característica de la *comunalidad*, se rige bajo el mismo esquema, todo el pueblo participa, lo que refuerza la identidad comunitaria; es en el tequio donde se da el servicio a la comunidad. Su sentido es la contrapartida a la individualidad y es el principio de la ayuda mutua, y el vínculo también en que pueden articularse incluso con otras comunidades ayuujk. El tequio es la práctica y ejercicio diario de lo comunal, de ese bien común que reordena el sistema comunitario, en palabras de Rendón (2003), donde “*se crea, recrea y reproduce*”.

El rito, por su parte, es quizá uno de los aspectos predominantes de la *comunalidad*, pues es ahí se da la máxima expresión de la cul-

tura e importancia de la cosmogonía ayuujk. Los ritos los podemos observar en el momento de la siembra, donde se solicita el permiso para labrar la tierra a través de un “abogado / xemabie”.⁵ Igualmente, en la época de recoger la cosecha se hace otro ritual de agradecimiento. En Tamazulapám del Espíritu Santo, al igual que en Santa María Tlahuitoltepec, existe el dicho de que por lo menos una vez al año hay que subir al Cempoaltépetl –conocido como el sagrado cerro de las veinte divinidades–, lugar de oración donde la mayoría de los ayuujk jää’y van a ofrendar a la Madre Tierra y al Rey Condoy / Kong- oy.

Además de los rituales y mitos que forman parte de la cotidianidad, las fiestas patronales son el embelesamiento de la expresión de la *comunalidad*, pues es ahí donde todos participan activamente en una festividad que va más allá del “culto” a los Santos católicos, ya que existe un claro sincretismo e incluso, los rituales previos al festejo son más prehispánicos que coloniales.

Cosmovisión Ayuuk /Mixe: al pie de lucha

De acuerdo a algunos autores (Kuroda, 1993; Villagómez, 2008; Castillo, 2014; entre otros), la palabra ayuujk, significa *a* idioma/palabra, o bien *a* proveniente del vocablo *ääw*, que significa boca y *ayuujk* montañas, florido, mientras que *jää’y* significa gente/muchedumbre; así la etimología de *ayuujkjää’y* es “gente de la palabra florida o elevada” / “gente del idioma florido”. No obstante que la región mixe se distingue por ser una de las culturas del estado de Oaxaca que ha conservado su idioma, éste no es homogéneo. Como bien apunta Castillo Cisneros (2014), la región mixe no debe considerarse como

⁵ Dicho personaje es conocido en la comunidad como: “el que lleva la cuenta de los días”. Según el decir de las personas, es quien tiene conocimiento del *Tonalamatl* (calendario prehispánico), el cual se basa en el ciclo agrícola. Ver González Villanueva (1973).

homogénea, pues existen variantes entre la región alta, media y baja que la hace heterogénea, incluso en la variante lingüística; no así, en la leyenda/mito de su origen. Según algunos relatos recogidos por los estudiosos de la cultura Mixe -entre los más reconocidos: Ballesteros (1974), Barabas y Bartolomé (1984) y Nahmad (1965)-, los mixes tienen un héroe que se le conoce como el Rey Condoy /Kong oy, dicho “héroe” es mesiánico y guerrero omnipotente, por el cual los mixes se han autodenominado como los ‘*nunca conquistados*’. Varios historiadores y antropólogos que han estudiado a los mixes, lo han constatado desde antes de la conquista, pues estos pueblos lucharon contra los mixtecos, zapotecos y mexicas y, posteriormente, contra los conquistadores. Lo anterior ha sido recogido en varios relatos, por ejemplo en las *Cartas de Relación de 1522*, se señala a los mixes como: “una raza dura y feroz que se opuso a la conquista” (Cortés 1971: 194-195, citado en Castillo, 2014:27). Igualmente encontramos que el antropólogo francés Charles Brasseur (1981), en su narración sobre su estancia en la región mixe baja, visualiza a los Mixes como: “la gente más valiente de las regiones del Istmo” (citado en Castillo, 2014: 28). En sus escritos Brasseur señala que a pesar de la constante incursión de la evangelización por los dominicos, los mixes aún conservaban sus ritos (Castillo, 2014: 29).

