

Estudio de la epistemología del sur y comunalidad

Edith Barrera Pineda^{1*} & José Gastón García Flores²

Resumen

Los pueblos originarios han sido objeto de represión y violencia prácticamente desde la época de La Conquista hasta nuestros días. Primero el fenómeno de la colonización basado en una violencia armada, sistémica y espiritual; posteriormente, en el Estado moderno del capitalismo global como objeto de marginación y despojo. El presente artículo plantea el estudio de las propuestas teóricas de comunalidad y epistemología del sur como alternativas de vida que emanan desde las diferentes realidades y contextos tanto de las comunidades indígenas como de los pueblos del Sur de frente a la hegemonía del pensamiento eurocentrista-estadounidense. Creemos que la revisión de ambas propuestas teóricas puede llevarnos a plantear otros horizontes civilizatorios (método historiográfico y etnográfico). De ahí la preponderancia del estudio de comunalidad basada en una propuesta principalmente latinoamericana de resistencia a la episteme eurocentrista, la cual concuerda con la corriente del "giro descolonizador latinoamericano", misma que abordaremos en este texto.

Palabras clave: Comunalidad, decolonialización, epistemología del sur, indígenas, Sur.

Abstract

The native villages have been the object of repression and violence from the time of The Conquest to the present day. In the beginning, the phenomenon of colonization was based on armed violence, both systemic and spiritual; Today, in the modern state of global capitalism, it is an object of marginalization and plundering. This article focuses its study on the theoretical proposals of "comunalidad" and epistemology in southern Mexico, offering options to indigenous communities and villages with different realities and social contexts, now that they face Eurocentric and American Hegemony. We believe the review of both theoretic proposals can lead us to create other civilized horizons (through historiography and ethnography). From there, the majority of the study is based on "comunalidad", a principally Latin American-based idea of resistance to Eurocentric epistemology, which concurs with the current of the "turn of the Latin American decolonizer" that we address in this text.

Key words: "Comunalidad", decolonization, epistemology of the South, natives, South.

Recibido: 07 de febrero de 2018

Aceptado: 17 de julio de 2018

¹ Instituto de Estudios Internacionales, Universidad del Mar campus Huatulco

² Instituto de Turismo, Universidad del Mar campus Huatulco. Ciudad Universitaria, Santa María Huatulco, 70989, Oaxaca, México.

*Autor de correspondencia: : barrera.edith@gmail.com (EBP)

Introducción

En el presente artículo nos proponemos plantear la posibilidad de establecer un diálogo integral, desde la epistemología del sur de Boaventura De Sousa Santos con los filósofos de la comunalidad, hasta el trabajo de Floriberto Díaz, entre otros. Asimismo, para sustentar este diálogo recurrimos al concepto del giro decolonial de Enrique Dussel. Es importante señalar que la epistemología del sur, así como el giro decolonial son una fuerte expresión en contra de la hegemonía del Paradigma del Norte, entendiendo por éste la tradición de la racionalidad eurooccidental/estadounidense cuya pretensión central ha sido y es el hecho de reconocerse como la única forma universal de desarrollar la verdad de los conocimientos científicos, así como de las humanidades e incluso sobreponiendo sus cánones de lo hermoso en las diversas bellas artes, a partir de lo que ellos han desarrollado en la pintura, la música, la escultura, la arquitectura, entre otras. Desde luego con esta actitud se invisibiliza a las culturas no occidentales y con ellas su forma específica de racionalidad cultural e histórica; asimismo, se descalifica cualquier pretensión de conocimiento de esa otredad.

Una cuestión particular que hay que destacar, consiste en el hecho de que tanto la teorización de la epistemología del sur como el giro epistemológico se llevan a cabo dentro de la esfera del pensamiento occidental, pero esto no les ha impedido transformarse dialécticamente en dos manifestaciones críticas respecto de su origen y así logran reconformarse en dos teorías críticas respecto de la hegemonía del pensamiento occidental rompiendo con toda pretensión de validez universal. En este sentido, se abre la posibilidad de generar un diálogo con diversos horizontes de vida histórico-cultural.

Ahora bien, en el caso de la comunalidad hay que señalar que fundamentalmente se ha desarrollado en la cultura Mixe y Zapoteca, en la Sierra Norte de Oaxaca, y en primer término lo que se va a poder observar es que su teorización viene después de su praxis (práctica) al interior de las comunidades mixes, ésta es una

peculiaridad que no podíamos dejar pasar sin aludir a ella.

El paradigma de la epistemología del sur

Frente a los procesos históricos de colonización/imperialismo y neocolonización / neoimperialismo, el pensamiento eurooccidental moderno asume una posición epistemológica privilegiada, entendida universalmente como la única y verdadera modalidad para lograr establecer saberes, se trata pues, de un pensamiento tajante que implica una distancia abismal con los pretendidos saberes no occidentales. En su propia lógica los conocimientos no occidentales son invisibilizados. En el planteamiento teórico de Boaventura De Sousa Santos alude didácticamente a dos lados de una línea. Bajo esta perspectiva, la epistemología occidental forma parte del pensamiento abismal que se encuentra en el lado correcto de la línea, lo que sucede con el otro lado de la línea está circunscrito como un espacio de no ser, de ahí que resulte complicado entender su ser; son nebulosos y confusos sus llamados conocimientos por carecer de racionalidad alguna.

Lo que resulta relevante en la ubicación del pensamiento abismal es la negación de la co-presencia de los dos espacios de la línea. Aquí la dialéctica se estrella frente al marco de contención del paradigma hegemónico.

