



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL
COORDINACIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**ANÁLISIS ANTROPOFILOSÓFICO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS
DE SANTA MARÍA PUXMETACÁN, OAXACA, MÉXICO Y SULLCATITI
LAHUACOLLO, MARKA JESÚS DE MACHAQA, BOLIVIA**

TESIS

Que como requisito parcial,
para obtener el grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS EN SOCIOLOGÍA RURAL

PRESENTA:

ADRIAN ALEXANDER ZULETA CISNEROS

Bajo la supervisión de:

DR. GUILLERMO ARTURO TORRES CARRAL



DIRECCION GENERAL ACADÉMICA
DEPTO. DE SERVICIOS ESCOLARES
OFICINA DE EXAMENES PROFESIONALES



Chapingo, Texcoco, Estado de México, noviembre de 2017

ANÁLISIS ANTROPOFILOSÓFICO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE SANTA MARÍA PUXMETACÁN, OAXACA, MÉXICO Y SULLCATITI LAHUACOLLO, MARKA JESÚS DE MACHAQA, BOLIVA.

Tesis realizada por **Adrian Alexander Zuleta Cisneros**, bajo la supervisión del comité asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

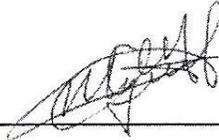
MAESTRO EN CIENCIAS EN SOCIOLOGÍA RURAL

DIRECTOR: _____



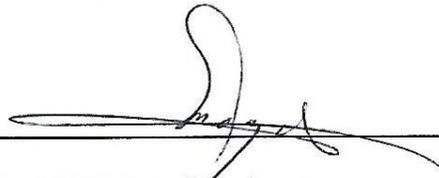
Dr. Guillermo Arturo Torres Carral.

CO-DIRECTOR: _____



Dr. Miguel Ángel Hernández García.

ASESOR: _____



Dr. Mario Magallón Anaya.

ASESOR: _____



Dr. José Alfredo Castellanos Suarez.

DEDICATORIA

Con gran afecto:

A mi familia Zuleta Cisneros.

A todas mis amistades y a todas aquellas personas que desinteresadamente me han acompañado y apoyado en este caminar de la vida.

A todos los pueblos originarios de Abya Yala, en especial a los Ayuuk Ja'ay-Mixes y Aymaras.

«Aunque otros hombres sigan ciegamente la verdad, recuerda: “Nada es verdad”; Aunque otros hombres se vean cuartados por la ley o la moral, recuerda: “Todo está permitido”. Actuamos en las sombras para servir a la luz. Luchamos por el libre albedrío del ser humano y por la justicia. Somos... los arquitectos de nuestros actos y debemos vivir con las consecuencias ya sean gloriosas o trágicas»

Credo Anónimo.

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por subsidiar la presente investigación.

A la Universidad Autónoma Chapingo (UACH) y en especial, al Departamento de Sociología Rural, a todos los y las que lo constituyen por haberme manifestado su apoyo íntegro.

A mis profesores: Dr. Guillermo Arturo Torres Carral, Dr. Miguel Ángel Hernández García, Dr. Mario Magallón Anaya y Dr. José Alfredo Castellanos Suarez por la paciencia, confianza y el diálogo, así como también, los sabios consejos brindados para la articulación de nuevos conocimientos y la consolidación de esta investigación.

Al Instituto Superior Intercultural Ayuuk (ISIA), al Profesor León Morales Javier y a su familia, y en general a la comunidad de Santa María Puxmetacán, Oaxaca, México por compartirme gran parte de su historia y las formas de concebir la vida desde la cultura Ayuuk Ja'ay-Mixe.

A la Universidad Pública de El Alto (UPEA), especialmente al Dr. Jaime Vargas Condori por ser mi tutor y guía en la construcción de nuevos conocimientos con relación a la historia de Bolivia.

Al *Jilata* Néstor Calle Pairumani y a su *Tayka* María Pairumani por insertarme al contexto aymara desde el *Ayllu* Sullcatiti Lahuacollo de Jesús de Machaca, Bolivia.

Al Ipsum esse subsistens.

DATOS BIOGRÁFICOS

Nombre: Adrian Alexander Zuleta Cisneros.

Fecha de nacimiento: 04 de septiembre de 1991.

Lugar de nacimiento: Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

CURP: ZUCA910904HCSLSD05.

Profesión: Licenciado en Filosofía.

Cédula Profesional: 9608606.



Desarrollo académico:

Preparatoria: Escuela Preparatoria No. 2 del Estado de Chiapas (2006 – 2009).

Profesional: Instituto de Estudios Superiores Tomás de Aquino (IESTA), licenciatura en Filosofía (2010 – 2013).

TESIS: ANÁLISIS ANTROPOFILOSÓFICO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE SANTA MARÍA PUXMETACÁN, OAXACA, MÉXICO Y SULLCATITI LAHUACOLLO, MARKA JESÚS DE MACHAQA, BOLIVIA.¹

RESUMEN GENERAL

El presente trabajo es un breve análisis histórico, antropológico y filosófico de los pueblos originarios de México y Bolivia, en especial de los pueblos Mixes de Oaxaca y Aymaras de Jesús de Machaqa. Cabe subrayar que el contenido de la presente investigación tiende a situar y mostrar los problemas concretos que ambas culturas enfrentaron desde la conquista y colonia española hasta el actual siglo XXI. Así también, se presentan algunas propuestas teóricas que son producto de reflexiones particulares y colectivas que, básicamente, apuntan hacia la autonomía ideológica, política y económica de las culturas originarias. Por último, el presente trabajo no es una herramienta teórica que promueva el conflicto social, antes bien, es un instrumento académico que intenta concientizar a los estudiantes e investigadores (as) sobre las demandas de los pueblos originarios en cuanto a sus derechos y obligaciones.

PALABRAS CLAVE: Pueblos originarios, Autonomía, Antropofilosófico.

¹ Tesis de Maestría en Ciencias en Sociología Rural. Autor: Adrian Alexander Zuleta Cisneros. Director: Guillermo Arturo Torres Carral.

THESIS: ANTHROPOPHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE ORIGINAL PEOPLES OF SANTA MARÍA PUXMETACÁN, OAXACA, MEXICO AND SULLCATITI LAHUACOLLO, MARKA JESÚS DE MACHAQA, BOLIVIA.

ABSTRACT

This paper is a brief historical, anthropological and philosophical analysis of the original peoples of México and Bolivia, especially the Mixes peoples from Oaxaca and the Aymaras from Jesús de Machaqa. It should be stressed that the information in this research tends to contextualize and provide a glimpse of the concrete problems that both cultures have faced from the Spanish conquest and colonization to the current 21st century. Some theoretical proposals are also presented as the result of individual and collective reflections that basically denote the ideological, political and economic autonomy of the original cultures. Finally, this paper is not a theoretical tool that promotes social conflict, rather it is an academic instrument that tries to make students and researchers aware of the demands of indigenous people regarding their rights and obligations.

KEYWORDS: Original peoples, Autonomy, Anthropophilosophical.

LISTA DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Distribución del Mixe-Zoque- Popoluca a la llegada española.	56
Ilustración 2. Territorios actuales de los pueblos indígenas de México.	59
Ilustración 3. Región y Municipios Mixes en el estado de Oaxaca.	63

ÍNDICE

DEDICATORIA	III
AGRADECIMIENTOS	IV
DATOS BIOGRÁFICOS	V
RESUMEN GENERAL	VI
LISTA DE ILUSTRACIONES	VIII
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1. HISTORIA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE ABYA YALA: MÉXICO-BOLIVIA	3
1.1. Los pueblos originarios durante la conquista y la colonización española: Génesis de la hegemonía antropofílica en México y Bolivia.....	5
1.1.1. Aproximaciones a la disputa antropológica en México.	8
1.1.2. Despojo y denigración antropológica en el contexto colonial de Bolivia. .	13
1.2. La Independencia de México (1810 – 1821) y la función del liberalismo en el contexto de los pueblos originarios.	17
1.3. La Independencia boliviana y la opresión del liberalismo.....	21
CAPÍTULO 2. MITO Y TERRITORIO: PRECEDENTES TEÓRICOS RELATIVOS A LA COMPRESIÓN DE LOS ASENTAMIENTOS AYUUK JA’AY- MIXES	27
2.1. El Mito y su importancia en el esclarecimiento del espíritu comunitario.	28
2.1.1. Especulaciones en torno al mito del Rey Kon’Oy.	30
2.2. El Territorio: Peculiaridades teóricas.	36
2.2.1. El Territorio indígena: Contradicciones dentro del marco legal.	40
2.2.2. El Territorio Ayuuk Ja’ay-Mixe desde la comunalidad: Propuestas referentes a la autonomía.	45
CAPÍTULO 3. “LOS JAMÁS CONQUISTADOS”: EL DEVENIR HISTÓRICO DE LOS AYUUK JA’AY MIXES	53
3.1. El Territorio Ayuuk Ja’ay: Notas históricas en torno a sus orígenes.....	53
3.2. La Región Mixe: La construcción oficial del actual Distrito Rentístico Mixe. ...	58
3.3. La comunidad Ayuuk Ja’ay-Mixe de Santa María Puxmetacán, Oaxaca, México: Sucinto histórico en torno a su conformación territorial.	63
3.4. La comunidad de Santa María Puxmetacán ante los dilemas antropofílicos contemporáneos: breve reflexión sobre su presente y devenir.	74

3.5. Sullcatiti Lahuacollo, Marka Jesús de Machaqa, Bolivia: Aportes antropofilosóficos.	79
CONCLUSIONES	84
LITERATURA CITADA	88

INTRODUCCIÓN

Análisis antropofilosóficos de los pueblos originarios de Santa María Puxmetacán, Oaxaca, México y Sullcatiti Lahuacollo, Marka Jesús de Machaqa, Bolivia, es un trabajo cualitativo² que analiza desde la sociología histórica³ y la antropología filosófica “trascendental”⁴ las particularidades, contradicciones y denigraciones humanas que han enfrentado los pueblos originarios de México y Bolivia (especialmente los Ayuuk Ja’ay-Mixes y Aymaras) desde la conquista y la colonización española hasta el presente siglo XXI.

El objetivo fundamental no sólo ha sido manifestar o repetir los acontecimientos pasados, antes bien, se han analizado y cuestionado con la finalidad de crear reflexiones más profundas o críticas del presente y porvenir de los pueblos originarios de Abya Yala. En este sentido, la investigación contiene tres apartados o capítulos que son: 1) “Historia de los pueblos originarios de Abya Yala: México-Bolivia”; 2) “Mito y territorio: precedentes teóricos relativos a la comprensión de los asentamientos Ayuuk Ja’ay-Mixes”; 3) “«Los jamás conquistados»: el devenir histórico de los Ayuuk Ja’ay-Mixes”.

En el primer apartado, se analiza el debate antropofilosófico que realizaron los primeros conquistadores, colonizadores y saqueadores españoles con respecto a los hombres/mujeres milenarias de México y Bolivia, es decir, se revisa la pregunta o el debate por la humanidad y se destacan las primeras categorizaciones denigrantes que imperaron en ese período histórico (“naturales, bárbaros e indios”). Consecutivamente, se examinan los períodos independientes y liberales de ambos países, principalmente, enmarcados por el racismo, el

² “El estudio cualitativo permite conocer el aspecto personal, la vida interior, las perspectivas, creencias, conceptos..., éxitos y fracasos, la lucha moral, los esfuerzos (Quecedo y Castaño, 2002: 08).

³ “El historiador empieza por una selección provisional de los hechos y por una interpretación provisional a la luz de la cual se ha llevado dicha selección, sea esta obra suya o de otros” (Carr, 1961: 41).

⁴ Antropología y ontología, entendidas en su esencia metafísica, son por lo mismo dos aspectos de un mismo propósito filosófico: entender el hombre desde el fundamento de su ser y en la totalidad del ser (Ortiz en Coreth, 2007: 43).

genocidio y la eugenesia o “blanqueamiento-mejoramiento racial”. Vale destacar que la finalidad de este apartado ha sido contextualizar, problematizar y vislumbrar los orígenes y/o las raíces de la minimización antropológica enfrentada por los pueblos – colonialmente – llamados indígenas.

El segundo apartado aborda tres cuestiones teóricas: 1) el mito como una forma de comprender el ser y espíritu comunitario mixe o bien, la expresión antropológica que poseen «de sí»; 2) la delimitación o definición del territorio desde las perspectivas académicas y jurídicas en el marco nacional e internacional, propiamente relativo a los territorios “indígenas”; 3) la comunalidad mixe como forma de organización social, política y cultural, y sus aportes o perspectivas entorno a la autonomía política.

El tercer y último apartado es el más extenso en cuanto que se estudian: 1) las hipótesis e historia sobre los orígenes geográficos-territoriales de los pueblos Ayuuk Ja’ay-Mixes; 2) el proceso de re-configuración territorial mixe y propiamente, sus asentamientos geográficos actuales; 3) la historia de la comunidad de Santa María Puxmetacán, Oaxaca, México y sus desafíos contemporáneos en lo que respecta la política y economía de México; 4) los aportes antropofilosóficos de las culturas Ayuuk Ja’ay-Mixe y Aymaras en contraste a las aportaciones de Occidente.

Por último, la presente investigación en sus inicios tuvo como hipótesis: “la desintegración de los pueblos originarios por el asedio del capitalismo, el neoliberalismo, la migración y la discriminación racial”. Sin embargo, el proceso de investigación y sus derivadas reflexiones consiguieron vislumbrar lo contrario, o sea, estos casos particulares han manifestado la resistencia originaria-indígena y la posibilidad de nuevos horizontes. Empero, se debe aclarar que, las conclusiones no se comprenden sin el contexto, es decir, el contenido «en sí» del presente trabajo es un conjunto de meditaciones articuladas que construye propuestas teóricas en lo concerniente al devenir de los pueblos originarios de Abya Yala, por tanto, es importante no prescindir de la sistematicidad elaborada.

CAPÍTULO 1. HISTORIA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE ABYA YALA: MÉXICO-BOLIVIA

Al proceder a revisar la historia de la geografía intitulada “América Latina”⁵ por los conquistadores y colonizadores españoles, se descubre que muchos de los acontecimientos narrados deben ser necesariamente repensados o reflexionados para poder comprender el presente y, por ende, el devenir de los grupos sociales o culturas. Sobre esto Châtelet explica:

Que el pasado sea considerado como *lo-que-ha-sido* significa que lo pasado, lo actual y lo futuro son considerados como participantes de una sola y única manera de ser, el ser que posee un *ahora* que se da – se ha dado o se dará – a un espectador o a un agente que lo aprehende como *real*. Esto quiere decir, en particular, que de ninguna manera está permitido tratar lo ya pasado como ficticio, como irreal, que la no actualidad del pasado (y del porvenir) no puede identificarse de ninguna forma con su no realidad (1979: 03-04).

En este sentido, se realiza un breve recorrido histórico de las circunstancias sociales, políticas, económicas y culturales que los pueblos originarios han enfrentado desde la conquista hasta lo que se puede denominar “nuestros días” o actualidad. Empero, esta síntesis histórica más allá de ser una repetición discursiva, es un esfuerzo por debatir las concepciones antropológicas⁶ y filosóficas que se han tenido de los hombres/mujeres milenarios de Abya Yala; concepciones que, sin duda alguna, han marcado y/o condicionado el trayecto histórico, actual y futuro de sus vidas.

Cabe aclarar que este sucinto histórico inicia con la desarticulación de las perspectivas antropológicas occidentales que imperaron sobre los pueblos originarios durante la conquista y colonia española, y en años ulteriores para

⁵ Hay quienes distan de esta conceptualización colonizadora-dominante ya que, “«América Latina» rinde homenaje a un aventurero italiano (Amerigo Vespucci) y las lenguas romanas español y portugués, provenientes del latín, como definición del continente”. Por ello, se reivindica lo «propio-auténtico» para referirse al continente, es decir, al Abya Yala que significa: “tierra en plena madurez” (Estermann, 2015: 68); (Vargas, 2015).

⁶ “...una antropología filosófica no puede por menos de explicitar el discurso humano mismo, e.d. un discurso no sólo del hombre – inconsciente –, sino el discurso consciente y crítico del hombre sobre el propio hombre” (Ortiz en Coreth, 2007: 8-9).

justificar las múltiples formas de violencia. Pero esta reflexión no se limita a una postura netamente negativa ya que se plantea un diálogo entre los distintos saberes filosóficos de Occidente y Abya Yala con el afán de trazar una reflexión antropológica eminentemente “horizontal”, es decir, fuera de márgenes jerárquicos, paternalistas y excluyentes en lo que refiere ser hombre/mujer (humanidad).

La justificación de acudir a estas “formas de saber” radica en aquello que Estermann denomina: «Diálogo antropológico intercultural»: “...esto quiere decir que es preciso abordar la «cuestión antropológica» más allá tanto de un universalismo (pero efectivamente monocultural) *a priori* como del particularismo excluyente e inconmensurable” (2015: 56).

Otra razón – no menos importante – para llevar a cabo este diálogo intercultural y reflexivo, es la insuficiencia del discurso occidental para resolver los problemas generales o “universales” del hombre/mujer. Tal y como lo precisa Estermann al escribir:

La filosofía intercultural ha surgido sobre todo en base a dos experiencias fundamentales: 1. La conciencia creciente de la condicionalidad y relatividad cultural (culturo-centrismo) de la tradición dominante de la filosofía occidental. 2. Las tendencias actuales – en sí contradictorias – del proceso acelerado de una globalización y homogenización culturales, a través de una *supercultura* económica y postmoderna, por un lado, y el incremento de conflictos y guerras por razones étnicas y culturales, por otro lado (2012: 36).