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

negativo” y, más adelante señala ante las circunstancias adversas, que revive la utopía del “sueño hacia adelante”. Tal análisis es retomado por J. C. Mariátegui, basado principalmente en la obra de E. Valcárcel en *Tempestad en los Andes*, donde se descubre el mito como un elemento para posicionarse contra el opresor; el mito refuerza el empoderamiento del pueblo a partir del imaginario colectivo dentro de su propia historia narrativa. Para comprender mejor la idea del mito, y sobre todo la figura representativa del Rey Condoy, nos dice Bartolomé y Barabas, en su texto sobre el Rey Cong hoy: “El discurso mítico puede considerarse como una historia oral altamente dinámica, que tiene la capacidad de proyectarse hacia el presente a través de la memoria colectiva y de actuar, en el espacio de la cultura vivida, como un revitalizador de la identidad étnica” (1984:78).

Para comprender a los ayuujk jää’y necesitamos estudiar su visualización del mundo. Según Carlos Lenkersdorf,⁶ la cosmovisión nos ayuda a entender la forma de percibir el mundo, así como la forma de organización social, la estructura de pensamiento y la cotidianidad de una cultura determinada. Desde esta propuesta teórica partimos, pues para entender la cotidianidad tenemos que estudiar la *comunalidad*, ya que es ésta la que marca las pautas de los haceres a partir de la cosmovisión.

De acuerdo a lo anterior, explicaremos brevemente la cosmovisión, con el objeto de acercarnos a la construcción del pensamiento ayuujk y, a partir de ésta, analizar el bastimento argumentativo de las diferentes formas de resistencia de los pueblos de Santa María Tlahuitoltepec y Tamazulapám del Espíritu Santo, pues como se advirtió al inicio de este trabajo, no debemos homogenizar a los Mixes,

⁶ Carlos Lenkersdorf, doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y experto en la cultura de los Tojolabales, propone a partir de la lingüística, un nuevo enfoque de investigación que denominó cosmovivencia.

ya que cada región tiene sus particularidades y formas específicas de resistencia.

Según la relatoría de Noé Aguilar, quien es uno de los *xemabie* y danzante del pueblo de Tamazulapám del Espíritu Santo, la cosmovisión ayuujk consistiría en lo siguiente:

Para nosotros los ayuuk jää'y, y precisamente hace muchos años manejábamos el y'et-nyäxwii'nyët⁷ que, que todo es un espacio sagrado para nosotros es vida, una casa, sí, un lugar, todo es vida, para nosotros tener una casa no nada más es decir; jah es mi casa! y es algo material, no, porque es vida y ¿por qué? porque está ocupando un espacio, [...] entonces al ocupar un espacio ¿quién te lo está dando? [...] es la Madre Tierra; sí, al tener tu fortaleza para haber tenido tu casa ¿quién te está dando la fortaleza? Pues es la Madre Tierra. Pues entonces todo, todo surge de la Madre Tierra, y'et-nyäxwii'nyët esa sería la Madre Tierra y el y'et-nyäxwii'nyët, es el espacio que tú estás ocupando, el lugar donde estás. Nosotros como ayuuk jää'y, nos vamos más por los elementos: el agua, el aire, el fuego, la Tierra principalmente. Entonces son los elementos a la cual nosotros llamamos, nos encomendamos para nuestra vivencia, para la vida de nosotros, la forma de vivir que nosotros queramos (entrevista realizada, 17 de abril de 2016).

Para la cosmogonía ayuuk jää'y la Madre Tierra/naturaleza toma otra conceptualización, basada en una relación intersubjetiva. De ahí que la defensa del "territorio" sea sagrado, pues es parte de su sentido de vida. Y advertimos que también forma parte de su autodeterminación en cuanto a decidir qué clase de vida desean para la comunidad. De ahí el sentido de respeto a las formas de llevar a cabo su organización social, política, cultural y religiosa. Igualmente nos damos cuenta que

⁷ La traducción más cercana de la palabra *et-näxwii'nyë*, sería: madre-naturaleza / mundo-tierra. Sin embargo, cabe recalcar que sólo son aproximaciones, pues en realidad el significado va más allá de una búsqueda de palabras que le en un sentido occidental pueda tener esa traducción-significado.

lo sagrado está presente en su cotidianidad, desde la realización del trabajo –sobre todo la labranza de la tierra-, el lugar donde habitan –entendido como el hogar-, los alimentos y los elementos naturales considerados deidades.