Se definirá a la modernidad occidental como un paradigma establecido en la tensión entre la regulación social y la emancipación social. Ésta es la particularidad visible que fundamenta cómo se dan los conflictos modernos, ya en la cuestión de problematizar a la normatividad ética y jurídica, así como las formas de los procedimientos. Existe otra distinción de invisibilidad y ésta es la diferencia entre sociedades metropolitanas y los territorios coloniales. Dichos espacios se constituyeron en tierra de nadie donde todo lo que existía fue cuestionado, bajo una negación ontológica, desde la mirada del paradigma "universal" occidental. Por ejemplo, podemos argumentar que la dicotomía regulación/emancipación únicamente opera en las

sociedades metropolitanas, de hecho, esto no se puede plantear a los territorios coloniales. Entendemos por regulación ciertas formas de equilibrio ético, jurídico y sociocultural; la emancipación, como procesos libertarios bajo circunstancias de desigualdades o injusticias, pero en el lado correcto de la línea abismal. Los territorios coloniales fueron simplemente impensables para que se pudiera dar la dialéctica del paradigma regulación/emancipación, *de facto* a pesar de que éste no se aplicara en ese espacio, esto debido a la mirada del paradigma de la universalidad occidental.

Se puede advertir que el conocimiento moderno y el derecho moderno implican las más elaboradas formas del pensamiento abismal. Estas instancias explican las dos mayores líneas globales del tiempo moderno, aunque sus funciones operen de manera diferente, pero en rigor son totalmente dependientes. En principio lo que respecta a la ciencia moderna serían todas sus aplicaciones desde la razón instrumental, esto expresado históricamente cómo en la modernidad ilustrada eurooccidental se conforman las ciencias naturales y sociales, la tecnología, la filosofía y las bellas artes, e incluso el discurso de la jurisprudencia retomado del derecho occidental, donde en el caso de las ciencias dan fortaleza al dominante, dado que puede establecer “criterios universales” que legitiman sus acciones de dominio y poder.

En cierto modo cada una de ellas genera un subsistema de empaques visibles e invisibles. En el área del espacio del conocimiento, el pensamiento abismal reside en reconocer a la ciencia moderna como el monopolio de los criterios universales para discernir lo verdadero de lo falso y, desde luego, va a ir en una lógica unilateral y excluyente de cualquier otra forma alternativa de conocimientos.

Al respecto pregunta Boaventura De Sousa Santos: “(...) *¿cómo se relaciona esto con otras posibles verdades que puedan demandar un estatus mayor pero que no se puedan establecer según métodos científicos, tales como la razón y la verdad filosófica, o como la fe y la verdad religiosa?*” (De Sousa 1910:31).

Podemos señalar que la invisibilidad se da en la esfera nebulosa de lo que corresponde a territorios coloniales, en ellos no se puede conformar ninguna modalidad de conocimiento porque son negados por la mirada del paradigma occidental. Se alude a los “conocimientos” que pueden ser populares, provenientes de los trabajadores, campesinos e indígenas, pero todos ellos se encuentran silenciados; tienden a desvanecerse en tanto que conocimientos relevantes. Para el paradigma hegemónico occidental el planteamiento de criterios de conocimiento (que establezcan la verdad o falsedad) sólo se puede dar en las ciencias empíricas y formales. Y, desde luego, desde la racionalidad pertinente que es la occidental.

Para el caso de la jurisprudencia, la distinción entre lo legal o lo ilegal está vinculada también a una serie de prácticas sociales y culturales, de las que emana un pacto político y jurídico que se conforma así en la perspectiva de sentido propia también de la tradición occidental.

En el caso de la filosofía (o las filosofías, sean materialistas o idealistas), se crean pretensiones de verdad en torno a su práctica y las perspectivas de cada especialidad (ética, ontología, etc.), pero del mismo modo, su capacidad de crear conocimiento se debe tan sólo al hecho de pertenecer a la tradición occidental.

Bajo esta perspectiva, fuera de dicha tradición occidental no existe conocimiento verdadero, todo lo demás son creencias y prácticas “raras” de los espacios coloniales, las cuales no pueden conducir al conocimiento científico, dado que carecen de la racionalidad pertinente (es decir, la razón occidental).

En la temática del derecho moderno, depende determinar los márgenes de legalidad que corresponden a lo que el estado oficial reconoce como legítimo o bien el derecho internacional moderno. Y en efecto, lo legal y lo ilegal son las dos maneras únicas de existir frente al derecho y, debido a ello, la diferenciación entre ambas implica una distinción universal. De esta manera la línea invisible que separa la esfera del derecho fundamenta

la dicotomía visible entre lo definido como lo legal y lo ilegal. Todo lo que es propiamente legal es lo que se ubica en la esfera occidental civilizada, del otro lado, se encuentra la colonia, lo ilegal, la tierra de nadie que debe ser civilizada por Europa.

Todo lo que no puede ser procesado por la razón como verdadero o falso, ni legal o como ilegal está aconteciendo en el área colonial. Hay que señalar que las estructuras binarias del pensamiento son propiamente coloniales. Desde esta perspectiva, el derecho moderno tiene un antecedente histórico sobre la ciencia en la formación del pensamiento abismal. No obstante, hay que señalar que la convencional sabiduría legal resultó ser la línea global estableciendo una separación del Viejo Mundo y del Nuevo Mundo, esto posibilitó la aparición del derecho moderno y, de forma particular, del derecho internacional en el Viejo Mundo.