En otras palabras, la realización de este intercambio *sapiencial* para el desenvolvimiento del presente trabajo es – según se ha expresado – disenter de la visión totalitaria de Occidente respecto al *verbo* o el *logos*⁷; perspectiva que a

⁷ Leopoldo Zea define: “El logos, otra expresión del Verbo, es para los primeros mitólogos y sus herederos los filósofos el instrumento que pone orden en un mundo y un universo caóticos [...] El poseedor de este Verbo, Logos o Palabra lo es el hombre, insistimos” (2010: 9-10); Verbo que históricamente se negó o se ha negado a quienes viven fuera de los límites (espacio-temporales) de Occidente. Pues, “Hasta la segunda mitad del siglo XX, un filósofo latinoamericano (filósofas aún no existían oficialmente) era considerado verdaderamente ‘filósofo’ en la medida en que era capaz de ‘occidentalizarse’, es decir, de imitar, asumir y reproducir las corrientes y posturas vigentes en Occidente (Estermann, 2012: 37).

la luz de la historia ha expresado y fomentado la exclusión, y marginación de hombres/mujeres de geografías ajenas a la suya, así como también, ha manifestado la cosificación del entorno-ambiente⁸ en el que estos “extraños” han vivido, viven o se desenvuelven.

Por último, se reitera que más allá de procurar una ruptura teórica o un ensalzamiento (verticalidad) antropológico y filosófico entre una y otra cultura (Occidente y Abya Ayala), se intenta replantear una o más perspectivas que reflexionen sobre la horizontalidad e integridad de los pueblos originarios en lo que respecta su acaecer ontológico e histórico.

1.1. Los pueblos originarios durante la conquista y la colonización española: Génesis de la hegemonía antropofilosófica en México y Bolivia.

Anteriormente se ha dicho que, cada vez que se lee o interpreta el espíritu de una época se perciben múltiples sucesos que constituyen la historia y el ser de los hombres/mujeres que viven insertos en ella. Asimismo, se distinguen algunas reflexiones *per se* y otras veces se descubre que es fundamental repensar los acontecimientos en los cuales estos hombres/mujeres – de manera general – se han visto involucrados con la finalidad de entrever el acontecer de la época y, con ello, el rumbo sociopolítico, económico y cultural, que aunado a sus descendientes o futuras generaciones han de afrontar.

⁸ Sobre el tema, he aquí dos argumentos (a manera de ejemplo) que paradójicamente se repelen y complementan respecto a la relación hombre-naturaleza: 1.- El pensamiento de Occidente sostiene que, “Se ha hablado mucho del hombre «desnaturalizado» (Vercors) y es verdad: a diferencia del animal, *el hombre no se identifica con la naturaleza*, es «otra cosa». Pero no es menos cierto que sale de ella, forman parte de ella, hunde en ella sus raíces. Un hombre enteramente acósmico estaría, en todos los sentidos del término, perdido” (Gesché, 2010: 29). 2.- El pensamiento de Abya Yala expone que, “Pacha es, entonces, unidad de espacio, tiempo y sociedad: cuando alguno de estos elementos falta se rompe el orden y su funcionamiento deja de expresar la totalidad cósmica” (Mamani, 12A).

Por tal razón, se profundizan las vivencias y/o a los escenarios históricos⁹ que los pueblos originarios de México y Bolivia han enfrentado desde la conquista y la colonización española. En este sentido se apunta que:

Entre los acontecimientos que han violentado la historia mexicana, ninguno removi6 con tal fuerza los fundamentos de los pueblos ind6genas, ni fue tan decisivo en la formaci6n de una sociedad y de un nuevo proyecto hist6rico como la conquista y la colonizaci6n espa6olas. Simult6neamente a esa vasta transformaci6n de la realidad comenz6 una nueva forma de registro y explicaci6n del pasado, seguida por la intrusi6n de un nuevo protagonista del relato hist6rico: el conquistador. La conquista expuls6 al ind6gena del escenario hist6rico e instaur6 un discurso nuevo en casi todos los aspectos (Florescano, 2005: 259).

Este discurso se dimension6 en: la concepci6n de lo que deb6a ser la humanidad, la explicaci6n de la naturaleza como objeto de explotaci6n y enriquecimiento, as6 como en la imposici6n de la filosof6a cuya vestimenta era la “raz6n” «6tica-moral» sustentada en la visi6n religiosa judeo-cristiana. Por ello se dice que, “A partir de la conquista, el discurso hist6rico se desenvuelve dentro de los m6rgenes de la idea cristiana de la historia con sus vertientes apost6licas, mesi6nicas y providencialistas, y se nutre de la poderosa corriente del imperialismo espa6ol, al que defiende y legitima” (Florescano, 2005: 277).

En este contexto se asume que los colonizadores o saqueadores espa6oles y la religi6n judeo-cristiana dentro de su ambici6n de poder y riquezas “ignoraron” la “diferencia” o “diversidad” en su m6s amplia acepci6n; es decir, pugnaron contra la heterogeneidad antropol6gica en cuanto a ser hombre/mujer o bien, la dignidad por el *alter*¹⁰ y sus implicaciones, o sea, el pensamiento originario en tanto al modo de concebir el cosmos-universo-vida,¹¹ la cultura con relaci6n a las

⁹ “Es una historia de exterminio y barbarie, de caza de esclavos y muertes en las minas de plata, de difusi6n del sarampi6n, la s6filis y el opio, de saqueo de las riquezas naturales y sobre todo de injusticia social” (Kraemer, 1999: 225).

¹⁰ Levinas apunta que, “El Otro (*Autrui*) no nos viene solamente a partir del contexto sino, sin mediaci6n, el significa por s6 mismo” (2001: 59).

¹¹ “Las divergencias de c6mo relacionarse con el mundo, var6an entre los humanos: el andino y el occidental, 6ste 6ltimo estar6a en la contemplaci6n del mundo a trav6s de la especulaci6n de conocimiento lineal, con fines de someter a la naturaleza a su servicio, tal se instrumentaliza en el saber ajeno. El andino-aymara se ve inmerso con el movimiento de la totalidad del mundo

costumbres y tradiciones, y la comprensión de lo divino; la armonía entre hombres/mujeres con sus múltiples dioses (*wak'as*).¹²

Ahora se debe preguntar, ¿Por qué la necesidad de estos salteadores españoles en reproducir una realidad homogénea? Florescano explica que, “El desconcierto que provocó el encuentro con el aborigen americano pudo absorberse y explicarse por la idea cristiana de una humanidad creada a semejanza de Dios y llamada, sin distinción de razas, a la salvación eterna. Criatura de Dios, el aborigen americano era un miembro más de esa extensa familia humana” (2005: 276).

Dicho en otras palabras, la homogenización cultural traducida como la imposición de una «singular» forma de ser en el mundo (credo, lengua, ideología, organización social, económica y política) se originó y se justificó a través de un mandamiento divino. De manera que, en la conquista y la colonia no todo fue guerra y sangre, sino que también fue la génesis de una jerarquización cultural y racial en cuanto que obligaron a los pueblos originarios a negar o desprenderse de sus raíces ancestrales. De ahí que Reinaga haya expresado, “Se nos oprime, se nos esclaviza, como raza. Se nos discrimina como raza” (2014b: 116).

Por lo tanto, es innegable que durante la conquista y colonia haya emergido una «verticalidad cultural» interpretada como la supremacía ideológica y biológica¹³ de una sociedad respecto a otra ya que, “Ni siquiera durante las últimas décadas

natural de manera cíclica, por eso es intensa la relacionalidad con todos, de ahí viene la forma de pensar y la práctica de correspondencia con la Madre Naturaleza” (Vargas, 2012: 53).

¹² “...las divinidades aymaras denominadas *wak'a achachilas* hasta el presente siglo han seguido desempeñando un papel decisivo en el ámbito sociopolítico de las comunidades aymaras” (Astvaldsson, 1997: 27).

¹³ “La experiencia de la Conquista española y del sistema de castas que se instituye para determinar las fracciones de sangre blanca en cada uno de los individuos, sirvió para esclarecer los criterios de discriminación racial de larga duración por medio de los cuales se instauró un sistema de jerarquización y dominación sobre los pueblos y sujetos conquistados. En la base de esta dominación subyace el acto de violencia sexual que da lugar a la aparición de múltiples tipos de mestizos” (Gómez y Sánchez, 2011: 27).

de la expansión mexicana existió la concepción de los pueblos sometidos como una categoría humana inferior o intrínsecamente diferente” (Bonfil, 1994: 121).

1.1.1. Aproximaciones a la disputa antropológica en México.

Es evidente que la hegemonía cultural sobre los pueblos originarios por parte del Reino de Castilla se manifestó en diversos aspectos. Por ejemplo, en las denominaciones peyorativas y discriminatorias de bárbaros, salvajes, naturales, aborígenes, indios y, posteriormente, indígenas, así como en el despojo de sus tierras y el sometimiento al trabajo y tributo forzado (esclavitud) a través de mecanismos “legítimos” como: *el sistema de encomienda*¹⁴ y *el repartimiento* que sirvieron para enriquecer a los españoles.

Paralelo a estas circunstancias, la visión “redentora” o “evangelizadora” encontró contradicciones en cuanto al trato de los – injustamente llamados – indios o bárbaros puesto que, una de las perspectivas religiosas-humanistas, “...consideraba a los indios como hombres libres y la única justificación de la conquista era la evangelización” (Manero, 2009: 88). De modo que, las Leyes de Burgos 1512¹⁵ fueron cuestionadas y apeladas por sus repercusiones inhumanas para con los pueblos originarios.

Cabe mencionar que, el principal religioso y filósofo en desarticular los argumentos escolásticos – fundados en el aristotelismo – fue fray Bartolomé de Las Casas, quien encontraba diferencias «éticas-morales» entre los hombres y mujeres milenarios frente a los conquistadores; “Consideraba a los primeros como gentes sin maldad, sin rencores y sin odios, pacíficas, sin deseos de

¹⁴ “Tal sistema implicaba, por una parte, que los señoríos conservaran su carácter de pueblo político, sus funciones de gobierno y su capacidad de recaudar tributos, y, por otra, que entregaran a su encomendero parte sustancial de este tributo” (García en Torres *et al*, 2008: 121); “La encomienda, a diferencia de lo acontecido en el centro de la Nueva España, se volvió prácticamente una institución que facilitó la captura y esclavitud de los indios nómadas del norte” (Menegus, 2006: 12).

¹⁵ “Promulgadas el 27 de diciembre de 1512 [...] se legitimaban las encomiendas, aunque reconociendo la libertad de los indios e imponiendo graves responsabilidades a los encomenderos” (Las Casas citado por Sánchez, 2012: 14).

venganza, mientras que los españoles eran calificados como seres crueles, hambrientos de lucha y muerte, en busca del oro, su única ansia y afán” (Manero, 2009: 89).

De ahí que se haya desatado la “controversia de Valladolid (1550)”¹⁶ que discutía el derecho de los pueblos originarios a ser considerados hombres/mujeres con valores intrínsecos como la dignidad y el respeto. Es decir, este debate antropofilosófico y religioso giraba en torno a lo que competía ser bárbaro-salvaje (barbarie) y, por consiguiente, a lo que concernía “estrictamente” ser mujer/hombre (humanidad). El resultado de la disputa permitiría justificar o refutar la servidumbre *a natura*, o sea, se desecharía la «explotación-esclavismo» si lograban demostrar que los hombres/mujeres de los pueblos originarios no eran seres infrahumanos, de lo contrario la marginación hacia éstos prevalecería.

Para la resolución del dilema o debate Bartolomé de Las Casas realizó un análisis un tanto sistemático sobre la concepción de barbarie respecto a la doctrina aristotélica tomista. De modo que, para contraponerse al “ilustre” Ginés de Sepúlveda explicó seis acepciones del concepto «bárbaro», las cuales fueron: “1) *strictissime, proprissime; strictissimo, proprissimo sensu, modo*; 2) *magis stricte, strictiori sensu, modo*; 3) *stricto, proprio sensu*; 4) *late, improprie; lato sensu, largo modo*; 5) *latiori sensu*; 6) *latissime; latissimo, largissimo sensu, modo*” (Las Casas citado por Navarro, 1998: 52).¹⁷

De lo precedente se interpreta que (apoyados en Navarro 1998); la primera acepción refiere a los individuos que viven “sin ley”; la segunda, a los que carecen de estudio y no hablan la lengua latina; la tercera, “los *siervos por natura*, que son «deseosos de guerra y de hacer crueldades, como las bestias fieras y las aves de rapiña, los cuales de natura no son libres quando están en sus casas, conviene a saber, quando están solos, y por falta de quien los subjuzgue no

¹⁶ “Se convocó en Valladolid la junta para el día 15 de agosto de 1550, con un tribunal compuesto por juristas y teólogos, y entre dos opositores: Las Casas y Sepúlveda” (Manero, 2009: 99).

¹⁷ Traducción desde el autor y texto citado: 1. y 3. *Estrecha y muy estrecha y propiamente*; 2. *Más estrecha*; 4. *Larga e impropriamente*; 5. *Sentido largo*; 6.- *Sentido muy largo*.

tienen quien los rija»” (Las Casas citado por Navarro, 1998: 54); la cuarta, aplica para los sujetos no evangelizados por el cristianismo y para los que, a pesar de conocer el cristianismo se contraponen; la quinta, carece de fundamento para el debate; y finalmente, la sexta que se relaciona estrechamente con la cuarta.

Una vez expuesta e interpretada someramente la categorización de “bárbaro”, es pertinente cuestionar, ¿en qué acepciones centraban la *corporeidad* de los pueblos originarios para reglar el despojo y el maltrato? Obviamente, se interroga desde lo meramente material (*corpus*) en vista de que, la humanidad no era sinónimo de “carne y hueso”, antes bien, ésta se fundaba – según se ha visto – en el apego a la lengua, a la religión y a la doctrina filosófica de occidente cuya supremacía era la diosa “razón”.¹⁸

En pocas palabras, no se podía (ni se puede) hablar de “humanidad” y “barbarie” al mismo tiempo puesto que, se excluían (y se excluyen) «entre sí» en tanto que son antagónicas. De manera que, al preguntar desde la categorización de “corporeidad”, se hace reticencia a esa negación de “humanidad” sobre los pueblos originarios de Abya Yala durante la conquista y colonia española, es decir, se manifiesta esa contradicción histórica o «infra-humanidad» proclamada; indignos de ser hombres y mujeres “por carecer del *logos*” (Zea, 1992: 26).

Ergo, al retomar la pregunta inicial se descubre que la ponderación de la sumisión gravitaba en dos o más de las acepciones (en los cuales se ha insistido continuamente); primero, en la ausencia de lengua grecolatina y castellana que remitían al distanciamiento de la lectura y de la escritura, y por efecto a la ignorancia; segundo, en la falta de la religión cristiana que orientaba a la “condena” o al distanciamiento de “una vida mejor” después de la muerte dado que, no se cumplían los “mandamientos divinos”. Por lo que se traduce: los

¹⁸ “El *logos* es también centro ordenador, legislador o conductor, que sabe del principio y esencia de todas las cosas y por ende sabe de su conducción o mando. De ahí que Platón declarase que los reyes deberían ser filósofos o los filósofos reyes [...] Recordemos que el *logos* tiene, desde su lejano origen griego hasta nuestros días, dos acepciones: la de razón y la de palabra” (Zea, 1992: 24).

hombres/mujeres de los pueblos de Abya Yala eran “barbaros” porque al carecer de la lengua y la religión, eran ignorantes y pecadores.

Los razonamientos respecto a esta inferioridad y barbaridad de las mujeres/hombres originarios eran patentes cuando Ginés de Sepúlveda sostenía:

Los indios son o al menos eran antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza, sin letras ni prudencia y contaminados con muchos vicios bárbaros [...] son llamados simplemente bárbaros los que están faltos de razón, o por causa del clima, por el cual se encuentran muchos atrofiados, o por alguna mala costumbre por la que los hombres se convierten casi en bestias (citado por Losada en Manero, 2009: 101).

Contra ésta y demás sentencias de Sepúlveda, Fray Bartolomé de Las Casas explicaba que, “Cuatro eran los fueros jurisdiccionales: el domicilio, el origen, el vasallaje (estos tres impedían el ejercicio de la jurisdicción dado el desconocimiento de la existencia de estos pueblos al otro lado del océano) o el delito cometido (los indios al ser paganos quedan fuera de la jurisdicción cristiana)” (Abellán citado por Manero, 2009: 103).

Por consiguiente, se sobreentiende que la hegemonía conquistadora y colonial no tenía motivos válidos, ni mucho menos derechos “reales” para corromper la vida y armonía de los pueblos ancestrales de Abya Yala puesto que, los imperialistas españoles eran ajenos o extraños a estas tierras y en concreto, a estos pueblos o culturas.

Empero, es claro que – según los hechos mencionados – la evangelización cristiana nunca fue el fin y de serla no tuvo por qué insistir en la legitimación de la violencia española, tal y como lo manifestó Ginés de Sepúlveda ante la Corte española. Al contrario, debió buscar una interrelación horizontal de valores y creencias para consolidar una armonía social, política y cultural. Sin embargo, el principal objetivo fue la adquisición de riquezas (de todo tipo) y el despojo territorial de las mujeres/hombres milenarios. Y he aquí, “la tenencia o la

propiedad de la tierra”¹⁹ como otro de los grandes problemas históricos en lo que refiere a los pueblos originarios.