Observamos que la *comunalidad* es una constante acción de resistencia hacia la tacita y permanente violencia de Estado. En ese sentido encontramos que la intersubjetividad entre el pueblo ayuujk y la naturaleza (*y'et-nyäxwii'nyët*) es principalmente la permanente resistencia sobre los diferentes programas de gobierno para implementar el supuesto “desarrollo”; entendiendo como desarrollo, la cosificación de los recursos naturales, derivado del pensamiento occidental, y que como hemos constatado, rompe con la cosmovisión ayuujk. De ahí la constante reivindicación del derecho de los pueblos indígenas a la autoderminación.

Por otro lado, la continuidad de los programas “educativos” de gobierno, que lejos de incluir en los libros de texto la cultura y cosmovisión ayuujk, son manipulados y no cuenta con la enseñanza bilingüe, dejan a un lado toda la riqueza de la propia cultura de los pueblos indígenas en un contexto de desvalorización. Por ello, se considera a la educación como otra forma de violencia, pues los programas están basados en la lógica del consumismo e individualismo, negando los saberes tradicionales, la historia y la lucha de los pueblos indios.

Puesto en palabras del Secretario de Bienes comunales de Tamazulápam del Espíritu Santo, Cuauhtémoc Pérez García:

La educación institucional dentro de la lógica del currículo oculto, o la educación bancaria: la formación de sujetos desde otro enfoque cultural; educación desde la individualidad, desde contextos y saberes mestizos y no en la lengua y cultura ayuujk y/o bajo los principios de la comunalidad [...] La educación del Estado como arma de opresión y dominio (entrevista realizada, 2 de junio 2016).

Otra de las formas de violentar a los pueblos indígenas ha sido a través de la inserción de los partidos políticos, pues son los que en su mayoría han dividido y transformado la Asamblea.

Floriberto Díaz (2007) hace mención de la importancia que tienen los cargos designados en las Asambleas. Para este pensador Mixe, el *kutunk*⁸ da servicio a la comunidad a través del ejercicio del cargo, quien a su vez puede ser censurado por los mismos comuneros. Por tanto el *kutunk* se entiende como alguien que da su servicio a la comunidad y que aprende a hacerlo ejerciendo diferentes cargos, sean desde los más simples hasta los de mayor responsabilidad. Por ello, cualquier comunero puede llegar a ser un *měj kutunk* (síndico, presidente y alcalde). El escalafón dependerá de los méritos de cada *kutunk*, no así de tráfico de influencias que es lo que sucede muchas veces en los Estados-gobiernos. Por ello, Díaz llega a las siguientes reflexiones en torno a los partidos políticos:

¿Qué razón [...] existe, para que nuestras comunidades y pueblos indios adopten el sistema de partidos o que se lo impongan? Los partidos políticos, según nuestra experiencia, no mejorarán nuestra educación y participación política en la toma de decisiones, puesto que tratan más bien de convertirnos en individuos divisionistas, en levantamano y simples rayadores de papeles (Díaz, 2007:62).

Lo anterior se ejemplifica muy bien en el siguiente párrafo, extraído del “Pronunciamiento del Encuentro Estatal de Autoridades Indígenas”, llevado al cabo los días 11 y 12 de junio 2016 en San Juan Jaltepec de Candayoc, Mixe, y difundido en diversos medios de comunicación indígenas, como Servicios del Pueblo Mixe, A.C.:

⁸ *Kutunk* significa “cabeza de trabajo”, “jefe de trabajo”, y lejos de ser una autoridad entendida desde una visión occidental, el *Kutunk* vela por el bien común a través de su servicio a la comunidad.

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

No obstante esta continua lucha y reivindicación, los Mixes no han estado exentos de casos en los que algunos síndicos han llegado a ser los caciques de sus pueblos, tal y como sucedió en la comunidad de la zona alta, San Pablo y San Pedro Ayutla, con Daniel Martínez, quien liderará la región entre 1914 y finales de los años 40 del siglo XX (Kraemer, 2003). Otro ejemplo reciente de la formación de grupos de poder lo tenemos en la región de la Mixe baja, en el municipio de San Juan Mazatlán, donde por primera vez se votó al cabildo a través del sistema de planillas,⁹ dando pie al robo de votos a planillas no conformadas por los del municipio.¹⁰ Por desgracia, dichas prácticas incurren en la división y pérdida de los principios de *comunalidad*, pues difícilmente se logra reestructura y cohesionar a la comunidad.