Es precisamente a la inversa, lo colonial hace alusión al estado de naturaleza y, en este sentido, resulta incomprensible la formación de instituciones de la sociedad civil.

Aquí vale la pena subrayar la noción de estado de naturaleza, esta idea hace referencia a la vida salvaje, no civilizada; dicha caracterización se aplica a esa especie de sub humanidad, de otras regiones del mundo que no son blancos eurooccidentales o estadounidenses. La forma de superar el estado salvaje de algunas regiones del mundo debe hacerse tal y como occidente lo llevó a cabo; se debe establecer el contrato o pacto social que establece la normatividad ética y jurídica, cada individuo cede una parte de su libertad para que quede legitimado a quién se le confiere el poder para representar a la sociedad - Estado Nación. Se trata de una forma de ceder voluntades. Esta tendencia es la forma que verdaderamente deben seguir las culturas no occidentales para adoptar sus normas y códigos histórico-culturales que permitan blanquear las culturas no occidentales.

La propia cartografía abismal es base fundamental para el conocimiento moderno. Así una vez más, la zona colonial se define como la esfera de las creencias y una serie de

comportamientos incomprensibles, debido a ello, ninguna forma de conocer o saber se puede establecer. Desde esta esfera, la zona colonial se encuentra imposibilitada de formar conocimientos verdaderos o falsos por la carencia de racionalizarlo o en todo caso de la racionalidad pertinente, la occidental. En la fundamentación de sus elaboradas concepciones de la humanidad, o propiamente de la dignidad humana, muchos pensadores humanistas dictaminaron que esos salvajes no tenían alma; de este modo, eran vistos como animales, o en el mejor de los casos, como subhumanos. Esto de entrada generó una mirada negativa de los pueblos colonizados por Europa. En el caso de América Latina pareciera ser que ese estigma perdura, aunque sus ropajes históricos sean diferentes y esto resulta evidente cuando se ven las prácticas racistas y clasistas de parte de la élite "blanca" sobre el pueblo mestizo y la invisibilidad de las culturas indígenas, y peor aún, de las afro latinoamericanas. En lo que se refiere a los indígenas latinoamericanos se han construido también contracorrientes paradigmáticas de su propio conocimiento y saberes, sin pedir permiso a nadie, donde además de generar sus resistencias van conformando un sólido tejido de conocimientos. Es bajo esta perspectiva que van estructurando concepciones como la comunalidad, por parte de los intelectuales indígenas Mixes, en el caso de la Sierra Norte de Oaxaca, México. Hay que señalar que la comunalidad no únicamente se reduce a diversas formas de resistencias de la tierra, sino que implica un amplio horizonte que va desde la reproducción de la vida cotidiana, pero también y, de forma esencial, las fechas de las fiestas más representativas que simbolizan lo sagrado y lo profano, cuya complejidad les permite conformar una sólida identidad cultural, fraterna y orientar su *praxis* fundamentalmente hacia el bien común, evidentemente, no exenta de contradicciones.

La problemática de la ecología de los saberes que se orienta al diálogo de la racionalidad occidental con respecto a otras formas culturales que son generadoras de racionalidades diversas, está sustentada por la perspectiva de la epistemología del sur y esta parte temática,

a pesar de desprenderse de la matriz occidental, también se trastocó en una teoría crítica, que a pesar de que procede del pensamiento de occidente, procura plantear un puente de dialogicidad con otras modalidades de la racionalidad histórico - cultural. Lo anterior se lleva a cabo por medio de un principio de precaución para que, desde la mirada de la teoría crítica de la epistemología del sur, pueda realmente dialogar e incluso llegar a una comprensión de esa realidad no occidental. Hay que subrayar que la intervención debe llevarse a cabo de manera cuidadosa para lograr un entendimiento y diálogo desde dos horizontes culturales diferentes.

Es importante comentar que más que circunscribirse en la perspectiva de una jerarquía única, universal y abstracta entre los conocimientos; la ecología de saberes asiste a jerarquías conceptuales dependientes del contexto, derivado de las prácticas concretas que no serían posibles sin la existencia de las jerarquías. En rigor, las jerarquías concretas se dan por el valor relativo de intervenciones alternativas en el mundo.

Las intervenciones alternativas eventualmente pueden ser el resultado de intentar fusionar dos metodologías para obtener un determinado conocimiento; por un lado, proveniente de la racionalidad occidental y de la racionalidad indígena latinoamericana, pero podría ser también de la racionalidad africana (en sus diversidades).

En principio, resulta relevante admitir que deben ser informadas por el principio de precaución. Este último, de acuerdo con la ecología de los saberes, consiste en que: “la preferencia puede ser dada a la forma de conocimiento que garantice el mayor nivel de participación a los grupos sociales involucrados en su diseño, ejecución y control y en los beneficios de la intervención” (De Sousa, 1910: 56).

Resulta de suma importancia subrayar el principio de precaución con relación a las diversas intervenciones en el mundo real por parte de diferentes formas de conocimiento, debido a las relaciones de poder (político, económico,

social y cultural). La dificultad se resolvería en buena medida a partir de ir estableciendo una dialogicidad, fundamentalmente democrática, entre las diversas modalidades racionales que intervienen en el mundo real.