Finalmente, la resolución a la disputa antropológica entre fray Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda se concretó a favor de los argumentos y demandas del primero. El resultado reconfiguró las Leyes de Burgos de 1512 que dio paso a las Leyes Nuevas u Ordenanzas de Barcelona de 1542 (De Mesa y Gisbert *et al*, 1988) y posteriormente, a las Leyes de Indias de 1681 que aprobaron la “evangelización” o el adoctrinamiento pacífico, así como un “moderado” respeto para con los pueblos ancestrales en cuanto a las jornadas de trabajo.

Se Justifica lo prescrito:

Mandamos y encargamos á nuestros Virreyes, Audiencias y Gobernadores de nuestras Indias, que tengan muy especial cuidado de la conversión y cristiandad de los indios, y que sean bien doctrinados y enseñados en las cosas de nuestra fe católica y ley evangélica, y que para esto se informen si hay ministros suficientes que enseñen, bauticen y administren los Santos Sacramentos á los que tuvieren habilidad y suficiencia para recibirlos; y si en esto hubiere alguna falta, lo comunicarán con los prelados de las iglesias de sus distritos cada uno en el suyo, y nos enviarán relación de ello, y de lo que á todos pareciere se debe proveer, para que visto su parecer mandemos lo que convenga, y entre tanto los Virreyes, con los oidores y Prelados, proveerán lo conveniente; de forma, que por falta de doctrina y ministros que la enseñan, los indios no reciban daño ni perjuicio en sus ánimas, sobre lo cual pondrán toda diligencia y cuidado de que ellos se confía, con que descargamos nuestra real conciencia, y encargamos la de los ministros (De la Guardia, 1889: 28-29).²⁰

Para concretar, es incuestionable que después de haberse suscitado este debate sobre la “humanidad” de los pueblos originarios a través de dichos religiosos, lo

¹⁹ Los pueblos originarios no ven a la tierra como un objeto de explotación, más bien, en ella ven el origen y porvenir de la vida; “Somos seres interdependientes de las plantas, los animales, la comunidad y el mundo; el humano pertenece a la naturaleza, no sólo lo sabemos, sino lo vivimos” (Vargas, 2016: 19); “...el concepto de la tierra en la cultura indígena es diversa. La tierra es sagrada y no puede venderse ni rentarse; tampoco puede quedar sin utilización indefinidamente [...] la tierra pertenece a las comunidades, no a un individuo” (Montemayor, 2001: 73).

²⁰ La cita corresponde a la «Ley V de Indias» y la dicta Don Felipe II, en Monzón, a 4 de octubre de 1563, y a 4 de abril de 1568; *Que los indios sean bien instruidos en la santa fe católica, y a los Virreyes, Audiencias y Gobernadores tengan de ello muy especial cuidado* (De la Guardia, 1889).

único que se haya suprimido sea la categoría de “barbarie” y sólo como eso porque, el acto de “adoctrinar” fue violento y hegemónico en tanto que se impuso un saber ajeno, extraño y hasta cierto punto “innecesario”²¹ ya que, los pueblos ancestrales «en sí» poseían (y poseen) sus propias lenguas y conocimientos tanto teóricos como prácticos. Por lo tanto, lo bárbaro e inferior tan sólo quedó disfrazado del apelativo peyorativo “indio” y a su vez, continuaron otras formas de dominación y denigración.

1.1.2. Despojo y denigración antropológica en el contexto colonial de Bolivia.

En correlación a lo dilucidado, presentamos el violento proceso de la conquista y colonia en los pueblos milenarios de Bolivia, quienes indiscutiblemente, recuerdan y se oponen a la opresión, así como a las categorías discriminatorias de indio e indígena; epítetos históricos que han servido para mitigar, violentar o transgredir la integridad cultural o, mejor dicho, para fomentar el menosprecio y el dominio sociopolítico, económico e ideológico.

Al menos, así lo han expresado algunos hombres/mujeres de sangre y realidad aymara. Un claro ejemplo, es el activista e historiador Felipe Quispe que afirma, “De España nos invadieron frutas podridas a nuestro territorio del Tawantinsuyo (u),²² vale decir, llegaron militares, curas aventureros, oidores, corregidores, encomenderos, mercaderes, rescateros, analfabetos y criminales hasta los tuétanos” (2007: 17).²³

Bajo esta expresión se puede complementar que los aventureros bélicos de Castilla no sólo arribaron al norte y sur de Abya Yala (México y Bolivia) con

²¹ “Porque el alfabeto no es sólo la letra, el signo; el alfabeto es idioma, y el idioma es flor y nata de una cultura. Cuando se pretende alfabetizar al indio con otro idioma, con otra cultura, no se quiere liberar, se quiere conquistar” (Reinaga, 2014c: 37).

²² “En los documentos españoles, el Tawantinsuyu fue nombrado Perú y, convertido en provincia del imperio: antes de la invasión y conquista efectiva, ya formaba parte del patrimonio de los reyes de España” (Mamani y Naveda, 2015: 24).

²³ Puede que tales afirmaciones sean señaladas de subjetivas y hasta “sentimentalistas”, pero basados en la historia de Bolivia, “...el indianismo generó una corriente ideológica y política del «indio» por el «indio». En este sentido, el «indio» es el protagonista de su lucha por su liberación del opresor y de la dominación” (Choque, 2014: 19).

intenciones de saqueo y dominio unilateral, sino que, además, fortalecieron la división entre dichos pueblos y comunidades mediante promesas de riqueza y poder con la finalidad de consumir o agilizar la llamada conquista;²⁴ la cual se sabe que inicia “oficialmente” con la denigración humana y se consolida mediante los despojos económicos, políticos y territoriales. Cabe insistir que,

Este despojo recibía el nombre de «encomienda»; aunque la famosa encomienda nos dejaba algunas tierras en forma pegujal, pero eran los lugares más improductivos, de la peor calidad [...] Desde ese día, los hijos del Sol (INTI) y de la sagrada PACHAMAMA morena, caímos a la desgracia, al brutal sojuzgamiento racial, a la esclavización inhumana y a la evangelización cristiana; nos hacen pagar tributo, mit'a, reparto forzoso de mercancías hasta de Biblias en latín, además de las alcabalas, etc. Desde ese entonces, nos han condenado al hambre y a la miseria, siendo destinados desde 18 a 50 años en los trabajos más forzados como mit'ayus, yanakunas en sus minas y punkus (pongos) en sus haciendas (Quispe, 2007: 17).

Los encargados de efectuar estas encomiendas en el Tawantinsuyo fueron Francisco Pizarro y posteriormente, sus hermanos Hernando y Gonzalo (Platt *et al*, 2006). Vale mencionar que, tal y como sucedió en el centro y norte de Abya Yala, las Leyes Nuevas de 1542 estuvieron presentes, aunque no fueron muy bien aceptadas por los conquistadores debido a que irrumpían con gran parte de sus comodidades. De ahí que se argumente, “Llego el primer Virrey en 1544 a Lima y como era hombre duro e inflexible trató de hacer cumplir las leyes nuevas a todo trance. Era popular entre los conquistadores el partido contrario a estas Ordenanzas, las que en su parte principal favorecían a los naturales, lesionando los intereses de los encomenderos” (De Mesa y Gisbert *et al*, 1988: 111).

Dadas las circunstancias, los ríos de sangre no tardaron en surgir pues, es sabido que los conquistadores no querían de ninguna manera perder sus privilegios y, por tanto, emergieron fracturas minúsculas pero significativas para la corona española; por un lado, figuraban Gonzalo Pizarro y Francisco Carvajal como los

²⁴ “...pueblos aimaras presentaron resistencia a la invasión española y dieron apoyo a la lucha bélica, declarada por *Manku Inka* a los españoles. Claro está que esta lucha de resistencia, al poco tiempo, fue doblegada por los españoles gracias a la ayuda de indios amigos” (Choque en Ticona, 2003: 21).

rebeldes u opositores de la supremacía imperial; y contrario a ellos, estaba el Virrey don Blasco Núñez de Vela, Benalcázar y el arrepentido – dado a sus dolores de consciencia – Diego de Centeno quienes representaban la coerción o el orden del Rey de Castilla (De Mesa y Gisbert *et al*, 1988).

Pasados unos cuantos años de lucha, el fracaso y la ejecución del Virrey don Blanco Núñez no se hizo esperar de tal manera que, la corona imperial tuvo que buscar otros medios de supresión rebelde. Por ello, el “amo y señor” de Castilla decidió enviar a un clérigo para “pacificar” las apoplejías entre sus antiguos conquistadores rebeldes y su extensión legítima, es decir, sus verdaderos súbditos políticos para gobernar la nueva parte del imperio de Castilla: el Tawantinsuyo.

Sin embargo, Gonzalo Pizarro no consideró la obscura forma de obrar del religioso designado por la Corona española para manipular y segmentar a sus hombres que, sin duda alguna, le llevaría a su derrota política, económica y militar, y peor aún, a la disolución de su hábito de vida. Por eso hay quien dicta:

La Gasca, sagaz y hábil en política, cuando viene a Indias trae como única arma su breviario; silencioso e ignorado desembarca en Perú en 1547. Con gran táctica y maquiavélica política se gana, poco a poco, valiéndose de promesas, a los partidarios de Pizarro que pasan a formar partido del Rey, dejando abandonado al soberbio rebelde (De Mesa y Gisbert *et al*, 1988: 113).

Unido a este contexto (circo de dramas y violencia), los pueblos originarios que se opusieron a la corona española, en su desolación aglutinaron hastío y repudio contra esos “extraños hombres” que se amordazaban por un motín material basado en metales como el oro y la plata; materia inorgánica que sólo a éstos les parecía tener sentido dado que, la sinonimia de acumulación de metales mediante la extracción inmoderada era la de “riqueza” y “poder”.²⁵ Una riqueza fraguada básicamente a costa de manos inocentes, las cuales antes de la llegada

²⁵ “Es por todos conocida la importancia que tuvo Potosí para el imperio español, especialmente durante los siglos XVI y XVII; junto con las minas de Huancavelica constituyó el principal eje de la economía colonial” (Boccaro, 2002: 139).

irascible o española, eran libres y se movían en una perfecta armonía o al menos, eso buscaban.²⁶ A este respecto se argumenta:

La edad Inka es recordada también por la abundancia y la organización productiva y social: nadie moría de hambre, había abundancia de todo; la riqueza de la tierra estaba a disposición del ser humano. Cuando alguien cometía alguna falta, el Inka ponía como castigo arrancar la paja (wich'u), a consecuencia de lo cual aparecía la plata. Así también se cuenta que las monumentales construcciones del período incaico eran obra del poder del Inka sobre la naturaleza: no hacía más que ordenar y las piedras se movían para realizar la construcción (Mamani, 07a).²⁷

Bajo este nostálgico argumento, resta sintetizar que la conquista y la colonia para el Tawantinsuyo (Alto Perú o Bolivia) significó una desarticulación en diversos aspectos humanos, es decir, la invasión y coerción extranjera-española representó una cierta metamorfosis sociopolítica, económica, cultural y concretamente antropológica, puesto que, de qhichwas y aymaras pasaron a ser “indios”²⁸ y “esclavos” – como en Tenochtitlán (México) – o sea, seres inferiores despojados, denigrados y explotados para luego ser “protegidos” (adoctrinados) bajo leyes que tan sólo enmascararon de “caridad” el saqueo de materias primas.

A manera de complemento se redacta, “La ficción de la legalidad amparaba al indio; la explotación de la realidad la desangraba. De la esclavitud a la encomienda de servicios, y de ésta a la encomienda de tributos y al régimen de

²⁶ Esto puede interpretarse como una idealización, pero, “En comparación con el tiempo de la libertad, la palabra «trabajo» carga con una connotación totalmente colonial: significa humillación, violencia, explotación, que se cumple no por voluntad, sino por obligación: trabajo como explotación y enajenación” (Mamani y Naveda, 2015: 20). Asimismo, se afirma que, “...ningún hombre de consideración habrá que no se admire de tan notable y pródigo gobierno, pues sin ser religiosos, ni cristianos los indios, en su manera guardaban aquella tan alta perfección de no tener cosa propia y proveer a todos lo necesario y sustentar tan copiosamente las cosas de la religión y las de su rey y señor” (De Acosta citado por Mamani y Naveda, 2015: 21).

²⁷ La cita textual corresponde a un simposio del autor que carece de fecha precisa, sin embargo, es un documento que se recopiló el 14 de septiembre de 2016 en el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), La Paz, Bolivia.

²⁸ “El indio es producto de la instauración del régimen colonial. Antes de la invasión no había indios, sino pueblos particularmente identificados [...] La categoría del indio implica desde su origen una definición infamante: denota una condición de inferioridad natural, inapelable porque en aquel clima ideológico lo «natural» sólo podía ser entendido como designio inescrutable de la providencia divina” (Bonfil, 1994: 121-122).

salarios, las variantes en la condición jurídica de la mano de obra indígena no alteraron más que superficialmente su situación real” (Galeano, 2004: 59).

1.2. La Independencia de México (1810 – 1821) y la función del liberalismo en el contexto de los pueblos originarios.

Con este salto histórico no se ignoran o se desprecian los detalles de los sucesos precedentes de la llamada independencia de México, más bien, se han expuesto ciertos acontecimientos de la conquista y la colonia con el propósito de reflexionar la visión antropofilosófica (humana) en la que han enmarcado a los pueblos originarios. Por eso y en esa misma dinámica, se abre paso a este breve apartado que aborda o analiza el posicionamiento histórico-social, político y cultural que los pueblos ancestrales mantuvieron durante la época “independiente” y con ello, las formas de ser o vida que le procedieron.

Para entender este período histórico de México es indispensable reconocer dos acontecimientos de orden “universal”, es decir, acontecimientos de impacto mundial como son: las revoluciones norteamericana y francesa, de las cuales se narra:

...introdujeron nuevos principios en la vida política y en las relaciones entre los estados. Estos principios, calificados en 1812 de liberales, rechazaban las monarquías absolutas, estableciendo que la soberanía residía en el pueblo, por lo que sus representantes debían elegir el gobierno, ejercido por tres poderes distintos: legislativo, ejecutivo y judicial, como medio para garantizar los derechos y las libertades de los individuos (Vázquez en Torres *et al*, 2008: 245).

Cabe añadir que, estas revueltas sociales remarcadas por las demandas de una sociedad libre, fraterna e igualitaria (liberalismo)²⁹ desestabilizaron el poderío español dado que, Francia e Inglaterra – adversas entre sí – se posicionaron

²⁹ “El pacto social establece entre los ciudadanos una tal igualdad que estando empeñados todos bajo unas mismas condiciones deben gozar de los mismos derechos” (Rousseau citado por Ciriza en Boron, 2000: 86). Empero, a pesar de que, “La Ilustración moderna liberal encumbra a la libertad como su bandera; en ella coinciden el liberalismo, el capitalismo y la democracia liberal, que hasta la actualidad están presentes” (Magallón, 2013: 37).

como las imperantes de la época, lo mismo que decir, acapararon el poder político, económico, ideológico y territorial – como es consabido – a través de conflagraciones coercitivas e inexorablemente injustas.

Indiscutiblemente, estos acontecimientos favorecieron de manera indirecta la ruptura entre la Nueva España y el reino de Castilla ya que, “Aunque los novohispanos habían jurado fidelidad a Fernando VII, el ayuntamiento de México, al igual que las otras partes del imperio, consideró que por ausencia del rey la soberanía se había revertido al reino, lo que hacía indispensable convocar una junta de ayuntamientos para decidir su gobierno” (Vázquez en Torres *et al*, 2008: 249).

Y de acuerdo al relato trillado, las fisuras ideológicas y políticas al interior de Nueva España no se hicieron esperar; los enfrentamientos entre algunos criollos – apoyados por la gran población originaria – y los súbditos de Castilla desarrollaron lo que significó la dualidad entre la autonomía en cuanto al rumbo político-económico de la Nueva España y la preservación del orden colonial.

Pero, más allá de la disyuntiva ideológica y armada se debe preguntar, ¿qué fue de aquellos hombres/mujeres oprimidos e incoherentemente llamados indios?, ¿realmente la lucha armada iniciada en 1810 y consumada en 1821 representó una vida “digna” e “independiente”? De acuerdo a lo establecido en los primeros “marcos legales” de la vida “independiente” se afirma que:

La Carta Magna de 1824, de corte eminentemente liberal, republicano y federal, fue reformada en 1835. En esa reforma se suprimieron sus principales postulados, dentro de ellos el federalismo, adoptando en su lugar un régimen centralista, sostenido por el partido conservador. Junto con los principios federalistas se dejó atrás la referencia expresa a los indígenas, aunque no la exclusión de ellos. En varias partes de su texto hay referencias a la pérdida de ciudadanía y derechos políticos por escasez de fortuna o no saber leer y escribir, ni tener determinado grado de educación escolar. Dichas alusiones estaban dirigidas de manera indirecta pero evidente hacia los campesinos, y a los pueblos indígenas en particular, pues eran los que en su mayoría se encontraban en esas condiciones (López, 2010: 25).