Otras de las problemáticas que se han presentado a lo largo de los años en la región Mixe, ha sido la propiedad de tierra, por ejemplo, entre las comunidades de Tamazulapám del Espíritu Santo y San Pablo y San Pedro Ayutla. Durante el ejercicio de los cabildos de 2016, ambas comunidades llegaron a amenazarse mutuamente en tomar posesión de las tierras en disputa. Incluso durante la Asamblea en Tamazulapám del Espíritu Santo, para elegir al nuevo cabildo, algunos

⁹ El sistema de planillas es algo nuevo para algunas de las comunidades indígenas, como es el caso de San Juan Mazatlán. Las planillas consisten en agrupar a los comuneros que formarán el cabildo, de ahí que la elección de cada uno de los síndicos ya no sea votarlos de forma individual en las Asambleas. Muy parecido al Sistema de Partidos Políticos.

¹⁰ Actualmente, el "Presidente Municipal" Silverio Bautista ha sido destituido por las irregularidades que se presentaron durante el conteo de los votos.

comuneros se pronunciaron por un enfrentamiento decisivo, mientras que otros optaron por no manifestarse por los vínculos familiares existentes entre ambas comunidades (Asamblea comunitaria de Tamazulapám del Espíritu Santo, 18 de septiembre de 2016).

Si bien es cierto que para que la *comunalidad* sea parte de la solución de conflictos –internos, externos y/o entre comunidades Mixe-, en muchas ocasiones dependerá de qué tan cohesionada esté la comunidad para participar activamente en la vida política comunitaria y de los intereses particulares de quien se encuentre en el cargo. Por ello, además de insistir en el estudio de la *comunalidad* y su ejercicio diario, también se deben considerar las transformaciones y problemáticas que pueden fragmentar a las propias comunidades.

En ese sentido de resistencia, la comunidad de Santa María Tlahuilotepc dio un paso adelante en la educación comunal, creando la Universidad Comunal Intercultural del Cempoaltépetl (UNICEM). Tal como lo puntualizó su Coordinador General, Rigoberto Vázquez García:

Hubo una generación de los primeros intelectuales comunitarios, los maestros, fueron los primeros que lanzaron el movimiento de reivindicación [...] La UNICEM reivindica la parte cosmogónica, pero también integra otros contextos. Aquí diseñamos metodologías en base a la cosmogonía [...] lo que nosotros estamos haciendo es formar los nuevos cuadros comunitarios [...] por toda la manada de la juventud no pasa aquí, [...] la tendencia es distinta se está yendo a otro lugar, las escuelas están desarraigando a los jóvenes o sea ni siquiera los programas son contextualizados, [...] es una institución del Estado y sabemos los intereses ideológicos de un sistema educativo nacional, esto es una propuesta comunitaria y con todos los riesgos que conlleva a plantar algo así, es lo que hemos estado planteando (entrevista realizada 24 de febrero del 2016).

La propuesta educativa de la UNICEM es de largo plazo, ya que se educa a los jóvenes con el objetivo de aportar a la comunidad nuevas formas de desarrollo, entendido desde su propia cosmovisión, y creando metodologías y epistemologías desde el *jaowen* –desde el sentir-. Asimismo, la UNICEM representa la reivindicación de un sistema educativo propio de los pueblos indígenas, sobre todo para continuar su lucha y asegurar su permanencia. Tal como lo mencionó durante la clausura de la primera generación de la UNICEM el entonces Regidor de Educación en Santa María Tlahuitoltepec, Rafael Cardoso Jiménez: *“sembrar, construir la palabra, las acciones de nuestro trabajo, el valor de esta iniciativa (UNICEM) para que podamos continuar con vida, para que las comunidades indígenas de México podamos seguir con vida”*.

Mientras que la apuesta del Estado ha sido la violencia silenciosa provocando la migración de muchos jóvenes por la falta de trabajo. Debemos recordar que el desarraigo y la migración son formas de despojar a sus habitantes para dejar vía libre a la llamada “modernización”, que implica la privatización de las tierras y el exterminio de la diversidad cultural.