Desde la mirada de las epistemologías abismales del norte global, la imposición de su mirada y de sus prácticas de la racionalidad occidental llevó a cabo un epistemicidio crecientemente expansivo y excluyente durante los últimos cinco siglos; dada esa circunstancia se hizo a un lado e ignoró una amplia gama de experiencias cognitivas. Aunque en justicia también hay que argumentar que existieron grandes pensadores de la filosofía y de la teología cristiana occidental que se opusieron frente a ese epistemicidio, bajo una actitud valiente y también humilde, reconociendo en esa gran otredad formas de conocimiento tan respetable como el eurooccidental, aunque su posición fue férreamente hecha a un lado por los centros del poder político y económico de carácter planetario. Nos referimos a las instancias de dominación que se desprendieron de los imperios europeos, imponiendo su expansión bajo la forma de la colonialidad y, hoy por hoy, podemos aludir al Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID); la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) donde todas esas instituciones son expresiones del poder planetario neoliberal en lo económico, político, cultural, científico, tecnológico y militar de las actuales potencias; sus modalidades de dominación son muy amplias y poderosas logrando que las manifestaciones de conocimiento o cultura de las colonias, cuando las reconoce, sean ubicadas en un nivel de inferioridad y en algunos casos quedan en la marginalidad debido a “la superioridad del pensamiento occidental”.

No hay que olvidar que los Estados Nacionales y las élites blancas que gobiernan a las diversas naciones de Latinoamérica establecen vínculos de intereses económicos y políticos haciendo a un lado al resto de la sociedad, sean mestizos, indígenas o negros.

Retomando la cuestión de la ecología de saberes, ésta permite usar una traducción de

orden intercultural. Dicha propuesta puede generar eventualmente un paradigma complejo pluricultural en diversos contextos culturales, sea occidental o no. Todas esas experiencias tienen diversos elementos para que desde su lenguaje se resignifique su realidad. De esta manera encontraremos conceptos, categorías, universos simbólicos y, finalmente, la posibilidad de un buen vivir, entendido en un sentido ético como la armonía entre los seres humanos entre sí y con respecto a la naturaleza; se trata de un horizonte de vida integral, como se puede apreciar perfectamente en el horizonte de sentido con el que se sustenta la comunalidad.

En términos generales podemos considerar que el planteamiento de la epistemología del sur llevado a cabo por Boaventura de Sousa Santos contempla una perspectiva novedosa para buscar alternativas de pensamiento y conocimiento que logren, de una manera sólida, liberarnos del colonialismo (neocolonialismo) cultural impuesto por la epistemología del norte. Más adelante podremos observar cómo el paradigma de la comunalidad, que emerge en las culturas Mixe y Zapoteca ubicadas en la sierra norte del Estado de Oaxaca, México, sustentado por la *praxis* cotidiana de la vida en esa región así como los planteamientos filosóficos y sociológicos elaborados por el trabajo teórico de los indígenas intelectuales mixes y zapotecas, comparten muchos elementos de la epistemología del sur de Boaventura de Sousa Santos y, sin lugar a dudas, también se podrán observar ciertas diferencias conceptuales. De entrada únicamente señalaremos que ambos paradigmas se rebelan epistemológicamente de la concepción autoritaria de la racionalidad occidental y buscan situarse en su propio espacio social y cultural libertario.

Esto se refiere al hecho de que la dinámica política, económica, social y cultural propiciada por el neoliberalismo global, cuya pretensión es lograr una especie de pensamiento único (y correcto), busca dominación ideológica y la cultural individualista. Además es una nefasta herramienta del capital que va por el despojo de las tierras de indígenas

o campesinos mestizos, ya sea para generar minas de oro o plata, y desde luego, también la problemática de las eólicas que tantas divisiones ha generado en las mismas comunidades. La epistemología del sur y la comunalidad se rebelan contra esas tendencias y proponen otras posibles formas de estructurar a las comunidades a las sociedades, buscando que predomine el bien común.

El Giro Epistemológico en Dussel

Se puede decir que el giro epistemológico y lo que lo antecede fueron varios eventos: a) la generación de una amplia literatura respecto de lo que implica la descolonización en el contexto latinoamericano; b) la teoría de la dependencia, que eventualmente con la implantación de políticas económicas de desarrollo se podría trastocar la dependencia económica de las naciones latinoamericanas (sin embargo, esto no se pudo llevar a cabo) y c) hoy finalmente nos encontramos con la formación posterior de la globalización, teniendo lugar en los años sesenta del siglo XX. También de manera paralela a esos fenómenos observaremos la emergencia en la esfera de lo religioso-político de la Teología de la liberación, donde esta tendencia será muy particular debido a la cultura religiosa del catolicismo latinoamericano, en tanto que ella se conforma como la religión predominante. Se plantea una hermenéutica muy interesante al establecer claros nexos entre las sagradas escrituras (La Biblia) con la filosofía marxista, recuperando el materialismo histórico y el materialismo dialéctico y, así mismo, la crítica a la economía política. La teología de la liberación tuvo impactos muy importantes en el imaginario social y la perspectiva de un mejor horizonte de vida, sustentados en la esperanza y con ella la creencia de la utopía social. Esta idea fue tan relevante e influyente que algunos movimientos guerrilleros en América Latina contaban con un sacerdote y todo con la finalidad de lograr la revolución socialista.

Al respecto del giro descolonizador Enrique Dussel nos dice: "En este párrafo deseamos sólo situar someramente los debates (en torno a una filosofía de la liberación), en América

Latina la izquierda en general, y la marxista en particular, desde un punto de vista político, se moverá desde una posición claramente eurocéntrica, hasta que, lentamente, a lo largo del siglo XX, vaya descubriendo al pueblo concreto, histórico, oprimido y excluido, construyéndose éste en la referencia política de su quehacer político” (Dussel, 2007: 482).