De modo que, una vez más la historia se convierte en una paradoja para quienes su humanidad ha clamado “horizontalidad” o bien, respeto y dignidad. Pues, no se puede comprender una emancipación que conlleve a una dominación (en este caso a otra). En otras palabras, es inconcebible que la lucha por la libertad tenga como resultado un laberinto de opresión y lo más grave aún, la exclusión de lo propio y en lo propio, o claramente dicho, la expropiación del hogar que se traduce como tierras (usufructo) y por obviedad, el sustento alimenticio o porvenir.³⁰

Por consecuencia se constata que, “...la política liberal del México imaginario tuvo efectos desastrosos [...] Crecieron los latifundios a costa de las tierras comunales, al amparo de la ley o burlándola. El número en aumento de indios sin tierra no tuvo más alternativa que el peonaje en las haciendas: mano de obra barata y arraigada por las deudas y por la fuerza” (Bonfil, 1994: 153).

Entonces, se infiere que la independencia de la Nueva España o México significó “tan sólo” un cambio de tiranía. Sin perplejidad alguna, fueron militares, clérigos e intelectuales criollos los que tomaron el poder y el destino político, económico y cultural del país, menos los llamados indígenas.³¹ Frente a esto, vale preguntar, ¿qué más siguió a la par del despojo de tierras de los pueblos originarios? ¿cuál fue la propuesta del trasplantado liberalismo inglés y francés a México respecto a los hombres/mujeres ancestrales? El *racismo* mediante la homogenización cultural (blanqueamiento) o, claramente dicho, la insaciable tarea de supresión «india-indígena» para lograr una falsa consolidación de Estado-Nación.

Como argumento de lo señalado, Gómez y Sánchez registran el siguiente dato:

...se desarrolla a lo largo del siglo XIX la preocupación eugenésica de las élites, a través de la formulación de planes para colonizar con europeos vastos territorios del país, y así garantizar el suministro de la simiente del

³⁰ “La ley de desamortización del 25 de junio de 1856, por ejemplo, se propuso reemplazar la propiedad comunal de los pueblos indígenas con la pequeña propiedad agrícola y reiteró, por lo tanto, la desaparición legal de las comunidades indígenas” (Montemayor, 2001: 75).

³¹ “Una nueva generación, heredera de José María Mora y Valentín Gómez Farías, maestro de la «inteligencia» liberal, se dispone a dar nuevos fundamentos de la nación” (Paz, 2011: 136).

hombre blanco en cantidades suficientes para la población nativa. Eso, de acuerdo con los dogmas dominantes, era lo exigido para lograr el reconocimiento internacional como una nación moderna. Esa tarea debería ser asumida por el Estado, la escuela, la iglesia y por un sólido grupo de intelectuales de alto nivel. La idea de mestizaje queda entonces exaltada como la panacea para el progreso nacional (2011: 57).

A pesar de esto, los pueblos originarios se han caracterizado por luchar y defender lo que es suyo. Ciertamente, no son situaciones que han deseado o anhelado, antes bien, el devenir de la vida – por factores externos – se les ha presentado con múltiples injusticias y frente a ello han tenido que actuar. Por eso se advierte que, “...la opresión colonial y la opresión del México del siglo XIX no destruyeron totalmente los fundamentos de la vida colectiva indígena [...] El levantamiento armado fue la respuesta a los reiterados intentos de desaparecer por decreto la existencia del indio, de sus comunidades y de la propiedad comunal” (Montemayor, 2001: 77).³²

Cabe agregar que, los fundamentos teóricos de la exclusión, marginación y racismo no sólo devino con las ideas “Ilustradas” del liberalismo homogeneizador de la primera mitad del siglo XIX, sino que también, los gérmenes del positivismo³³ fueron copiados o trasplantados a estas tierras milenarias en la segunda mitad de dicho siglo que, competió a la Reforma de 1857 del presidente Benito Juárez. Es menester mencionar que los fieles ideólogos, políticos y promotores de las ideas dominantes (positivistas) fueron: “Gabino Barreda, Antonio Martínez de Castro y Francisco Díaz Covarrubias” (Ortega, 2010: 117).

³² “Las rebeliones fueron llamadas «Guerra de Castas», así llamaron a las luchas de los pueblos yaquis de Sonora, los estallidos campesinos de Guerrero, Puebla y Oaxaca, las rebeliones de la Sierra Gorda, los movimientos tzotziles de los Altos de Chiapas. La Guerra de Castas fue el equivalente a la lucha entre la civilización y la barbarie. Durante el siglo XIX este argumento se utilizó en la prensa, calumniando a los indígenas. Estos movimientos sociales tenían un origen social: la conservación y defensa de sus tierras y la conservación de la identidad comunitaria” (Rosas, 2007: 696).

³³ Se llega a afirmar que, “El darwinismo llegó a México en un tiempo en que se gestaba una ideología racista de construcción nacional y aportó nuevos elementos a la vieja discusión sobre las virtudes y defectos de la raza indígena. La teoría de la evolución de Charles Darwin publicada en su libro *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859) constituye el más importante aporte inglés a la configuración del racismo” (Gómez y Sánchez, 2011: 60).

Bajo esta nueva línea teórica y práctica, la segunda mitad del siglo XIX de México quedó definida por acontecimientos determinantes para aumentar los condicionamientos raciales de los pueblos originarios. Vale decir que, la implantación de la Ley de Lerdo en 1856;³⁴ la lucha de poderes políticos y económicos para la conformación de un “Estado Moderno” que implicó el derrocamiento del “Segundo Imperio Mexicano” en 1867 de Maximiliano Habsburgo (Ortega, 2010); y la integración del positivismo “progresista” durante el gobierno republicano de Juárez, fueron cruciales para desestructurar la armonía de tales pueblos y a su vez, fomentar nuevos y grandes resentimientos hasta desencadenar la intitulada: “Revolución Mexicana de 1910”.

1.3. La Independencia boliviana y la opresión del liberalismo.

Análoga es la historia de los pueblos originarios de Bolivia en lo que refiere a los pueblos ancestrales de México puesto que, ambos pueblos han luchado contra las ideologías dominantes y excluyentes; ideologías llevadas a cabo en acontecimientos tan concretos como el esclavismo y el racismo. Por eso, se retoma a la independencia boliviana frente a la supremacía peninsular como prueba de un suceso histórico más que asemeja o une a tales historias.

Primeramente, se precisa explicar que, semejante al apartado anterior no se evaden o se ignoran los acontecimientos precedentes a la independencia de Bolivia, más bien, se mencionan algunos sucesos relevantes para dilucidar la ruptura colonial que, a fin de cuentas, es lo que se pretende manifestar. Por este motivo ha sido necesario recurrir al historiador aymara Roberto Choque que, sin duda alguna, explica de manera concisa este período histórico.

El principal dato que transmite Choque con relación a la independencia boliviana dice, “A fines del siglo XVIII las rebeliones indígenas lideradas por Tupak Amaru,

³⁴ “...la Ley Lerdo prohibía poseer o administrar bienes raíces y ordenaba que fuese vendida toda la propiedad de ese tipo. La ley exceptuaba de venta forzosa las tierras y edificios destinados al «servicio público» de los pueblos y las tierras de pastoreo, o sea, los *ejidos*” (Powell, 1972: 658).

los hermanos Katari de Potosí y Tupak Katari³⁵ de La Paz, hicieron sentir su fuerza contra sus explotadores, sobre todo contra la tiranía de los corregidores, los repartos de mercancías y el sistema de explotación de la mita minera y obrajera” (2012: 27).

A pesar de que, estas primeras luchas indígenas fueron intensas y, sobre todo, tocaron la conciencia de varios pueblos originarios oprimidos, no consiguieron salir victoriosas, ni mucho menos lograron perpetuarse. Antes bien, el poderío de Castilla – en proporción a Bolivia – llegó a entrar en una verdadera crisis hasta el año de 1818 y eso porque, “...se produjo un cambio inesperado que ocasionó la división del ejército realista en dos fracciones opuestas: una, que apoyaba la corriente liberal, por ser partidarios de la constitución española de 1812 y otra, que prefería continuar con la corriente absolutista” (Choque, 2012: 29).

De modo que algunos criollos y mestizos, con ansias de poder político y económico no desaprovecharon esta situación, y se dieron a la tarea de combatir junto a la mayoría de los hombres/mujeres originarias al decadente poderío español, en donde, efectivamente salieron victoriosos. Empero, “El indígena, a pesar de esa participación, después de la fundación de la república de Bolivia, el 6 de agosto de 1825, fue excluido de la calidad de ciudadano del nuevo Estado. Esta situación puede explicarse por dos razones: por cuestiones raciales y por encontrarse al margen de esa sociedad conformada por criollos y mestizos” (Choque, 2012: 30).

En este sentido, se puede argumentar que la historia “independiente” de los pueblos ancestrales de Bolivia, se tornó de manera semejante a la de los pueblos originarios de México por circunstancias determinantes como la ruptura política y económica con el imperio hegemónico de Castilla que, a decir verdad, tan sólo figuró un cambio despótico en función de que, en ambos casos, los criollos y

³⁵ Sobre este guerrero en favor de la libertad de los pueblos originarios, es decir, en contra de cualquier opresión colonial se narra trágicamente que, “La mañana del día 14 de noviembre de 1781 [...] el demente sanguinario Francisco Tadeo Díez de Medina, fue el juez que se vengó y clavó su espada con furia sobre Katari” (Quispe, 2007: 111).

mestizos fueron quienes tomaron las riendas políticas de las naciones declaradas “libres o independientes”.

Tampoco se puede ignorar que, ambas “naciones” o pueblos en los primeros años de vida independiente tuvieron (y tienen) a líderes tiranos que, además de gozar las riquezas materiales y los prestigios político-sociales, fomentaron incansablemente la exclusión, el racismo y/o la denigración de los “ofensivamente” llamados/llamadas indígenas.³⁶

En continuidad a esto, se narra que acontecieron algunos – pero pocos – vientos favorables para la población originaria. Por ejemplo, se tiene fuentes históricas de un reparto de tierras y de una ficticia eliminación de tributaria que más tarde, lejos de crear estabilidad, desencadenaría nuevas y lamentables contradicciones. Por eso se apunta:

El problema indígena fue entendido por Simón Bolívar como la problemática de la tenencia de tierra. Por ello, desde 1824, empezó a dictar decretos sobre las tierras de la comunidad y sobre los terrenos de los caciques. Para una mejor distribución, Bolívar vio por conveniente repartir las tierras comunitarias entre los mismos comunarios; es decir, parcelar las tierras que poseían los indígenas en forma comunitaria para distribuirlos en forma individual, con el fin de dotar de tierras a quienes no la tenían. En cuanto a las tierras cacicales, conocidas con el nombre de *jaimas*, también debían ser distribuidas entre los indígenas que no poseían tierras; de esta manera, se terminó uno de los privilegios de los caciques y también fue abolido el cacicazgo del régimen colonial (Choque, 2012: 30-31).

Subsiguientemente, la problemática de los pueblos originarios de Bolivia no quedaría reducida a los constantes dilemas de tierras, sino que también se sumergiría en los – ya mencionados – conflictos raciales. Para tener una idea cercana de lo que significo este problema, basta con recordar que los planes de desarrollo sociopolítico, económico y cultural que tuvieron los criollos, consistieron en la *eugenesia* racial mediante la “supresión racial autóctona” o

³⁶ “Indígena, significa no europeo. Indígena, respecto de Europa, es un bárbaro subdesarrollado. Los hombres de las sociedades de consumo, de las sociedades industrializadas, son de categoría superior, con relación a los indígenas del «Tercer Mundo»” (Reinaga, 2014a: 77).

bien, el genocidio. Similar a lo ocurrido con los pueblos ancestrales de México, aunque con éstos, el objetivo fue “blanquearlos” o “aniquilarlos indirectamente” a través de la “mezcla biológica de culturas”³⁷ y no tanto con las armas; sin importar, estos planes racistas no dejaron (ni dejan) de ser execrables.

Con gran fortuna estos propósitos de eliminación racial en ambas naciones fracasaron, pero no por ello, se dejan de lado las líneas que describen esas funestas, racistas y genocidas intenciones. Por tal motivo se transcribe lo siguiente:

Se extinguirá el pobre indio al empuje de nuestra raza, [...] Si la extinción de los inferiores es una de las condiciones del progreso universal como dicen nuestros sabios modernos, y como lo creo, señores (ésta) será irrevocable, por más dolorosa que sea. Es como una amputación que duele, pero que cura la gangrena y salva de la muerte (Moreno citado por Mamani y Naveda, 2015: 35).

Similar a los zarpazos en agua, la lucha de la población originaria de Bolivia se vio múltiples veces frustrada porque al paso de los años continuaron los amargos acontecimientos, es decir, a los criollos del siglo XIX no les bastó con excluir de la participación ciudadana a los hombres y mujeres milenarias. Tampoco les sació el haberlos tildado de inferiores y retrógradas, y mucho menos se tranquilizaron tras sus pésimos actos genocidas. Sin más, la historia continuó y se redacta que:

La expansión del latifundio entre 1860 y 1950 se produjo bajo el amparo y la protección del Estado, y gracias a la Ley de Exvinculación (1874) y a su implementación con la Revisita (1881), mediante la cual repartieron títulos de propiedad individual, o incluso pro indiviso, que fueron prontamente recogidos por los aspirantes a terratenientes. La usurpación realizada por los gamonales, bajo el amparo de las leyes y el Estado bolivianos, no sólo constituyó el despojo de las tierras, sino también la imposición de una identidad que convertía al comunario indio y originario en colono. Esto

³⁷ “Los teóricos del mejoramiento racial esperaban que a lo largo de un proceso de cruzamientos con la «raza blanca» el indio fuese poco a poco perdiendo no sólo su rostro, sino los rasgos más íntimos de su identidad y de su historia: el interés nacionalista exigía del indio el olvido de sus costumbres, idiomas y otros saberes” (Gómez y Sánchez, 2011: 72).

significaba ser un individuo extraño a su territorio: el indio fue convertido en extranjero (Mamani y Naveda, 2015: 37).

En otras palabras, los pueblos originarios del sur de Abya Yala (Bolivia) quedaron desposeídos “legalmente” de sus tierras y como era de esperarse, la manera más fácil de efectuar esta usurpación de tierras fue a través de la desinformación del “marco legal” entre los distintos *ayllus* o comunidades originarias. No hay que olvidar que los gamonales o amos y señores de grandes tierras fueron los actores principales en llevar acabo estos abusos de poder.

Por lo tanto, el abuso sociocultural, económico y político en el período independiente de Bolivia se prolongó y se vició durante un tiempo considerable, tanto así que, este período histórico fue sumamente inestable ya que las congestiones internas fueron en aumento y sólo mediante algunos acuerdos legales se conseguía el control de las sublevaciones originarias. Al menos, es lo que se interpreta de las subsiguientes líneas:

Debido a la inaplicabilidad de la ley de 1874, el gobierno tuvo que promulgar una ley rectificadora, el 13 de noviembre de 1883, la misma que estableció «que los terrenos de origen en la época del coloniaje mediante cédulas de composición conferidas por los visitadores de tierras son de propiedad de sus poseedores, quedando por consiguiente excluidos de la revisita de coartados por las leyes de 5 de octubre de 1874 y de 1° de octubre de 1880» [...] De esta manera los indígenas lograron algún triunfo, en defensa del sistema comunitario, para todas aquellas comunidades de origen que poseían el título de Composición de tierras por la Corona de España (Archivo de La Paz 1916 citado por Choque en Ticona, 2003: 31).

Finalmente ha de saberse que, todo pueblo que se construye a base de violencia, más violencia le ha de sobrevenir y sólo cuando, los que dirigen la política y economía de la población tomen consciencia de las verdaderas necesidades de ésta (el pueblo), y las atiendan, probablemente desaparezcan las confrontaciones entre las comunidades y el Estado puesto que, hasta este punto los actos de inconciencia o la negación de la justicia ha expresado de manera muy evidente la “violencia interminable y transmutable”.

Por eso, en el caso de los pueblos milenarios de Bolivia se ha de sintetizar que, lamentablemente, el despotismo no desapareció con la independencia, antes bien, continuó manifestándose de distintas formas; principalmente en la denigración laboral y en el hurto de tierras. Por ello se comprende que las insurrecciones hayan permanecido y, a su vez, hayan dado lugar a otros sucesos de gran impacto como la guerra del Chaco de 1932 y la Revolución Boliviana de 1952. Sin descartar otras no menos importantes como la Guerra Federal. De la cual se prescribe:

En 1899 se produce un levantamiento político-militar en La Paz contra el gobierno del Partido Constitucional de Fernández Alonso. Este levantamiento se conoce como la Revolución Federal. En esta revolución participan los comunarios aimaras de los departamentos de La Paz y de Oruro en apoyo a José Manuel Pando, cabecilla del levantamiento. Uno de los líderes aimaras que participa en esta contienda, fue el renombrado indígena Pablo Zárate Willka. Sin duda, la participación indígena aimara fue decisiva para el triunfo de la revolución federal. Pero, durante el desarrollo de las fuerzas de Pando y de Alonso, las masas indígenas se dieron cuenta que debían adoptar su propia posición contra los *q'aras* de los dos bandos enfrentados: liberales y conservadores. Entonces, en Peñas y Oruro se organiza un gobierno indígena encabezado por Juan Lero, cacique de Peñas y *Tapakarí*. Sin duda, después de la derrota de Zárate Willka, la experiencia indígena adquirida en la Revolución Federal hubo de servir para posteriores levantamientos (Choque en Ticona, 2003: 32).