Si bien es cierto que la creación de la UNICEM no quedó sujeta a programas oficiales de educación, sí estuvo expuesta a una serie de cuestionamientos por parte de algunos de los comuneros; incluso vieron el proyecto como una expresión de poder por parte de la facción de los maestros. Hay que recordar que la historia de la educación en los pueblos ayuujk, y en el estado de Oaxaca en general, ha sido principalmente de lucha tanto social como por el poder, también ha generado nuevas propuestas e ideas. A lo largo del siglo XX, los ayjuk jää’y crearon diferentes propuestas de educación, por ejemplo: el Centro de Capacitación Musical (CECAM), en 1979, y para 1996, después de varios experimentos, se consolidó el Bachillerato Integral Comunitario Ayuujk Polivalente (BICAP), y en Totontepec, el Colegio de Bachilleres de Oaxaca (Kraemer, 2003:114).

Conclusiones

Las comunidades indígenas –no todas, por desgracia- han logrado sobrevivir y luchar por el reconocimiento de sus derechos y, sobre todo, por su autodeterminación. Siendo así, el principio de *comunalidad* juega un papel preponderante, pues es en su práctica que los pueblos ayuujk han logrado resistir y crear redes de apoyo para luchar por su reconocimiento y sobrevivencia. Mientras que la apuesta por la epistemología rebelde/el giro decolonizador es una de las rutas a recorrer, como propuesta alternativa y originada desde las diferentes realidades de los pueblos.

Ambas propuestas elaboran una crítica teórica y práctica hacia la tendencia hegemónica que impone el binomio eurocéntrico–estadounidense, pues son éstos los que han desarrollado la cosificación de los recursos naturales y de los mismos seres humanos bajo el esquema neoliberal. Esquema pone en el centro de la reflexión, la necesidad de comenzar a pensar en otras formas de vida.

El concepto de *comunalidad*, sin duda, nos ayuda a entender la praxis de lo cotidiano en las comunidades de estudio, e igualmente a analizar las transformaciones que han permeado en cada una de las categorías de dicho concepto. Esto nos lleva a cuestiones tales como: los efectos que ha tenido la migración sobre todo en Tamazulapám del Espíritu Santo, que es la comunidad donde más migración temporal se registra; la globalización y su impacto entre las generaciones más jóvenes; y, que si bien, las propuestas educativas mixes suponen reivindicar su cultura, hasta dónde podrán lograrlo y/o cómo se adaptarán a estos cambios. Lo anterior, nos lleva a concluir en la pertinencia del estudio de la *comunalidad* y de la epistemología rebelde.

Creemos que el principio de *comunalidad* se irá adaptando a estas y otras transformaciones que puedan surgir a lo largo del tiempo y que en gran medida ésta seguirá existiendo como respuesta a la

violencia de Estado, pues es el Estado quien ha sistematizado la violencia estructural. En ese sentido, la *comunalidad* se presenta como una de las tantas respuestas alternativas a la violencia sistémica. De allí que dicho principio puede ser adoptado igualmente, en otras comunidades no indígenas (Díaz, 2007:39).

Por todo lo anterior, creemos de vital importancia una revisión a las propuestas indigenistas y a las de la serranía Mixe como una alternativa al proceso de exclusión y pobreza.

Bibliografía

- BALLESTEROS, Leopoldo (1974). *La cultura Mixe: simbología de un humanismo*. México: Jus.
- BARABAS, Alicia (2002). *Utopía Indias Movimientos socioreligiosos en México*. México: P y V. CONACULTA, INAH.
- BARABAS, Alicia y Miguel Bartolomé (1984). *El Rey Cong-Hoy, tradición mesiánica y privación social entre los Mixes de Oaxaca*. Oaxaca, México: INAH, Centro Regional de Oaxaca.
- BAUTISTA, Juana (coord.) (2013). *Asunción Cacalotepec: espiritualidad Mixe en su territorio y tiempo sagrado. Jokyëpajkm, Mëjjintsëkënyona y'itnyaaxwiingtajknaxy*. Oaxaca, México: CSEIO, CONACULTA.
- BRASSEUR, Charles (1981). *Viaje por el Istmo de Tehuantepec*. México: SEP/80, FCE.
- CARRASCO, Pedro *et al.* (1961). "El calendario Mixe". En *El México Antiguo*, Tomo IX. México: Sociedad Alemana Mexicanista.
- CASTILLO CISNEROS, Ma. Del Carmen (2014). *Kojpk Pääjt'in: el encuentro con la raíz. Una etnografía ayuujk*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón Grosfoguel (comps.) (2007). *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del*

- capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo de Hombres Eds., Universidad Central, Instituto de Estudios Superiores Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (2003). Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y tribales en Países Independientes. México: Desarrollo Gráfico Editorial.
- CORTÉS, Hernán (1522/reeditado 1971). *Cartas de Relación*. México: Porrúa.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010). *Decolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce.
- DÍAZ, Floriberto (2007). *Escrito, comunalidad, energía viva del pensamiento Mixe*. México: UNAM.
- DUSSEL, Enrique (2007). *Política de la Liberación historia mundial y crítica*. México: Taurus.
- GONZÁLEZ VILLANUEVA, Pedro (1973). "El sacrificio Mixe. Un ensayo de antropología religiosa". En Salomón Nahmad (ed. y comp.), *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuujk (Mixes) del Estado de Oaxaca*. México: CIESAS- Oax, OIC.
- HOBSON, John A. (1902). *Imperialism a Study*. Nueva York: James Pott & Co.
- KRAEMER, Gabriela (2003). *Autonomía Indígena Región Mixe: relaciones de poder y cultural política*. México: Plaza y Valdés.
- KURODA, Estsuko (1976). "Apuntes sobre la historia de los Mixes de la zona alta, Oaxaca, México". En *Bullentin of the National Museum of Ethnology* 1 (2). Osaka, Japón.
- (1993) "Bajo el Zempoaltépetl". En *La Sociedad Mixe de las tierras altas y sus rituales*. México: CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- LENKERSDORF, Carlos (1996). *Los hombres verdaderos*. México: Siglo XXI.

- MALDONADO, Benjamín (2008). *Comunidad, comunalidad, colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*. Leiden: Universidad de Leiden, CSEI, SAI.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1924). *Temas de nuestra América*. Perú: Amauta.
- MEJÍA PIÑEROS, María Consuelo y Sergio Sarmiento Silva (1987). *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. México: Siglo XXI.
- MILLER, Walter (1966). "El tonalamatl Mixe y los hongos sagrados". En *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuik (mixes) del Estado de Oaxaca*. México: CIESAS.
- NAHMAND, Salomóm (1965). *Los Mixes: estudio social y cultural de la región del Zempoaltepetl y del Istmo de Tehuantepec*. México: INI.
- (2003). *Fronteras étnicas. Análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: proyecto nacional vs. Proyecto étnico. El caso ayuuik de Oaxaca*. Oax., México: CIESAS, OIC.
- REGINO MONTES, Adelfo (2003). *Mëjxëëw; La gran fiesta, expresiones simbólicas de la comunidad india. Mëjxëëw. La gran fiesta del Señor de Alotepec*. México: CDI.
- (1999). "Los pueblos indígenas: diversidad negada". En *Revista Chiapas*, Núm. 7. México: Era, IIEc.
- REINAGA, Fausto (1971). *Tesis India*. La Paz, Bolivia: Partido Indio de Bolivia.
- RENDÓN, Juan J. (2003). *La comunalidad, modo de vida de los pueblos indios*, Tomo I. México: CONACULTA.
- ROBLES, Sofía y Rafael Cardoso (comps.) (2007). "Floriberto Díaz. Escrito: comunidad energía viva del pensamiento Mixe". En *Voces Indígenas*. México: UNAM.
- RODRÍGUEZ, Mauro y Leopoldo Ballesteros (1974). *La cultura Mixe. Simbología de un humanismo*. México: Jus.

VILLAGÓMEZ, Yanga (2008). "Pueblos Indígenas de México y Agua: Mixes". En *Atlas de Culturas del Agua en América Latina y el Caribe*. México: UNESCO.

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

Noé Aguilar, danzante y *xemabie* de Tamazulapám del Espíritu Santo.
Rafael Cardoso Jiménez, ex-Regidor de Educación, Santa María Tlahuitoltepec.

Arely Fuentes Albino, comunera de San Juan Mazatlán.

Cuauhtémoc Pérez García, ex-Secretario de Bienes Comunales, Tamazulapám del Espíritu Santo.

Rigoberto Vázquez García, ex-Coordinador General de la Universidad Intercultural del Cempoaltepetl (UNICEM), Santa María Tlahuitoltepec.