La polémica se genera a partir de la noción de pueblo como centro de la política, en tanto sujeto revolucionario, en vez de su noción como clase obrera según los términos del marxismo ortodoxo y será replanteado por Carlos Mariátegui. Él se interrogaba desde una profunda inteligencia filosófica y política, cómo aludir a la clase obrera latinoamericana y la supuesta existencia de una burguesía, cuando hacia finales del siglo XIX y del XX las relaciones sociales y de fuerzas productivas propiamente capitalistas aún no se habían propiciado del todo; en ese caso es posible hablar de relaciones precapitalistas de producción.

Podemos señalar que lo fundamental consistía en comprender profundamente lo que implica la cultura popular. ¿Cómo se caracteriza bajo una amplia y diversa definición de pueblo? Empezaremos con aludir a la diversidad de sujetos, hombres, mujeres, niñas y niños; ya que en espacios rurales o urbanos pueden ser étnicamente diferentes: blancos, mestizos, indígenas y negros. En principio lo que tienen en común es la situación de la pobreza, en algunos casos de pobreza media, pero en otros de pobreza extrema. Una cuestión parecida consiste en que la mayoría de ellos son asalariados, ya dentro de la economía formal o de la informal. Sus actividades son varias puede ser desde trabajar en servicios de todo orden o también en la producción de diversos tipos de mercancías, está el caso de trabajadores agrícolas, así como los pescadores. Podría considerarse a ciertos sectores, quizás muy pocos de las clases medias y menos aún de la burguesía industrial o la burguesía agroindustrial, logren identificarse con el pueblo y que en términos políticos luchen con ellos en la búsqueda de una sociedad más justa e igualitaria.

¿De qué forma concebir la cultura popular?

Al respecto argumenta Enrique Dussel: “(...) Mariátegui sabe lo que significa incidir en el imaginario popular, en la narrativa histórica de la memoria de un pueblo, sus luchas, de sus héroes, de sus esperanzas. La izquierda racionalista y dogmática desprecia ese imaginario, que siempre es narrativamente religioso, y que la sobreestimación de un cierto ateísmo negó abstractamente, sin caer, en la cuenta de ese imaginario hay que saberlo releer, reinterpretar, relanzar para transformar a los miembros de ese pueblo en actores, como ‘los esclavos que se liberan en Egipto’, metáfora exódica usada por Tupac Amaru, los emancipadores, Fidel Castro, los sandinistas, Rigoberta Menchú y tantos otros” (Dussel 2007:486).

Esto es precisamente lo que señalábamos antes de la cita, la forma en que el pueblo pobre y oprimido logra otra vez conformar un horizonte nuevo de vida y esperanza, tanto por la parte de estructurar en su historia de luchas políticas y revolucionarias los iconos que, a juicio del pueblo, sean más relevantes para sustentar su lucha y su cotidianidad actual con los grandes procesos de las fiestas y de los santos, en el contexto del catolicismo cristiano, pero específicamente latinoamericano. Lo cual le imprime un simbolismo cultural propio, que en nuestra realidad cultural emerge como sincretismo, donde se dio una compleja fusión de la religiosidad politeísta prehispánica con la imposición del catolicismo cristiano español en lo que fue llamada la “conquista espiritual”.

Una vez entablado el marco conceptual que marca el punto de partida para el entendimiento del principio epistemológico de sur procederemos a señalar de qué manera el principio de comunalidad ha dado un seguimiento a dicha propuesta, pero desde un enfoque indígena, para ello nos ubicaremos en la región de la Mixe alta pues es ahí donde que se da el origen de la comunalidad.

Los ayuuk jä'äy/ Mixes

La región mixe se ubica en el estado de Oaxaca hacia el noreste y ésta a su vez se divide en las

regiones alta, media y baja; conformando la región de los altos (serranía norte del estado). La región Mixe alta está compuesta por un sistema montañoso: el Cempoaltépetl, 3397 metros sobre el nivel del mar (msnm); el Monte Blanco, 3000 msnm y la Malinche con aproximadamente 2000 msnm. Más adelante señalaremos la importancia del Cempoaltépetl como parte de la cosmovisión *ayuujk*.

La comunalidad

La propuesta de comunalidad nace a partir de dos antropólogos: Floriberto Díaz (mixe-Tlahuitoltepec) y Jaime Martínez Luna (zapoteca-Guelatao). Posteriormente se han ido sumando otros pensadores sobre todo indígenas para continuar estudiando la conceptualización de comunalidad como: Juan José Rendón, Benjamín Maldonado Alvarado, Mario Enrique Fuentes Carrasco, entre otros. Todos 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.

Para discutir el sentido y la definición de comunalidad citamos a Juan José Rendón (2003):

“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 funciona la estructura social (...) y se define y articula la vida social”.

Partiendo de dicha definición podemos aproximarnos al estudio mismo de la estructura y vida social de los pueblos indios. Floriberto Díaz (2007) 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 los componentes del principio de comunalidad observamos que en el caso del territorio, éste adquiere una simbología sagrada. Para los pueblos *ayuujk* 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.