En resumidas palabras, estos períodos históricos de México y Bolivia expuestos a la luz de algunos universos teóricos conllevan a deliberar tres aspectos esenciales de la realidad «indígena»; el primero, se patentizó la denigración humana debido a que carecieron de los rasgos físicos, filosóficos y religiosos de sus conquistadores, colonizadores y consiguientes gobernantes; el segundo, la visión de la Tierra y los territorios, y las formas de autogobernarse fueron corrompidas por la tiranía foránea hasta el punto de tergiversar las formas de coexistencia «indígena»; y el tercero, las injusticias nunca cesaron, al contrario se convirtieron en constantes y por tanto, la resistencia o la lucha armada se convirtió en un rasgo distintivo de los pueblos originarios de Abya Yala.

CAPÍTULO 2. MITO Y TERRITORIO: PRECEDENTES TEÓRICOS RELATIVOS A LA COMPRENSIÓN DE LOS ASENTAMIENTOS AYUUK JA'AY- MIXES

Dentro de los márgenes de Abya Yala existieron pueblos que se opusieron con mucha valentía y coraje a la conquista española pese a que fueron “conquistados”. Se ha visto en líneas anteriores que la conquista española no se concretó sin la ayuda (o traición) de algunos pueblos o personajes originarios. Por ejemplo, en el centro de Abya Yala fueron los tlaxcaltecas quienes ayudaron a los españoles a derrocar a los mexicas (García en Torres, 2008) y en el sur del continente, fue el Inka Paullu y sus seguidores quienes conspiraron contra el gobierno de su hermano Manco II para favorecer y agilizar el posicionamiento de la tiranía española (Reinaga, 2014b).

Sería muy interesante y enriquecedor examinar por qué dichos pueblos originarios eligieron combatir junto a las filas de los conquistadores peninsulares a las demás culturas originarias de Abya Yala. De algún modo es posible pensar que, las principales motivaciones pudieron ser el temor a ser sometidos o bien, el deseo de expandir sus territorios a costa de la supresión vecina e inclusive la de sus propios aliados. Cualesquiera de las dos opciones, un aspecto seguro es que las fracciones políticas y económicas entre las distintas culturas autóctonas existió o por lo menos, hay datos que conllevan a plantearlo. Tal es el caso de las históricas y constantes pugnas entre los Zapotecas y Mixes del actual estado de Oaxaca, México (Gay, 1881).

Ciertamente, entender las causas que orientaron a ciertos grupos originarios a la traición de sus coterráneos – según se ha dicho – demanda una revisión histórica rigurosa, sin embargo, la motivación del siguiente punto no gira en torno a esa contradicción. Por el contrario, versa sobre un pueblo y su espíritu aguerrido ante cualquier forma de dominio y/o enajenación cultural, económica y política. Sin duda, estos hombres/mujeres referidos son, “Los *ayuuk ja'ay* [...] una etnia definida como bárbara, indómita, arrogante y orgullosa; ellos, simplemente, se hacen llamar: «los jamás conquistados» (Matías, 2015: 26).

2.1. El Mito y su importancia en el esclarecimiento del espíritu comunitario.

Para comprender esta autodeterminación de Ayuuk Ja'ay que los/las Mixes hacen «de sí», es necesario adentrarse a su historia y a sus vivencias actuales. Asimismo, es fundamental abrirse a perspectivas más complejas como es el *mito* ya que éste, "...se refiere siempre a una creación, cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se ha fundado; esta es la razón por la que los mitos constituyen los paradigmas de todo acto humano significativo" (Asse, 2002: 03).

Por paradójico que se piense, la comprensión del espíritu de una comunidad no solamente se revela a través de la materialización de sus actos – pese a que sea fundamental – como es la organización social, económica y política. Ciertamente es que, antes de distinguir y estudiar estos escenarios concretos e intentar comprenderlos, existen otros escenarios teóricos que, a pesar de no ser evidentes y en su mayoría de veces ininteligibles, explican con mayor profundidad la esencialidad comunal, es decir, el ser y quehacer de una comunidad o un pueblo.

Sin duda y de acuerdo a lo ideado, el mito forma parte de esos escenarios teóricos ininteligibles y pocas veces recurridos porque han sido enjuiciados de ridículos en tanto que, "carecen de precisión histórica", es decir, cuentan sucesos poco creíbles o fantasiosos e imaginarios. De ahí que los mitos a lo largo de su existencia sean tildados como un conjunto de anécdotas netamente irreales y, por consecuencia, ahistóricas.³⁸

Por otro lado, es bien sabido que dentro de los espacios intelectuales las confrontaciones o contradicciones respecto a la objetividad de un determinado fenómeno – en este caso social – persisten y, por consiguiente, el proceso de

³⁸ Ha sido desde los primeros historiadores griegos que se ha desechado a los «mitos» como parte de un conocimiento profundo y trascendental sobre una comunidad o un pueblo. Por eso la expresión, "Así habla Hecateo de Mileto: voy a escribir lo que es la verdad, según me parece a mí; pues las historias contadas por los griegos son, en mi opinión, contradictorias y ridículas" (Hecateo citado por Caballero, 2003: 35).

construcción epistémica continúa; es perfectible en tanto que plantea y replantea. De lo contrario, todo acto de asombro y reflexión sobre la complejidad cósmica, y en concreto sobre las especificidades humanas (antropológicas) serían – para ser precisos – inútiles e innecesarios. Por ello Coreth expone:

El ser del hombre muestra constantemente nuevas profundidades y misterios que provocan a su vez nuevas preguntas. De ahí que las preguntas de la humanidad jamás queden reducidas al silencio. El interrogatorio no puede cesar en tanto que exista el pensamiento humano que de continuo pregunta e investiga. Y aunque a lo largo de la historia se hayan dado respuestas diversas y hasta – aparentemente o realmente – contradictorias, tales respuestas no dejan de apuntar a fenómenos o problemas válidos, que una exposición filosófica de la existencia humana ha de tener en cuenta (2007: 32).

En este sentido, las objeciones que pudieran derivar sobre la inoperancia del mito para la comprensión de una comunidad quedan hasta cierto punto atendidas puesto que, no se puede negar la perfectibilidad del conocimiento humano.³⁹ Otra justificación en torno a esto, se puede apreciar en los aportes antropológicos de Leopoldo Prieto cuando escribe, “«El hombre es el ser que busca la verdad» [...] no se satisface conociendo esto o aquello, sino que aspira a conocer todas las cosas y a conocerlas en profundidad [...] aspira a conocer una totalidad en anchura (todas las cosas) y en profundidad (a la luz de los principios últimos de la realidad)” (2008: 26-27).

Así pues, al retornar sobre la validez del mito en proporción a la lectura o aprehensión del espíritu comunitario se debe sumar que, “Nadie puede tener dudas de que el mito ha desempeñado un papel importante en la historia y el desarrollo de la inteligencia humana. La ciencia apenas si ha nacido ayer. Los mitos tienen antigüedad de milenios y son tan jóvenes hoy como lo fueron en el momento originario” (Caballero, 2003: 33).

³⁹ Con tal aseveración no se pretende aludir a una especie de “evolucionismo intelectual” – a merced de condiciones biológicas – sino a la búsqueda y complementación o reconfiguración de conocimientos a partir de distintas propuestas y resultados teóricos o prácticos (según sea el caso).

Está demás aclarar que, a pesar de que los mitos constituyan una base teórica esencial en la comprensión de una comunidad o un pueblo, no significa que sean la única y la máxima expresión de la realidad humana, antes bien, éstos forman parte del universo teórico del hombre/mujer y concretamente, aportan algunos elementos a la historia de la humanidad. Por lo que se dicta:

El mito había sido, podríamos decir, la primera clase de narración «histórica» y, aunque es tarea difícil averiguar lo que hay de histórico detrás del mito, no se puede despreciar el valor que poseen las principales leyendas en cuanto esquemas de lejanos procesos históricos. Piénsese, por ejemplo, en los egipcios Cécrops en Atenas y Dánao en Argos, o el fenicio Cadmo en Tebas. Son héroes fundadores de importantes ciudades griegas en cuya leyenda se esconde un vago recuerdo de la afluencia de elementos mediterráneos sobre zonas de influencia primordialmente indoeuropea (Caballero, 2003: 33).

Para finalizar se ha de aducir que, los mitos van más allá de una explicación fantasiosa sobre los fenómenos ininteligibles – pero concretos – del hombre/mujer, es decir, en el más acá de cada mito existe una explicación razonable de lo que un grupo social o pueblo quiere transmitir «de sí» o aún más, de aquello que les dio origen y les rodea: el cosmos.⁴⁰ Así también, es justo indicar que cada cultura cuenta con sus propios mitos o relatos trascendentales; por citar, en la cultura Ayuuk Ja'ay (de la cual se desglosa el siguiente análisis) se conserva con gran valor el mito del Rey Kon'Oy (Conday) y su hermana la Gran Culebra que, sin lugar a dudas, ha contribuido a la formación del modo de ser-quehacer del pueblo Mixe.

2.1.1. Especulaciones en torno al mito del Rey Kon'Oy.

Antes de proceder con la narración y el análisis del mito, es menester señalar dos puntos: Primero, la comunidad Ayuuk Ja'ay que se aborda con mayor profundidad en este apartado es la de Santa María Puxmetacán que pertenece

⁴⁰ “Otro campo más amplio que se abre al pensamiento contemporáneo es el de los mitos y el de los símbolos. La riqueza de este campo, del que se ocupan la filosofía, la antropología y la lingüística se revela singularmente en los relatos de origen y en las cosmogonías. Esto significa que nos encontramos en presencia de un material que toca muy de cerca nuestras cuestiones sobre el cosmos y sobre la creación” (Gesché, 2010: 34).

al municipio de San Juan Cotzocón, Oaxaca, México; Segundo, el mito del Rey Kon'Oy (Conдой) y algunas palabras ayuuk citadas dentro de este trabajo tienen ciertas variaciones en cuanto a escritura y pronunciación ya que los pueblos Ayuuk Ja'ay (Mixes) se encuentran asentados en distintos espacios y circunstancias de la sierra norte de Oaxaca. Kraemer especifica:

Por sus características ecológicas la Región Mixe se divide en Alta, Media y Baja. En las Regiones Alta y Media más de 95% de la población corresponde a la etnia mixe. En la Baja hay poblados de composición étnica igualmente homogénea, pero en años recientes se han formado asentamientos, con personas reubicadas allí a raíz de la construcción de presas Miguel Alemán y Cerro de Oro, integrados por mestizos y otros indígenas (2003: 24).

Bajo esta simple distinción regional de la cultura Ayuuk Ja'ay, se da continuidad a la exposición del mito señalado, no sin antes mencionar que, la primera impresión o acercamiento con este relato surgió durante un diálogo personal con el comunero Maurilio Aracén Alonso el 28 de agosto de 2016 en la comunidad de Puxmetacán. Esta charla, a pesar de que se dio un tanto limitada por la insuficiente compaginación de las lenguas ayuuk y castellano, no dejó de resaltar algunos elementos (generalidades) muy importantes de la cultura Mixe. De ahí que se haya dado la posibilidad de presentar las consiguientes reflexiones.

La historia del Rey Kon'Oy⁴¹ según don Maurilio Aracén (2016) y la OPM (1991a) comienza en "to'oxykiopk" (Cerro Mujer). Se cuenta que, en ese cerro había una gran cueva donde la gente llegaba a meter su mazorca hasta que un día, una mujer y su esposo encontraron dentro de un pozo dos huevos que, sin dudar, se dieron a la tarea de sacarlos del agua para llevarlos a casa y esperar la eclosión de éstos. Probablemente, la pareja fue cegada por un cierto asombro dado que, de ninguna manera se habla o se concibe la idea de consumir o destruir los huevos.

⁴¹ "La palabra Oy [...] puede traducirse como bueno, en el sentido calificativo [...] La palabra «Kon», no expresa propiamente «una divinidad» en el sentido que se aplica para occidente [...] de este modo se puede decir también *Kon'Anëëw*, Señor del trueno" (Matías, 2015: 28).

Frente a este planteamiento, existe otro semejante que con mayor claridad señala:

El pueblo de Estansie Neba'apy (Estancia de Morelos Atitlán) es el único lugar donde se encontró nuestro gran Cong. En esa población vivían dos ancianitos que eran esposos, pero ningún hijo tuvieron, solamente vivían los dos, y también se dedicaban a los trabajos de campo. Sucedió en una ocasión que el señor se salió de la casa para dirigirse al río que pasaba a la orilla de esa población. Pues él llegó al río a bañarse, y de repente se dio cuenta que estaba reflejando dentro del agua y pensaba que era el reflejo de la luna en el agua que se veía adentro del río estancado y se fijó lo más claro que podía. No era el reflejo de la luna, sino que era un huevo que estaba flotando sobre el agua. Esperó él para que la onda del agua pudiera sacarlo a la orilla. Después que salió, lo tomó y se lo llevo a su casa (Barabas y Bartolomé, 2000: 224).

Obviamente, la perspectiva medular no está en oponer estos planteamientos o versiones iniciales del mito, más bien, se pretende formular un relato más amplio que permita dar espacio a diversas reflexiones. Así pues, en esta primera parte se extraen dos ideas claves; la primera, el Rey Kon'Oy no nació de una mujer sino de un huevo y, por consiguiente, se admite que su condición no era *humana* pese a que los/las Mixes así lo ideen; la segunda, no hay un «antes» sino un «después» respecto a los orígenes de los huevos y, peor aún, no hay una fecha específica que acredite a ese «después» a pesar de que haya una reafirmación de la existencia de ambos. Por tanto, se deduce que la naturaleza de los huevos y su contenido (el Rey Kon'Oy) era *perenne* o *atemporal* en cuanto que, carecieron de un fundamento preexistente, es decir, se presentaron de *facto* y sin más.

Al proseguir con la narración se asegura que, “A los tres días se reventaron los blanquillos. Cuando reventaron, de uno salió Kondoy⁴² que era gente y del otro salió su hermano que era culebrote. Creció pronto Kondoy. En dos, tres días era

⁴² Kondoy (Conдой) se refiere a Kon'Oy, pero con distinto significado. Kondoy es despectivo (paradójicamente más empleado en estudios rigurosos) dado que surge a partir de un enfrentamiento entre Mixes y Zapotecos; “Terminada ya de quemar (la casa de Cong o el cerro lixpukp) ellos los zapotecos le apodaron a Cong, Kondoy que para ellos era un nombre de desprecio (Rey Quemado). Este nombre nomás le pusieron, pero Cong no fue quemado, solamente se escondió” (Barabas y Bartolomé, 2000: 224).

ya grande. Comía con provecho. Le traían por canastas su comida y lo acabó todo” (OPM, 1991a). Una vez crecido Kon’Oy, decidió viajar a Tehuantepec y posteriormente a Oaxaca; de sus viajes decían que iba y venía en un mismo día, pero además traía consigo dinero para su madre y padre hasta que, un día decidió marcharse de su casa para siempre y así poder experimentar la vida desde los distintos poblados Mixes.

La vida independiente de Kon’Oy se forjó a la luz de guerras puesto que, existieron muchos pueblos como los Aztecas, Zapotecos y ulteriormente, los españoles que constantemente trataron de vencerlo para poder apropiarse con facilidad de las tierras Mixes y, además, despojar a éstos de sus bienes o riquezas. Algunos escritos históricos lo testifican:

Hemos dicho que Zaachilla había sido un rey guerrero: así lo mostró en la campaña emprendida contra los pueblos mijes. Tuvieron estos un señor llamado Conday, belicoso y osado, y tan temible que al atravesar las montañas, los peñascos mismos se le inclinaban, según decían, rindiéndole homenajes humildes. Si hemos de creer en lo que contaban de él, no había tenido padres ni otros ascendientes, apareciendo en el mundo de repente y edad ya perfecta: sin dilación tomó luego las riendas de la nación mije, y vigorosamente la defendió de todos sus enemigos. Sus ejércitos eran numerosos y aguerridos, y sin descanso estaban ocupados en campañas difíciles o en ejercicios de la profesión, endureciéndose y disciplinándose cada día más con las fatigas, marchas y correrías en que los tenía de continuo su incansable caudillo. Residida en Totontepec: nadie había tenido la gloria de vencerlo (Gay, 1881: 157-158).

Respecto a esta segunda parte del mito se desprenden otras dos interpretaciones; la primera, Kon’Oy al ser agradecido con su madre y padre “adoptivos” a través de su apoyo económico, éste viene a revelarse como el *proveedor* de la familia Ayuuk Ja’ay (Mixe); la segunda, Kon’Oy no sólo da estabilidad monetaria a sus protectores de infancia, sino que también, les brinda *seguridad*, o sea los protege de cualquiera que pretenda someterles o hacerles daño. En general, Kon’Oy se instaura en la vida de las/los Ayuuk Ja’ay como una expresión del *sustento* y como la fuerza *invencible* de la cultura Mixe.

El desenlace de este relato viene a ser el más contradictorio debido a que, se plantean diversas hipótesis de lo que pudo haberle acontecido al Rey Kon'Oy después de haber librado muchas batallas en contra de los enemigos del pueblo Mixe. Por mencionar, dentro de la zona de investigación mencionada, el señor Maurilio (2016) sostuvo que Kon'Oy tuvo un destino enigmático pues, según sus antecesores, lo último que se conoció respecto a este personaje mítico e histórico es que construyó un palacio en Mitlán y que al pasar por el Tule sembró su bastón como una extensión espiritual de su ser. También se llegó a testificar que, el día en que dicho árbol llegue a secarse Kon'Oy habrá dejado de existir.⁴³

Ligado a lo precedente, se concluyó que Kon'Oy está vivo y que tan sólo se encuentra dormido en lo profundo de una cueva. Por eso se dicta, "No murió. Allí entró en el cerro de Zempoaltéptl (Ipshyúkp). Allí está todavía" (OPM, 1991b). A saber, sólo queda la promesa de un pronto retorno al pueblo Ayuuk Ja'ay para seguir gobernándolo y dándole todo aquello que como pueblo o cultura pudieran requerir para vivir de manera más armónica e íntegra.

Por otra parte, existen otras fuentes históricas que proporcionan datos o información opuesta al mito dilucidado y, más aún, cuestionan su validez o su veracidad. Pero, es consabido que la finalidad de toda fuente teórica es ir más allá de la simple negación, es decir, los bagajes teóricos buscan sustancialmente aportar sobre un determinado asunto para problematizarlo y teóricamente enriquecerlo. En el caso del pueblo Ayuuk Ja'ay-Mixe, el siguiente dato cuestiona la finalidad o el sentido del mito del Rey Kon'Oy:

Por lo que hace Condoy, debemos agregar que tan extraordinarias eran las cualidades que le atribuían, que llegaban á transformarlo los suyos en un sér sobrehumano. Como le negaban el nacimiento, así también aseguraban que no había muerto. Lo habían visto venir á la tierra saliendo de una cueva que penetra en los montes, no lejos de Juquila de los mijes; y á este modo decían, que cuando después de haber gobernado á los suyos, quiso apartarse del mundo, se entró en la misma cueva

⁴³ "Se piensa que el árbol del Tule está reconocido históricamente y bien relacionado con el cerro de lipxukp. En verdad que el árbol está bien conservado y muy frondoso; tal vez todo es cierto, porque muchas veces aparecen figuras sobre ese árbol" (Barabas y Bartolomé, 2000: 226).

acompañado de sus capitanes, y cargado con el oro y demás despojos de sus victorias, y cerrando por dentro de la gruta, partió por sendas sólo de él conocidas, á remotas é ignoradas regiones. Tanto alucinó esta fábula á ciertos españoles, que en 1655 emprendieron viaje de México, arrastrando á su paso á muchos oaxaqueños, para explorar la gruta de Condoy. Emplearon algún tiempo y dinero en buscar los tradicionales tesoros. En Cacalotepec hicieron algunas excavaciones: extendieron sus pesquisas por otros pueblos: en fin, sacaron en la convicción de su engaño. La cueva de Juquila servía de sepulcro a los caciques mijes (Gay, 1881: 159).

Indiscutiblemente, este dato viene a ser un referente para realizar nuevas preguntas sobre la naturaleza del Rey Kon'Oy (Kondoy) y su papel en la cultura Mixe. Por ejemplo, ¿Este mítico rey debe ser considerado como un ser concreto (persona de realidad espacial y temporal) o como un ser abstracto (ideal-imaginario)? Si atañe a lo primero, ¿Cuáles fueron sus orígenes y lo que ocurrió verdaderamente con su persona? Pero si corresponde a lo segundo, ¿Cuál fue el origen y la finalidad del mito? Y para ser exactos, ¿Este personaje (persona) concierne a una circunstancia real cuya finalidad fue reivindicar a la cultura Ayuuk Ja'ay o bien, sólo fue una simple anécdota que sirvió para encubrir abusos e injusticias por parte de los apoderados de esos (y estos) tiempos?

De cualquier forma, la incertidumbre hasta este punto nos dirige a considerar que, lo más viable o acertado sobre Kon'Oy es que no se trate de una persona en particular, sino que, en realidad sea el espíritu Ayuuk Ja'ay o, propiamente dicho, ese «ser colectivo» lleno de valentía, de coraje, de bondad y hasta inmortal puesto que, el espíritu Mixe no se diluye con el tiempo, antes bien, se fortalece y reconfigura. Algo semejante a lo que Barabas y Bartolomé apuntan:

Los héroes se constituyen como antepasados directos de los seres humanos, en otras proporcionan elementos de cultura que definen al grupo que los recibe como elegidos de la deidad. En ambos casos contribuyen a fundar una noción de identidad colectiva, en la medida en que una colectividad social específica se reconoce como destinataria de una parte del orden cósmico, al cual vinculan sus instituciones y creaciones (2000: 214).

En suma, el ser del mítico Rey Kon'Oy es el fundamento esencial o «de sí» que la cultura Ayuuk Ja'ay conserva en tanto que, les ha permitido identificarse como

un pueblo aguerrido e históricamente “no conquistado”. Por ello, no está de más mencionar que uno de los riesgos más evidentes respecto al tema es que la imagen del héroe inmortal se disipe con el acaecer tiempo y, por ende, el espíritu de lucha y valentía⁴⁴ que durante mucho tiempo los ha caracterizado se oscurezca. De ahí que permanezca la tarea de construir otros análisis y reflexiones acerca de este controvertido pero interesante mito.

2.2. El Territorio: Peculiaridades teóricas.

Profundizar sobre los orígenes de una geografía es una labor que conlleva serias dificultades. Esto se debe a que la comprensión de un determinado «objeto»⁴⁵ está condicionada e impelida por un sinfín de datos y especulaciones que le rodean o encubren. Tal y como Merleau-Ponty explica, “...mirar el objeto es hundirse en él, y los objetos forman un sistema en que uno no puede mostrarse sin ocultar los otros. Más precisamente dicho, el horizonte interior de un objeto no puede convertirse en objeto sin que los objetos que lo rodean se conviertan en horizonte y la visión es un acto de dos caras” (1957: 01).

A pesar de las dificultades, el conocimiento sobre un objeto es posible siempre y cuando se tenga presente que, “...no es el objeto el que determina al sujeto, sino que el sujeto determina al objeto. La conciencia cognoscente no se conduce receptivamente frente a su objeto, sino activa y espontáneamente” (Hessen, 2007: 17). O sea, el objeto expresa «en sí mismo» un conocimiento y el sujeto lo aprehende o abstrae para entenderlo y, por consiguiente, explicarlo.

Así también, es importante señalar que de fondo no hay intención alguna en dogmatizar e ignorar el debate histórico-epistemológico respecto al cómo o la forma en que un objeto puede o debe ser conocido, antes bien, se alude a una

⁴⁴ Antonio De Herrera señaló este espíritu combativo al expresar, “Los mijes son más valientes que cuantas naciones hay en Nueva España” (Citado por Gay, 1881: 25).

⁴⁵ “Dividimos los objetos en reales e ideales. Llamamos real a todo lo que nos es dado en la experiencia externa o interna o se infiere de ella. Los objetos ideales se presentan, por el contrario, como irreales, como meramente pensados” (Hessen, 2007: 14).

idea o postura “epistemológica” con la finalidad manifestar esa posibilidad de ahondar en el conocimiento de “algo”.

Hecha esta salvedad se cuestiona, ¿qué es un *Territorio*?, ¿será una determinación exclusivamente geofísica? O bien, ¿es un constructo netamente significativo a partir de la apropiación, es decir, una edificación sociocultural, política y económica? O, en su defecto, ¿es la conjugación de lo prefigurado, o sea una realidad geopolítica y cultural? Por último, ¿existirá una relación trascendental entre las mujeres/hombres y el territorio en el que coexisten? Todas estas preguntas pese a ser muy simples buscan ir a los fundamentos esenciales del territorio en tanto que, se dejan al descubierto algunas de las categorías o realidades que lo complejizan y que, a su vez, permiten explicarlo.

Es factible suponer que la dilucidación del territorio y sus implicaciones jueguen un papel fundamental en la comprensión de los fenómenos sociales de una o varias comunidades. No obstante, esta figuración enuncia un juicio demasiado prematuro, sin embargo, esto no resulta nada desfasado si uno se apega a la llana idea de que un territorio es el espacio común en el que las personas nacen, crecen, viven y mueren. Empero, al tratarse de un estudio riguroso nada debe ni puede quedar en el plano de la mera suposición pues, “...resulta esencial seguir formulando preguntas sobre las conceptualizaciones históricamente disponibles de la realidad, desde el «¿Qué?» abstracto hasta el «¿Quién lo dice?» sociológicamente concreto” (Berger y Luckmann, 2001: 149).

Por consiguiente, al retornar a la pregunta por el territorio se plantea que, “...el *territorio* es, primero, una categoría geopolítica (y geoeconómica), independiente de uso en disciplinas como la ecología, geografía, economía, política o la sociología” (Torres, 2011: 318). Asimismo, se explica de manera incisiva que, “Espacio y territorio son conceptos que permanecen relacionados de distinta manera a determinadas disciplinas. Ya sea que hablemos de espacio o de territorio, estos dos conceptos lejos de ser entidades por sí mismas, no le pertenece a ninguna disciplina de manera única y exclusiva” (Ther, 2012: 496).

Entonces, se asume que, el territorio es una categoría de uso interdisciplinario en tanto que puede ser analizado desde distintos ángulos teóricos-prácticos. Pero esto no quiere decir que su explicación se formule de manera “segregada”, más bien, se asume que su esclarecimiento se da mediante la interrelación disciplinaria; porque, en primer lugar, el estudio del territorio – sea cual sea el enfoque – tiene como finalidad atender o resolver las problemáticas relacionadas a la humanidad; y, en segundo lugar, las interpretaciones y las conceptualizaciones de las distintas áreas de estudio tienden a ligarse «entre sí» debido a que la inteligibilidad humana subsiste en el aura de la complejidad universal, es decir, la especie humana piensa «desde y sobre» la diversidad planetaria y cósmica.⁴⁶

En este sentido, se da por hecho que la categoría de territorio no se comprende fuera de los márgenes de la realidad humana porque, según lo precedente, el hombre/mujer está situado en un lugar determinado y a su vez, piensa sobre éste para explicarlo, ordenarlo, recrearlo u transformarlo. Notoriamente, estas acciones demuestran la constante lucha que la humanidad mantiene para subsistir y quizá, esto último es lo que más esclarece la esencia del territorio; aunque también existen acciones contrarias a la subsistencia humana como son la cosificación e instrumentalización del espacio en el que éstos coexisten.⁴⁷

A este respecto se precisa que, el territorio es ante todo, «un ente de realidades materiales y formales cuya esencia primordial es la sinergia – y paradójicamente la disyunción – entre la multiplicidad de seres».⁴⁸ En otras palabras, el territorio

⁴⁶ Adolphe Gesché a través de una sencilla pregunta no sólo admite al «Planeta Tierra» como la procedencia existencial (y pensante) del «hombre/mujer», sino que, en profundidad la ratifica como el hogar de cada ser humano; “¿No es el mundo nuestra morada, nuestra casa, nuestra *oikos*, nuestra *oikoumene*?” (2010: 11).

⁴⁷ “La actividad tecnológica y actividad científica no se limitan a modificar la naturaleza: pretenden dominarla, y con esa finalidad tienden a destruirla; pero antes de esa destrucción, la ignoran. Este proceso comenzó con la invención de la primera herramienta” (Lefebvre, 2013: 163).

⁴⁸ Esta delimitación osada deviene a partir de aquello que Xavier Zubiri medita y escribe, “Lo que llamamos ente es pura y simplemente la realidad en su ser. No hay un *esse reale*, ser real, sino *realitas in essendo*, realidad en ser. Toda realidad, pues, en cuanto tal en el mundo tiene esto que llamamos ser” (2001: 158).

es un suelo cohabitado por flora, fauna, minerales – etc. – y hombres/mujeres quienes, sustancialmente, son los que “fundan”, “delimitan” y “disponen”, “física”, “política” y “económicamente” de «éste»; para ser incisivos, es gran parte de la especie humana quien divide, explota, contamina y destruye a la Tierra (y por ende, a los territorios).⁴⁹

También es justo reconocer que, las especulaciones antepuestas tienen cierto sustento teórico en aquella aserción que dice:

“...el territorio no es sólo una porción de tierra delimitada con su complejidad biofísica (relieve, condiciones ambientales, biodiversidad). Es, sobre todo, un espacio construido socialmente, es decir, histórica, económica, social, cultural y políticamente [...] el territorio se explica y hace referencia a las relaciones entre seres humanos y los demás elementos del mismo, desde el marco de la espacialidad (como poblamiento, patrones de asentamiento y producción, por ejemplo) y la movilidad (cotidiana y circunscrita, inmigración y emigración), que lo convierten en una síntesis finalmente humana: valorada, representada, construida, apropiada, transformada” (Sosa, 2012: 07, 10).

En último lugar, no se debe dimitir que una de las singularidades más elementales y contradictorias con las que cuenta el territorio es, sin más, el «ser» como una máxima expresión de la vida y su contingencia en lo que refiere a su *telos* o finalidad. Básicamente significa que, el destino del territorio en proporción al «ser» está condicionado por una doble realidad que versa sobre su durabilidad-estabilidad y sobre su transformación-desintegración; ambas insertas en el devenir histórico respecto al hombre/mujer que concibe al tiempo, al movimiento, al cambio, al equilibrio u constancia.⁵⁰ Similar a lo que Coreth escribe:

Todo individuo vive en comunidad y está con ella en un proceso intramundano, espacio-temporal, pero específicamente humano, que llamamos historia. Así como el hombre es un ser social (*ens sociale*),

⁴⁹ “La naturaleza igual que el espacio, junto con el espacio, se ve destrozada, fragmentada, vendida bajo forma de fragmentos y ocupada globalmente. Se ve aniquilada como tal y reorganizada siguiendo las exigencias de la sociedad neocapitalista” (Lefebvre citado por Sosa, 2012: 09).

⁵⁰ Frente a estas especulaciones, es importante considerar aquella deliberación de Marc Richir sostiene, “La tendencia al aumento de la entropía o del caos ha de pensarse, si ello es posible, en el *devenir*, y no en el tiempo” (2013: 332).

también es un ser histórico (*ens historicum*). Y, así como la comunidad significa la convivencia de una pluralidad de personas, así la historia equivale a la sucesión de un acontecer temporal. A la dimensión amplia de la comunidad pertenece esencialmente la dimensión temporal de la historia, porque toda comunidad es una comunidad que crece y se desarrolla en la historia. Inversamente, pertenece a la historia en un sentido propiamente humano el acontecer universal que afecta a la comunidad en la que se realiza y en la que se inserta el individuo (2007: 231).

2.2.1. El Territorio indígena: Contradicciones dentro del marco legal.

Es oportuno puntualizar que dentro del estudio del territorio han derivado algunas especificaciones o adjetivaciones con relación a su manera de organizarse y/o estructurarse ideológica, política y económicamente. Por ejemplo, en la realidad mexicana se ha escrito y debatido sobre territorios indígenas, territorios autónomos y territorios en resistencia o en conflicto.⁵¹ Sin embargo, estas denominaciones no son del todo claras, es decir, son ambiguas y como consecuencia, tienden a ser ligadas «entre sí» al punto de ser interpretadas y asumidas como lo mismo (sinónimos) porque; primero, el apelativo indígena no se reduce a homogenizar (englobar) a los diversos pueblos ancestrales, sino que también, se impone como categoría del «espacio-tiempo» en el que éstos coexisten; y segundo, estos pueblos tildados de indígenas, son los que históricamente (pero no exclusivamente) han combatido contra las distintas formas de gobierno «excluyente-incluyente».

Pero, ¿cómo justificar lo precedente? Primeramente, uno de los documentos institucionales y vigentes de México que posibilita entrever estas imprecisiones con relación a la determinación del territorio indígena es la *Ley de los pueblos y*

⁵¹ Uno de los principales instrumentos internacionales en denotar las dos primeras especificaciones territoriales mencionadas, es la parte II del *Convenio 169 de la OIT* (1989). Aunque para ser concisos, resulta ser un mecanismo legítimo "impreciso" en cuanto que, mayormente habla de "pueblos interesados" y no tanto de "pueblos indígenas". Por lo tanto, sus pronunciamientos políticos tienden a ser objeto de múltiples interpretaciones, es decir, relativas y, por ende, carentes de valor.

comunidades indígenas del Estado de Oaxaca que, dentro del Capítulo I, Art. 3, Frac. V establece:

Territorio indígena. Es la porción del territorio nacional que define el ámbito espacial natural, social y cultural en donde se asientan y desenvuelven los pueblos y comunidades indígenas; en ella, el Estado Mexicano ejerce plenamente su soberanía, el Estado de Oaxaca su autonomía, y los pueblos y comunidades indígenas expresan su forma específica de relación con el mundo (1998: 15).

Expreso de otra manera, el territorio indígena – según el documento citado – es una “extensión más” de la nación mexicana en la que las culturas originarias desenvuelven un “modo de vida particular” y sólo eso porque, dicha fracción territorial permanece subordinada política y económicamente por el Estado Mexicano. Esto último se ratifica con mayor claridad en la *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca* en el Título I, Art. 16, Párrafo VIII que declara:

El Estado, en el ámbito de su competencia, reconoce a los pueblos y comunidades indígenas el derecho social al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, en los términos de la ley reglamentaria; asimismo, de acuerdo a sus programas presupuestales, dictará medidas tendientes a procurar el desarrollo económico, social y cultural de los pueblos y comunidades indígenas (2013: 111).

Palmariamente, ambos documentos referidos decretan un cierto “respeto” y “reconocimiento” sobre la organización social y cultural de los pueblos indígenas, o sea legitiman sus usos y costumbres o sistemas normativos internos.⁵² Empero, ¿por qué no cesan definitivamente los antagonismos entre los llamados pueblos indígenas y el Estado?, ¿acaso estos instrumentos “legales” más allá de garantizar política y económicamente los territorios indígenas tienden a transgredirlos?