En el caso de la Asamblea se retoma el colectivismo, pues es ahí donde se ejerce el poder del pueblo. El poder de la Asamblea es una forma de realizar su propia toma de decisión, la autodeterminación 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 de los pueblos es entonces antiimperialista, anticapitalista, antiburguesa; pues parte del principio de lo popular, de esa colectividad que es ejercida en los pueblos originarios. Por lo tanto, la Asamblea es otra expresión de rebelión en contra de las clases dominantes.

El servicio gratuito, mejor conocido como el sistema de cargos, consiste en ejercer dichos cargos/funciones para el bien común, otra vez, bajo el principio de lo colectivo. Por eso la lógica de no tener una remuneración económica, pues para quien ejerce el cargo conlleva una remuneración moral del servicio a la comunidad, es el mismo pueblo quien decide a través de sus Asambleas a quién se le otorga.

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

El rito es uno de los aspectos predominantes de la comunalidad pues es ahí donde se

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

Cosmovisión Mixe

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 *ayuujk jää'* y reinventan a través del mito la esperanza de una mejor vida ante la constante violencia y genocidio desde el tiempo de la colonia. Mito que refuerza justamente esa idea de un futuro prometedor coadyuvando a la resistencia activa a partir del ejercicio de sus ritos ancestrales y adoración en los puntos hierofánicos (el cerro del Cempoaltépetl y cavernas). Como nos dice Fortino Vázquez (1982:10), “(...) su regreso permitiría concretar la utopía cultural de libertad y abundancia, deshistorizando el tiempo negativo”. El mismo autor revive la utopía del “sueño hacia adelante” ante las circunstancias adversas. Este análisis es retomado por J. C. Mariátegui, basado principalmente en la obra de E. Valcárcel en *Tempestad en los Andes*, donde descubre al 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 a los *ayuujk jää'* y necesitamos estudiar su visualización del mundo. Según Carlos Lenkersdorf la cosmovisión nos ayuda a entender la forma de percibir el mundo, así como la forma de organización social, estructura de pensamiento y la cotidianidad de una cultura dada. Es ahí

donde partimos de la propuesta teórica: para entender la cotidianidad tenemos que estudiar la comunalidad, pues es ésta la que marca las pautas de los haceres a partir de su cosmovisión.

Para la cosmogonía *ayuujk jää'* y la Madre Tierra/naturaleza toma otra conceptualización basada en una relación intersubjetiva. De ahí que la defensa del “territorio” sea sagrado, debido a que 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. Teniendo como consecuencia el sentido de respeto a las formas de llevar a cabo su organización social, política, cultural y religiosa. Igualmente nos damos cuenta que lo sagrado está presente en su cotidianidad, desde la realización del trabajo –sobre todo la labranza de la tierra-, el lugar donde habitan –entendida como el hogar-, los alimentos y los elementos naturales considerados deidades.

Floriberto Díaz hace mención de la importancia que tienen los cargos designados en las Asambleas. Para el pensador Mixe el *kutunk* 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 aprendiendo a hacerlo mediante el ejerciendo de 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). Y 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-gobierno.

Conclusiones

Las comunidades indígenas –aunque desgraciadamente no todas– han logrado sobrevivir y luchar por el reconocimiento de sus derechos y sobre todo por su autodeterminación (artículo 169 de la OIT, el caso de Bolivia y en algunas cuestiones las comunidades zapatas). Siendo así, el principio de comunalidad juega un papel preponderante puesto que

en la práctica de la comunalidad los pueblos indígenas han estructurado una mayor identidad comunitaria en su horizonte de vida. El sentido de la comunalidad es un proyecto étnico-político paralelo al modelo civilizatorio eurocentrista/estadounidense, el cual no busca necesariamente una confrontación con este último sino que propone una base ontológica de vida sustentada en el bien común más allá de lo comunal que consiste en La Tierra, como madre y territorio; asamblea; tequio; las fiestas de los santos patronos y el ejercicio de mando en una relación dialéctica entre el ser humano (la comunidad) con la naturaleza. En cuanto a la propuesta étnica-política de algunos pueblos indígenas, en su mayoría está conformada desde dentro de su núcleo cultural a manera de una cosmovisión, del cual se desprende la relación existente entre las comunidades y su entorno. Partiendo del estudio de las cosmovisiones de los pueblos originarios aludimos a los principios básicos de la comunalidad en la relación de la tierra y el ser y en el nexo relación territorio-pueblo, donde cada pueblo indígena celebra de acuerdo a sus costumbres, ritos y ceremonias dentro de esa esfera sagrada. Por lo tanto, la territorialidad conlleva a una visión no cosificante de la naturaleza. Citando a Floriberto Díaz: “La tierra es para nosotros una Madre, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella, es por eso, que nosotros no somos propietarios de tierra alguna” (Díaz, 2007:40).

Se basa en la necesidad de reconocer nuestro territorio como espacio creador de nuestra identidad, de nuestra cultura y sus prácticas cotidianas. Sin embargo, también es un posicionamiento político frente a las posibles agresiones del capital nacional o extranjero, respaldados por el estado neoliberal con la finalidad de despojarnos de nuestras tierras. De lo anterior, la necesidad fundamental de defenderlas, y bajo esta perspectiva, lograr redes de apoyo con otras etnias indígenas, así como de movimientos de lucha de derechos y reivindicación para nosotros (mixes) lograr un empoderamiento para lograr el reconocimiento e ir más allá de la mera sobrevivencia. Mientras que la apuesta por la epistemología

rebelde, junto con el giro descolonizador se proponen como rutas a recorrer, en tanto propuesta alternativa y originada desde las diferentes realidades de los pueblos.