Como se ha visto en el primer capítulo, el desequilibrio social, político, económico y cultural de los pueblos ancestrales no ha sido producto de la casualidad, más bien, es el resultado de una serie de acontecimientos que han estado (y están)

⁵² CPELSO, Título I, Art. 16, Párrafo VII.

en manos de quienes han representado y colaborado con el “Poder” o el Estado-Nación. Por ello se recalca:

Los territorios indígenas de México han estado sujetos a distintas reconfiguraciones, desde las encomiendas y las congregaciones de pueblos, misiones y presidios en tiempos de la Colonia, hasta las reformas liberales del siglo XIX que se lograron a costa de la desprotección de las comunidades indígenas y campesinas. La reforma agraria de la revolución mexicana derivó en un reparto de las tierras indígenas en forma de ejidos, bienes comunales y pequeñas propiedades mancomunadas e individuales. Con las recientes reformas neoliberales se han sentado las bases para proceder al despojo y al desplazamiento de pueblos y comunidades, que se evidencia con la Ley de Minería de 2005, la reforma energética de 2013 y la actual propuesta de Ley de Aguas Nacionales en 2015 (Martínez y Haro, 2015: 232).

Bajo estas líneas que dictan un condicionamiento histórico hacia los territorios indígenas, cabe cuestionar una vez más, ¿qué ha preexistido de suma valía en tales territorios para estar constantemente subyugados?, ¿la dualidad entre los pueblos originarios y el Estado-Nación se reduce a un llano regimiento u orden político? Indubitablemente, la mirada «desde afuera» y «desde arriba» que se ha perpetuado en estos últimos cinco siglos por parte de la élite política o los mandatarios del Estado hacia los territorios ancestrales ha sido (y es) en dirección de la materia bruta y costearable que – mayormente – poseen estos territorios.

Por esta razón se han re-formulado distintos mecanismos “legítimos” – algunos ya mencionados – que han validado el desplazamiento territorial de los pueblos indígenas, así como también la explotación o depredación directa e indirecta de sus territorios.⁵³ No está de más reconocer que, la principal herramienta “legal” o por “excelencia” en decretar esto, es la *Constitución Política de los Estados*

⁵³ Para justificar la defensa y la importancia de los territorios indígenas, la Organización de los Estados Americanos (OEA) dentro del trabajo intitulado: *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales*, ha emitido que: “...la relación entre los pueblos indígenas y sus territorios no se limita a las aldeas o asentamientos específicos; el uso y ocupación territorial por los pueblos indígenas y tribales «va más allá del establecimiento de aldeas específicas e incluye tierras que se utilizan para la agricultura, la caza, la pesca, la recolección, el transporte, la cultura y otros fines»; los derechos de los pueblos indígenas y tribales abarcan el territorio como un todo” (2009: 14).

Unidos Mexicanos que, dentro del Título I, Art. 27 y sus relativas Fracciones, decretan el derecho «absoluto» de la Nación para usurpar y efectuar, “...el dominio directo de todos los recursos naturales [...] sobre el territorio nacional, en la extensión y términos que fije el Derecho Internacional” (2017: 27 y ss.).

En este contexto se corrobora que, “...el Estado no reconoce territorios ni tierras indígenas, y controla y puede concesionar o intervenir sobre los recursos del suelo (aguas, bosques) y del subsuelo (minerales) de las tierras «ocupadas» por indígenas, sean estas comunales, ejidales o privadas” (Barabas, 2004: 107). Por estos motivos, es imprescindible citar al intelectual mixe Floriberto Díaz que, con relación al tema profirió las siguientes palabras:

Una comunidad, una familia indígena sin tierra, es una comunidad o una familia muerta. De aquí que el artículo 27, y la nueva ley agraria, constituyen sentencias de muerte para nuestros pueblos, física, cultural y espiritualmente. Por eso, entonces, la nueva política agraria es genocida y etnocida. Por eso también, los indígenas no estamos de acuerdo con ella y, consiguientemente, seguiremos luchando porque la ley vuelva, por lo menos, a su lugar de origen (en Robles y Cardoso, 2007: 163).

Con base a estas figuraciones, el territorio indígena queda interpretado como un apelativo equívoco en tanto que, infringe la esencialidad de cada cultura originaria del país o, mejor dicho, esta especificación territorial arremete contra las múltiples concepciones de la tierra que cada pueblo ancestral conserva o posee. De igual modo, esta vaguedad categórica desciende al plano concreto dado que, homogeniza a los pueblos originarios para encadenarlos a una forma de control o dominio político y económico. De ahí que, el destino de los territorios indígenas permanezca en la contingencia existencial o claramente dicho, en la esfera de la incertidumbre de si serán o no violentados a través de un supuesto plano “reglamentario”.

En consecuencia, la mayoría de pueblos y culturas originarias han tenido que ajustarse al modelo hegemónico de la Nación o en su defecto, han optado por combatirlo y/o resistirlo a través de la vía armada e ideológica para conseguir la plétora de sus formas de gobierno (autogobierno). Por ejemplificar, están los/las

zapatistas que declaran, “Con nuestra resistencia y rebeldía [...] decimos pues que el pueblo manda y el gobierno obedece” (Subcomandante Moisés, 2015: 155).

Frente a lo antepuesto, es significativo resaltar que la autonomía no necesariamente se circunscribe como una ruptura violenta entre los pueblos originarios y el Estado, antes bien, la autonomía posibilita una forma particular de ser en la multiplicidad, es decir, este autogobierno es un modo especial de organizarse para colaborar política y económicamente con una nación que reconozca la pluriculturalidad.⁵⁴

Otro de los instrumentos teóricos e internacionales más recientes que ha fortalecido esta horizontalidad política, económica y cultural, es la *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* que, en la Sección II, Art. VI establece:

Los pueblos indígenas tienen derechos colectivos indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblos. En este sentido, los Estados reconocen y respetan, el derecho de los pueblos indígenas a su actuar colectivo; a sus sistemas o instituciones jurídicos, sociales, políticos y económicos; a sus propias culturas; a profesar y a practicar sus creencias espirituales; a usar sus propias lenguas e idiomas; y a sus tierras, territorios y recursos. Los Estados promoverán con la participación plena y efectiva de los pueblos indígenas la coexistencia armónica de los derechos y sistemas de los grupos poblacionales y culturas (2016: 04).

En todo caso, las subversiones y las fracturas políticas-económicas por parte de algunos pueblos ancestrales frente al Estado han sido (y son) en resguardo de sus derechos inscritos en su ser persona, así como en defensa de sus territorios-tierras o patrimonios de vida familiar-comunitario dado que, el Estado se ha quedado en los discursos y ha pasado por alto estas prerrogativas

⁵⁴ “Cuando los pueblos indios plantean su autonomía reivindican ese sentido del término; «autonomía» no es pues, para ellos, equivalente a «soberanía». Lo que demandan es su derecho a convenir con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural (Villoro, 1998: 69); “Los Estados reconocen y respetan el carácter pluricultural y multilingüe de los pueblos indígenas, quienes forman parte integral de sus sociedades” (UNDRIP, Sección I, Art. II; 2016: 03).

internacionales, nacionales y locales en favor de la población originaria o “indígena”. Por eso, a manera de reflexión se transcribe:

Demandar nuestra existencia en tanto pueblos tiene varias razones, entre las cuales podemos destacar: Para la sociedad en general la existencia de los indios es una ignominia, porque es signo de atraso. Lo que no entiende esta sociedad es que lo indios existimos gracias a los antepasados fundadores de esa sociedad blanca-criolla-mestiza, si no físicamente, sí mentalmente. Los académicos e intelectuales indigenistas oficiales o de oposición normalmente nos señalan como grupos, como minorías. Los antropólogos han llegado a más en su intento de limpiar su conciencia de blancos-criollos-mestizos, nos llaman etnias porque con eso evitan decirnos indios, pero esa palabra la han manoseado tanto que para el caso da lo mismo, y finalmente pierde su sentido etimológico (*ethnos* = pueblo). Considerarnos así, popular o académicamente, es desconocer nuestro origen y nuestra existencia histórica. Es desconocer que los pueblos indígenas somos originarios de los territorios que hemos ocupado tradicionalmente, y que en la mayoría de los casos nos impusieron religión, educación y normas jurídicas ajenas, en contra de nuestra voluntad (Díaz en Robles y Cardoso, 2007: 164).

2.2.2. El Territorio Ayuuk Ja'ay-Mixe desde la comunalidad: Propuestas referentes a la autonomía.

La comprensión de los antagonismos territoriales entre los Pueblos originarios y el Estado es posible sólo si, las concepciones ideológicas y políticas del territorio de cada uno son analizadas y expuestas con claridad o concreción. En lo que compete al Estado, se ha develado que su visión territorial es totalizadora-homogeneizante, dominante-hegemónica y economicista-cosificante puesto que, cualquier “porción de tierra” – obviamente dentro de sus límites internacionales – que contenga cierta variedad de “recursos industrializables” le pertenece “legalmente” y, por tanto, puede utilizarla-explotarla o concesionarla con empresas foráneas (Trasnacionales) sin importar sus implicaciones, o sea el desplazamiento coercitivo – pocas veces pacífico – poblacional y el deterioro ambiental.⁵⁵

⁵⁵ Por ejemplo, “En la minería, estas facilidades se observan en las modificaciones al marco legal que comienzan con las contrarreformas realizadas en 1992 al artículo 27 constitucional y la Ley Agraria, cambios que permitieron la venta de las tierras ejidales y comunales, entre otros. Junto

En lo relativo a los Pueblos originarios, la visión territorial varía en cuanto a la conformación histórica y cultural de cada uno, pero mínimamente sobre su relación e identificación con la Tierra y en general con el cosmos. Dicho de otro modo, “La concepción indígena de la tierra es integral y humanista. La tierra no es solamente el suelo. La tierra la forman los animales y las plantas, los ríos, las piedras; el aire y las aves; los seres humanos. La tierra tiene vida” (Díaz en Robles y Cardoso, 2007: 162-163). Sin embargo, esta perspectiva territorial – de acuerdo a lo predicho – ha sido desacreditada y negada por el Estado-Nación debido a que no favorece a sus intereses políticos y esencialmente, económicos.

Frente a estas realidades ignominiosas, hombres y mujeres procedentes de distintos pueblos originarios han salido en defensa de lo que históricamente les pertenece o palmariamente dicho, han realizado demandas para hacer valer sus derechos tanto humanos como territoriales. En el contexto mixte y en diversas culturas originarias⁵⁶ de Oaxaca, la *comunalidad* ha sido una herramienta teórica que ha sustentado o fortalecido gran parte de estas apelaciones. De ahí que se diga:

La comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta la sociedad indígena, la que habrá que entenderse de entrada no como algo opuesto sino como diferente de la sociedad occidental [...] Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad [...] Dicho lo anterior, podemos entender los elementos que definen la comunalidad: 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 en Robles y Cardoso, 2007: 40).

con estas modificaciones, en 1993 se hicieron cambios sustanciales a la Ley Minera, que abrió sector a las empresas extranjeras en áreas reservadas al capital nacional y eliminó la exigencia de que éste se asociara con el campo nacional. Asimismo, la Ley de Inversión Extranjera, modificada en 1996, acentuó la liberación de la industria minera al eliminar diversos requisitos a la inversión” (Estrada citado por Rodríguez, 2013: 150).

⁵⁶ “Lo originario no lo identificamos como puro o único, sino de origen, pues damos por hecho que tratamos de explicar una tercera civilización, la cual guarda en su fundamento otras dos, cuyos principios no han desaparecido del todo, y que en su historia tiende a crear nuevos conceptos identitarios” (Martínez, 2010: 25).

Ahora vale preguntar, ¿de dónde deriva este concepto de comunalidad?, ¿qué denotan los elementos que la definen? Sobre la primera pregunta, es consabido que las raíces de la comunalidad están fundadas en la explicación concreta de la comunidad. Tal y como el intelectual Ayuuk Ja'ay Floriberto Díaz expresó, “Bajo el concepto de comunalidad explico la esencia de lo fenoménico. Es decir, para mí la comunalidad define la inmanencia de la comunidad” (en Robles y Cardoso, 2007: 39).

En este sentido, “...la comunidad se describe como algo físico, aparentemente con las palabras de *näjx*, *käjp* (*näjx*: tierra; *käjp*: pueblo). Interpretado, *näjx* hace posible la existencia de *käjp*, pero *käjp* le da sentido a *näjx* [...] Como puede verse, la tierra define a la comunidad, que es unívocamente gente-pueblos-tierras” (en Robles y Cardoso, 2007: 29, 39).

En lo que referente a la segunda pregunta, el primer elemento es la Tierra, como Madre y territorio cuya implicación u observación es manifestar a la tierra como un espacio sagrado, de vida y de sustento, lejos de ser una propiedad privada con fines de mercantilización y/o explotación desmesurada. Debido a esto se declara:

La tierra es para nosotros una Madre, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella; por eso, nosotros no somos los propietarios de tierra alguna. Entre una madre e hijos la relación no es en términos de propiedad, sino de pertenencia mutua. Nuestra Madre es Sagrada, por ella somos sagrados nosotros [...] Es en este territorio donde aprendemos el sentido de la igualdad, porque los seres humanos no son ni más ni menos respecto de los demás seres vivos; esto es así porque la Tierra es vida (Díaz en Robles y Cardoso, 2007: 40-41).

A pesar de que lo antepuesto denote una especie de “sentimentalismo”, se debe tener en cuenta aquello que ha sucedido con la efectuación de la perspectiva opuesta. Por citar, está la famosa Revolución Verde surgida en la segunda mitad del siglo XX – y transformada – hasta el presente siglo XXI como “una promesa de salvación” ante la debacle alimenticia, o sea, “el hambre”. Empero, se testifica que:

En casi toda Latinoamérica, después de muchos años de revolución verde, se puede observar el siguiente cuadro: los suelos agrícolas se transformaron en simples sustratos de sustentación de plantas que exigen técnicas artificiales más caras, y el síntoma más aparente de degradación que observamos es la erosión [...] La revolución verde vino a ofrecer semillas de alta productividad que en condiciones ideales y con grandes cantidades de fertilizantes y agrotóxicos pueden garantizar una alta productividad. Pero si falta cualquiera de estos insumos, habrá altas probabilidades de fracasos en la productividad de las cosechas y no podrán pagarse las deudas contraídas para la adquisición de insumos (Ceccon, 2008: 24-25).

En simples palabras, la revolución verde es un claro ejemplo de la tergiversación o la violación del ciclo natural de la “empresa alimentaria”, si es que no se le quiere nombrar y aceptar como la Madre Tierra. Por lo tanto, este llamado a respetar la tierra, los territorios originarios y las formas de producción tradicional o ancestrales a partir de la comunalidad, no es otra cosa que, una directriz a otras alternativas de subsistencia integral, justa o equilibrada. Dicho de manera concisa, la concepción materna de la tierra es una de las tantas perspectivas de vida que revela una o distintas maneras de vivir dignamente con relación al espacio en el que se coexiste o se «es».

Con relación al segundo elemento de la comunalidad, o sea, el consenso de la Asamblea para la toma de decisiones, inicialmente se reconoce que:

La autoridad comunal se organiza con el acuerdo propio en al menos tres instituciones: la *asamblea*, los *cargos*, y el *tequio* [...] La asamblea es la encarnación del Nosotros comunitario, de la autonomía relativa y, sobre todo, de la dignidad comunal. La Ley foránea y sus prácticas – tanto la positiva como la dictada por la sociedad económica, o las iglesias –, tienen en la asamblea su ponderación: allí se decide a viva voz, entre todos, qué hacer, si se rechaza, se acepta, se adecua o se negocia como comunidad tal iniciativa externa (Guerrero, 2015: 116).

La Asamblea como es de suponerse, está básicamente conformada por las comuneras, los comuneros y sus respectivos hijos e hijas. En pocas palabras, la Asamblea es la interrelación de las familias Ayuuk Ja’ay-Mixes que “idealmente” no persiguen fines particulares o individuales, antes bien, intercambian ideas y propuestas para el bienestar de toda la comunidad. Por lo regular, los asuntos

más comunes a tratar son: el desempeño de los cargos comunitarios y en especial, el de las autoridades “representativas” como son los agentes municipales, secretarios y tesoreros, entre otros. Además, se buscan soluciones a los conflictos o malos entendidos – de cualquier índole – que pudieran surgir con las comunidades vecinas.

Por otra parte, la Asamblea General cuenta con el Consejo de Ancianos y Principales que, “...es un órgano de consulta de las «autoridades» en primera instancia, así como de decisión en nombre del pueblo para casos urgentes o aquellos que no necesitan de la decisión de la asamblea (sobre todo casos que no afectan al pueblo, sino que lo benefician)” (Díaz en Robles y Cardoso, 2007: 113).

Tradicionalmente, quienes constituyen este Consejo son los hombres y mujeres que se han desempeñado en todos o en la mayoría de los cargos representativos que, “...la Asamblea General y la comunidad reconocen: política civil, agraria, banda de música, religiosa. La jefatura política-civil es la columna vertebral de los cargos” (Díaz en Robles y Cardoso, 2007: 113).