Ambos planteamientos elaboran una teoría crítica y práctica contra la tendencia hegemónica que impone el binomio eurocéntrico-estadounidense, pues debido a su visión del mundo han generado una cosificación, tanto de los recursos naturales como de los seres humanos, bajo situaciones de dominación. Precisamente debido a las características francamente deshumanizantes, lo que obliga a pensar en otras modalidades de vida.

El concepto de comunalidad, sin lugar a dudas, nos ayuda a entender no sólo a nivel teórico sino principalmente en la práctica (*praxis*) la vida cotidiana en las comunidades indígenas 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 de la migración, la globalización y su impacto en las generaciones más jóvenes. En las nuevas generaciones están quienes conscientemente desean continuar con la tradición incorporando algunos aspectos diferentes y nuevos. Sin embargo, al mismo tiempo hay jóvenes que rompen el vínculo con la comunidad y van a las grandes ciudades de nuestra nación, o bien como ya señalamos, se van hacia los Estados Unidos. Hay que apuntar que se presenta la problemática de la sobreexplotación de los recursos naturales y el impacto en el cambio climático, factores que tendrán impactos de transformación y de adaptación en las diversas prácticas de la vida en la comunalidad, caracterizándose por ser sumamente dinámico.

Es importante, para profundizar aún más en la noción de comunalidad, aludir al concepto de asamblea dado que ésta se basa en el ejercicio del poder, pero desde y para el pueblo. Aquí se señala que es el pueblo que se congrega para tomar las decisiones pertinentes que se deban tomar en torno a cuestiones políticas, sociales, económicas y culturales que afectan a la comunidad.

Ya hemos escrito, respecto de Enrique Dussel, bosquejos de la mirada de José Carlos Mariátegui, filósofo marxista latinoamericano, cuyos trabajos rompen de tajo con el marxismo eurocéntrico, pero también corta con los marxistas latinoamericanos dogmáticos, ubicados únicamente en el marxismo en su vertiente occidental. El logro de Mariátegui es tomar plena consciencia de la realidad latinoamericana, en tanto una realidad totalmente diferente a la de Europa o la estadounidense. Nuestro entorno sustantivo fue y es generador de un barroquismo cultural exclusivamente de esta región del mundo, tal como lo ha apuntado el filósofo marxista Bolívar Echeverría. Cuando Mariátegui escribe sus *Siete Ensayos sobre la realidad del capitalismo en el Perú*, de su tiempo histórico, se percata de la ausencia de una burguesía industrial y financiera; así mismo, ve la ausencia de una clase obrera puesto que no existían fábricas industriales de diversos órdenes. Qué es lo que realmente existe, un contexto total y claramente agropecuario. De acuerdo al planteamiento clásico de Marx argumentado del capitalismo inglés y de otras naciones europeas, la dialéctica de la historia se mueve a partir de la lucha de clases y la violencia inevitable en estos procesos.

En el caso latinoamericano, los procesos de producción estaban enmarcados bajo un sistema latifundista, enemigo de los campesinos indígenas y mestizos, así como negros; sólo dichos grupos se podrían transformar en “sujeto revolucionario” en la medida en que fueran tomando consciencia de su miserable situación.

Retomando el estudio de José Carlos Mariátegui, dado que en él se presenta también un giro epistemológico y político orientado a la deconstrucción colonial, a la letra dice:

“La aristocracia y la burguesía criolla no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes. En el Perú, el aristócrata y el burgués blanco desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten ante todo, blancos. El pequeño burgués mestizo imita este ejemplo (...) El antimperialismo puede (tal vez) penetrar fácilmente en los ejemplos burgueses; pero por razones de expansión y crecimiento

capitalistas (...) El antimperialismo resulta así elevado a la categoría de un programa, de una actitud política, de un movimiento que se basta a sí mismo” (Dussel, 2007:486).

Mariátegui apunta que la lucha de los pueblos debe ser antimperialista y antiburguesa dado que el principio del poder se centra en el pueblo, en lo popular; de ahí la capacidad transformadora por parte de la de colectividad y que es llevada a la práctica por los pueblos originarios, debido a esto se desprenden diversas expresiones en contra del Estado y el capitalismo neoliberal.

Hay que aclarar que a principios del siglo XXI el planteamiento de la comunalidad no se circunscribe en torno a ninguna filosofía ajena a la de la propia comunalidad, no es una expresión revolucionaria popular o socialista; en todo caso, responde a una especificidad de resistencia, pero que la trasciende en una amplia y rica vida cultural donde en última instancia coexiste, no sin contradicciones con el modelo económico y cultural hegemónico.

Así, hemos visto a detalle a lo largo del presente estudio cómo se vive y teoriza la comunalidad por los filósofos mixes. Podemos apreciar que desde su práctica es posible establecer diálogos con sus saberes y hacer con los alcances y límites que se pudieran presentar. Igualmente, aludimos a la epistemología del sur de Boaventura De Sousa Santos, que establece dos líneas: la que representa el apabullante y violento paradigma del norte que se gestó en los países europeos y más adelante de Estados Unidos, por medio del imperialismo.

En cuanto al giro descolonizador resulta claro que éste apunta a la filosofía de la liberación latinoamericana que realmente profundiza lo que implica ser pueblo, el ser indio, el ser campesino mestizo, el ser negro; quienes se encuentran en una situación de explotación y en condiciones de una relevante pobreza. Aquí mismo encontramos una convergencia con el ya mencionado filósofo Carlos Mariátegui, quien va a reconocer en el pueblo pobre una fuerza potencial para llevar a cabo el camino hacia la filosofía de la liberación y consolidar su identidad cultural con dignidad frente a la otredad. A partir de esas condiciones se puede

iniciar con empatía por medio de la cual tú te reconoces en la mirada de ese otro.

De esta manera concluimos que las etnias indígenas tienen todo para la construcción de su propia identidad cultural y tienen el sustento moral e histórico para ello, inevitablemente con la coexistencia de la cultura hegemónica, siempre y cuando esta última respete en toda su integridad su práctica de vida, así como su territorialidad.

Agradecimientos

A dos revisores anónimos que aportaron valiosos comentarios que enriquecieron el presente trabajo.

Referencias

Anónimo. 2003. *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y tribales en Países Independientes*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Desarrollo Gráfico Editorial, México.

Ballesteros, L. 1974. *La cultura Mixe: simbología de un humanismo*. Editorial Jus, México.

Barabas, A. 2002. *Utopía Indias Movimientos socioreligiosos en México*. P y V. CONACULTA - INAH. México.

Barabas, A. & M. Bartolomé. 1984. *El Rey Cong-Hoy, tradición mesiánica y privación social entre los Mixes de Oaxaca*. Colección de Investigación Social, INAH, Centro Regional de Oaxaca, Oaxaca, México.

Bautista, J. (coord.) 2013. *Asunción Cacalotepec: espiritualidad Mixe en su territorio y tiempo sagrado. Jokyëpajkm, Mëjjintsëkënyona y'itnyaaxwiingtajknaxy*. CSEIIO, CONACULTA, Oaxaca, México.

Brasseur, C. 1981. *Viaje por el Istmo de Tehuantepec*. SEP/80, FCE, México.

Carrasco, P. & W. Miller, R. Weitlaner. 1961. *El calendario Mixe*, El México Antiguo, Tomo IX: 153-172.

Castillo, M. del C. 2014. *Kojpk Pääjtín: el encuentro con la raíz. Una etnografía ayuuik*. UB, Barcelona.

Cortés, H. 1522, (reeditado 1971). *Cartas de Relación*. Porrúa, México.

De Sousa Santos, B. 2010. *Decolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce, Uruguay.

Díaz, F. 2007. *Escrito, comunalidad, energía viva del pensamiento Mixe*. UNAM, México.

Dussel, E. 2007. *Política de la Liberación: historia mundial y crítica*. Taurus, México.

Dussel, E. 2007b. *Materiales para una política de la liberación*, Ed. Universidad Autónoma de Nuevo León y

Plaza y Valdés, México.

Dussel, E. (2009), *política de la liberación*. Arquitectónica 2, Ed. Trotta, Madrid.

González, V, P. 1973. *El sacrificio Mixe. Un ensayo de antropología religiosa, Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuik (Mixes) del Estado de Oaxaca*. Salomón Nahmad (editor y compilador) CIESAS- Oax, OIC, México, pp. 315- 331.

Hobson, J.A. 1902. *Imperialism a Study*. James Pott & Co. Nueva York.

Kuroda, E. 1976. *Apuntes sobre la historia de los Mixes de la zona alta, Oaxaca, México*. National Museum of Ethnology 1 (2), Osaka, Japón: 344- 356.

Kuroda, E. 1993. *Bajo el Zempoaltépetl. La Sociedad Mixe de las tierras altas y sus rituales*. CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México.

Lenkersdorf, C. 1996. *Los hombres verdaderos*. SXXI, México.

Maldonado, B. 2008. *Comunidad, comunalidad, colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*. Universidad de Leiden, CSEI, SAI. Leiden.

Mariátegui, J.C. 1924. *Temas de nuestra América*. Amauta, Perú.

Mejía, C. & J. Sarmiento. 1987. *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. SXXI, México.

Miller, W. 1966. *El tonalamatl Mixe y los hongos sagrados. Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuik (mixes) del Estado de Oaxaca*. Editor Salomón Nahmad, CIESAS. México, 243- 264.

Nahmand, S. 1965. *Los Mixes: estudio social y cultural de la región del Zempoaltepetl y del Istmo de Tehuantepec*. INI, México.

Nahmand, S. 2003. *Fronteras étnicas. Análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: proyecto nacional vs. Proyecto étnico. El caso ayuuik de Oaxaca*. CIESAS, OIC, Oax. México.

Reinaga, F. 1971. *Tesis India*. Partido Indio de Bolivia (PIB), La Paz, Bolivia.

Regino, A. 2003. *Mëjxëëw; La gran fiesta, expresiones simbólicas de la comunidad india. Mëjxëëw. La gran fiesta del Señor de Alotepec*. CDI, México, 9-14.

Rendón, J. J. 2003. *La comunalidad, modo de vida de los pueblos indios*, Tomo I, CONACULTA, México.

Revista Chiapas Los Pueblos indígenas, núm., 7, ch 7, EZLN, org. Diversidad negada.

Robles, S. & R. Cardoso. (comp) 2007 *Floriberto Díaz. Comunidad energía viva del pensamiento Mixe*. Voces Indígenas, UNAM, México.

Rodríguez M. & L. Ballesteros 1974. *La cultura Mixe. Simbología de un humanismo*. México.

Serie Encuentros, Biblioteca Universitaria, ciencias sociales y humanidades. 2007. *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Editores. Santiago Castro- Gómez & Ramón Grosfoguel. Colombia.