Así pues, resta señalar que la “vejez” dentro de la comunalidad no equivale a “inutilidad” o “ineficiencia”, por el contrario, esta etapa de vida – en las comunidades mixes – es apreciada como la sabiduría que guía e instruye política, económica, cultural y religiosamente a las presentes y consiguientes generaciones de hombres/mujeres Ayuuk Ja’ay-Mixes. Se corrobora:

En lengua mixe, a un líder anciano o maduro que ha dado muestras de honorabilidad y se ha ganado el respeto de todos se le llama *nääxtsēnaapy-kājpnstēnaapyë* (difrasismo que literalmente indica «el que vive la tierra», «el que vive el pueblo»), y son quienes hacen posible que la comunidad o el pueblo viva, posibilitan la vida en comunidad. Otro nombre es *niiwä’än-niitijëpë*, «quien da indicaciones y dice cómo se deben hacer las cosas, el líder» o, sencillamente, *mējä’äytyëjk*, «los que son parte del grupo o conjunto de ancianos» (Reyes *et al*, 2013: 12-13).

Los subsiguientes elementos de la comunalidad que, eminentemente, consolidan a la Asamblea General son: el servicio gratuito como ejercicio de autoridad y el

trabajo colectivo como un acto de recreación que, sin perplejidad alguna, son realidades complementarias y similares en tanto que, conciben al trabajo comunitario como un principio de dignificación humana y no como un mero dinamismo de opresión, explotación o esclavitud. Asimismo, vale precisar que todas estas actividades comunales-horizontales de integración reciben el nombre de *tequio*.

Cabe aclarar que, “El tequio es el trabajo que la persona realiza para el bienestar común, sin remuneración económica, y de riguroso cumplimiento. Con el tequio, la Autoridad recrea al territorio [...] el tequio opera bajo la pauta de la reciprocidad (Guerrero, 2015: 119). En este contexto, es indispensable considerar que la distribución de obligaciones tiene como finalidad fomentar la responsabilidad y la estima por el espacio en el que a diario conviven las mujeres/hombres mixes. De ninguna manera, las obligaciones son consideradas como mecanismos de humillación, denigración o deshonra pues, el servicio obligatorio es la pedagogía de los pueblos mixes para llegar a ser dignos representantes de la comunidad.

Por consecuencia, hablar de autoridad en los pueblos Ayuuk Ja’ay es, ante todo, preconizar el servicio comunitario desinteresado. Empero, el “servir por servir” no es el camino para llegar a ser autoridad, más bien, el servicio comunitario debe ir acompañado de una vida ejemplar y de sencillez porque, “El llegar a ser autoridad no depende de la persona, o de sus amigos. Es la comunidad en la asamblea la que escoge y decide quiénes deben ser *kuntuk*.⁵⁷ No es capricho de una minoría o de una publicidad anticipada, pues la comunidad juzga con base a lo actuado por las personas” (Díaz en Robles y Cardoso, 2007: 61).

Obviamente, una vida ejemplar no significa que los hombres/mujeres mixes tengan que ser moral y éticamente perfectos, más bien, el reconocimiento de una

⁵⁷ Díaz explica que, “*Kuntuk*, en mixe, nada tiene que ver con el significado de occidental de la palabra autoridad, significa literalmente «cabeza de trabajo», «jefe de trabajo»; en la práctica es quien con su ejemplo motiva que la comunidad realice las actividades necesarias para su propio desarrollo. Por ello todos nacemos signados para ser servidores, solamente aspiran a ser *měj kuntuk* (gran autoridad) aquellos que mediante el escalafón de servicios demuestran a la comunidad que tienen capacidad de ser cabezas” (en Robles y Cardoso, 2007: 61).

persona para ser autoridad deviene con el nivel de compromiso que presenta en cada uno de sus trabajos encomendados, así como también, en la reciprocidad constante con las distintas familias (*tuuk mogu'uk*)⁵⁸ de la comunidad mixe.

Complementariamente, no se debe olvidar que los principales elementos de la comunalidad en promover estos principios son: los ritos y ceremonias como expresión del don comunal dado que, a través de estas prácticas los Ayuuk Ja'ay descubren el valor sagrado de la Tierra y de cada ser que la habita. De ahí que se apunte:

La sacralidad de la tierra no admite la división o la posesión. Ni de la gente sobre la tierra y los recursos naturales, ni de uno respecto a otras gentes. La integralidad de todos los elementos naturales y los seres vivos explica la primacía de la comunidad y de la familia, frente al individuo, respeta los intereses comunitarios, se respeta a sí mismo, pero también merece el respeto de la comunidad y de su familia (Díaz en Robles y Cardoso, 2007: 53).

Para culminar este punto, es justo admitir que dentro de cada elemento de la comunalidad hay una cierta expresión de idealidad y, por ende, una especie de lejanía o distanciamiento con la realidad concreta. Sin embargo, esto no implica que los planteamientos de los pueblos Ayuuk Ja'ay verdaderamente estén desfasados, ni mucho menos que sean inalcanzables e inaplicables en la vida cotidiana de una o más comunidades.

Contrario a esto, las comunidades mixes frente a las trampas y tergiversaciones del Estado – y de uno que otro comunero/comunera – se han esforzado por hacer valer sus formas de vida ancestrales; esto es, su propia manera de organizarse política y económicamente, o sea, su autonomía. No obstante, la concepción de autonomía que los Ayuuk Ja'ay poseen como pueblo y cultura no comulga con

⁵⁸ Etzuko Kuroda (1993) dentro de su análisis antropológico en las comunidades mixes de Tlahuitoltepec, descubre que *tuuk jaa* es una forma de referirse a la propia familia, es decir; padre, madre, hijos/hijas y hermanos/hermanas. Mientras que *wuank jaa* es un modo de dirigirse a las familias lejanas, o sea; tíos/tías, primos/primas y, por último, encuentra que, el término *tuuk mogu'uk* se utiliza para nombrar a toda la gente del pueblo; los amigos/amigas y las vecinas/vecinos.

las visiones separatistas o segregacionistas (normalmente promulgadas por grupos excluyentes o extremistas).

Tampoco simpatiza con las perspectivas políticas “proteccionistas” o “paternalistas” que hacen verlos como pueblos inferiores e incapaces de pensar y resolver sus propios problemas. Más bien, esta visión autonómica demanda que los derechos de los pueblos originarios (indígenas) sean respetados y no violentados o transgredidos a cada instante por los intereses particulares de los altos funcionarios públicos y privados. Por ello se reflexiona y culmina con la siguiente cita:

Así pues, autonomía significa el derecho a conservar, desarrollar y defender la posesión comunal de nuestras tierras, recuperando aquellas que están en manos de supuestos “pequeños propietarios” (que en realidad son latifundistas, caciques, ganaderos y hasta grandes funcionarios); el derecho a organizarnos de acuerdo con nuestra propia decisión comunitaria, tanto a nivel local como a nivel regional y más allá de nuestras regiones; el derecho a no permitir que los partidos políticos y religiones ajenas se entrometan en la vida interna de nuestras comunidades; el derecho a amar, escribir, leer y usar en todos los aspectos y circunstancias nuestra lengua materna, así como tener la libertad de aprender no solamente el castellano sino otras lenguas; el derecho a organizar nuestro tequio, no porque lo exija un Estado-gobierno sino porque es nuestra voluntad; el derecho a disfrutar los recursos naturales, renovables y no renovables, enmarcados dentro de nuestro territorio y posesiones comunales; el derecho a cambiar nuestras autoridades cuando así lo decidamos y poner a las personas que la asamblea determine, etcétera (Díaz en Robles y Cardoso, 2007: 66).

CAPÍTULO 3. “LOS JAMÁS CONQUISTADOS”: EL DEVENIR HISTÓRICO DE LOS AYUUK JA’AY MIXES

En páginas anteriores al presente capítulo, se mencionó que la cultura Ayuuk Ja’ay se reconoce a sí misma como un pueblo aguerrido y “jamás conquistado”. Al mismo tiempo, se demostró que la mayoría de sus victorias como pueblo fue gracias a la ayuda de su valeroso e invencible Rey Kon’Oy. Sin embargo, al carecer de un estudio previo sobre la noción de territorio, no se consiguió delimitar las raíces históricas y geográficas de la cultura Ayuuk Ja’ay. Tampoco se logró vislumbrar el rumbo sociopolítico, económico y cultural de los pueblos Ayuuk Ja’ay, en especial el de la comunidad de Santa María Puxmetacán, Oaxaca, México. De ahí que haya surgido la necesidad de crear y desarrollar este breve apartado.

3.1. El Territorio Ayuuk Ja’ay: Notas históricas en torno a sus orígenes.

Emil Cioran alguna vez profirió que, “A todos nos persiguen nuestros orígenes” (2012: 18). Expreso de otra manera, Cioran exclamó que detrás de cada hombre y mujer hay una pluralidad de realidades que han dado origen o fundamento a su ser y con ello, han consolidado una sociedad de realidades presentes, continuas, posibles e inciertas. Entonces, cualquiera que desee comprender el devenir o las realidades transitorias en las que coexiste, tiene por deber analizar su historia. Similar a lo que Stirner dijo, “Interroguemos entonces a la Historia, preguntémosle cuales fueron el fin y los esfuerzos de nuestros antepasados” (2007: 25).

En esta perspectiva se cuestiona, ¿cuáles son las raíces histórico-geográficas de la cultura Ayuuk Ja’ay-Mixe?, ¿existen disparidades ideológicas, políticas, económicas y culturales entre sus asentamientos anteriores y los vigentes? O bien, ¿no han existido transformaciones territoriales de corte significativo? Para responder de forma coherente, es de gran valía ir al trasfondo de la autodenominación antropológica de Ayuuk Ja’ay, así como también, es ineludible retornar a ciertas notas e ideas del mito del Rey Kon’Oy (Kondoy).

Conforme a lo primero se dice que:

Los mixes se nombran a sí mismos *ayuuk jä'äy*, término que se descompone en *ayuuk*, «lengua», y *jä'äy*, «gente», es decir, la “gente que habla *ayuuk*”. La palabra *ayuuk* parece formarse de dos vocablos, *ääw*, «boca», y *yuuk*, «bosque», «monte con neblina» o «selva virgen». Así, *ayuuk*, podría ser traducido como «lengua de la selva virgen o del monte», «el idioma elegante, florido como la selva» (Torres, 2004: 19).

Inicialmente, esta información nos brinda algunas pistas sobre los fundamentos geográficos del pueblo Ayuuk Ja'ay; porque, primero, la delimitación que hacen de «sí» es una manifestación de las características territoriales en las que principalmente han desenvuelto su ser; y segundo, estas peculiaridades territoriales tienen una cierta coincidencia con el escenario culmen del mito del Rey Kon'Oy, o sea, el Zempoaltepetl (Ipshyúkp) o la Montaña de Veinte Picos.⁵⁹

Empero, esta no es cualquier coincidencia dado que, la geografía señalada no se limita a expresar un espacio-ambiente propiamente ordinario y/o común, sino que, denota un elemento transcendental o sacro del pueblo Ayuuk Ja'ay-Mixe. De ahí que se comente, “La visión de esta montaña hace que un ayuuk sepa que está en un territorio que le pertenece, pero no en sentido de propiedad sino de afectividad, ya que lo sagrado se caracteriza por la gran carga emotiva que le es propia” (Bartolomé, 1997: 88).

Uno de los principales historiadores que contempló la grandeza, la sacralidad y la belleza del Zempoaltepetl fue Francisco de Burgoa al manifestar que:

Esta nación de los mijes, se alojó al abrigo de la montaña más alta que se reconoce en esa Nueva España que por su descuello inaccesible le pusieron el mote en el nombre y lo llaman Veinte Montes [...] ha sido siempre celebre, así por lo admirable de su cumbre como por la abundancia de aguas que despide y por la amenidad de bosques y países que forman sus arboledas tan sombrías y opacas que miradas de lejos, es gran diversidad con que deleitan y entretienen que parece que las plantó Nuestro Señor [...] (Citado por González, 2010: 03).

⁵⁹ “...el Zempoaltepetl o Cerro de 20 cabezas, el Cerro de la Malinche y el Monte Blanco [...] llegan a sobrepasar los 3, 300 mts. sobre el nivel del mar” (Nahmad, 1965: 15).

En correlación a lo antepuesto, se consigue deducir que las raíces territoriales o los primeros asentamientos del pueblo Ayuuk Ja'ay están profundamente ligados al Zempoaltepetl. Aunque también, hay fuentes que revelan algunos datos contrarios y confusos que hacen del tema un debate incesante. Por ejemplo, José Gay al realizar una descripción de los rasgos físicos de las mujeres y hombres de las distintas culturas de Oaxaca, argumentó que los “Mijes” son de ascendencia europea:

De lo dicho hasta aquí se deduce que la mayor parte de los pobladores de Oaxaca vinieron del Noreste, atravesando el Asia y el estrecho que la separa de América, antes de pisar el país de Anáhuac. El resto vino del Sudeste, ya de las Antillas, ya de Centro América. En todos ellos se ve el tipo primitivo de los indios de Occidente. El color bronceado, la cabeza redonda, el cabello lacio y grueso, el carácter tímido, desconfiado y débil; en una palabra, la constitución física y moral semejante en todos, demuestra en ellos la identidad de la raza y de familia, haciendo visible su común origen. La variedad de costumbres y de leyes que se advierte, es obra de las distancias porque se hallan separados, y la diferencia de idiomas, el resultado de la acción del tiempo. Sólo deben exceptuarse los mijes, que hasta en el traje demuestran su origen europeo (1881: 56).

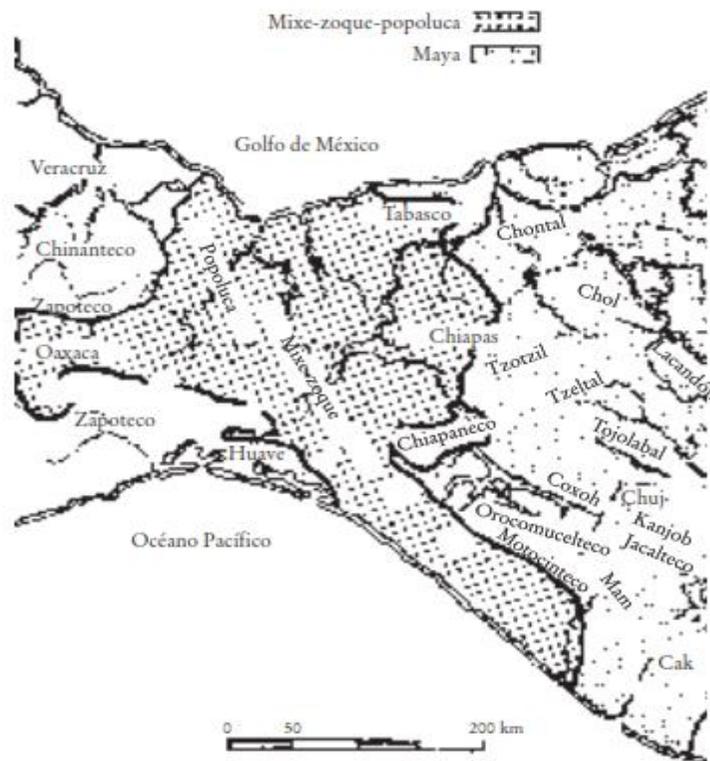
En contraposición a esto, el aventurero francés Luis Nicolás Guillemaud que arribó a México en 1830 con pretensiones de colonizar el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca y la región de Coatzacoalcos, Veracruz y que al mismo tiempo, buscó alojarse unos meses en la región Mixe (González, 2010) escribió que, “Los habitantes de este pueblo, situados en la garganta de la sierra, no son originarios de aquí; pretenden que sus antepasados, huyendo del Perú para sustraerse de la dominación española, llegaron a Huichicovi, que en su idioma significa «pueblo nuevo» porque fue el primer lugar donde se establecieron” (Citado por Sánchez en González, 2010: 06).

Por otro lado, las hipótesis recientes argumentan que, los primeros hombres y mujeres Ayuuk Ja'ay-Mixes integraron junto con los zoques y popolucas un bloque geográfico en la región del Istmo de Tehuantepec y que su reclusión al área montañosa se debió a la expansión y al hostigamiento de los pueblos mayenses (Santiago, 2004).

Consecutivamente, se ha sostenido que los Ayuuk Ja'ay son descendientes de los Olmecas por tres razones específicas; la primera, existe una semejanza entre la simbología numérica Ayuuk y la Olmeca; la segunda, ambas culturas poseen una considerable similitud entre sus artefactos o los utensilios de cocina, así como también, una relación entre sus fechas calendáricas; y la tercera, la interpretación de la escritura Olmeca ha tenido de apoyo algunos elementos lingüísticos Ayuuk-Zoque (IEEPO citado por Santiago, 2004).

Ligado a estas investigaciones contemporáneas, se precisa que, “Los mixes prehispánicos poblaban las orillas de las cuencas atlánticas del Papaloapan, del Coatzacoalcos y de los Tuxtlas, extendiéndose hacia el Pacífico entre Tehuantepec y el río Soconusco (distribución que también se describe para el siglo XVI y buena parte del XVII)” (Barros, 2006: 330). Para complementar y materializar estos aportes, se presenta el siguiente mapa.

Ilustración 1. Distribución del Mixe-Zoque-Popoluca a la llegada española.



Fuente: Lowe en Barros, 2006: 329.

Sin lugar a dudas, este aporte viene a ser significativo porque no solamente demuestra los asentamientos iniciales de los Ayuuk Ja'ay-Mixes, sino que también exhibe con gran precisión a las culturas que les rodearon y asediaron bélicamente, hasta el grado de internarlos en las partes más altas y profundas de la sierra norte de Oaxaca. Tal y como Barros lo explica:

La unidad sociopolítica y territorial de los mixes se desprende, finalmente, del hecho de estar su territorio físicamente rodeado por enemigos: por los mexicas apostados hacia el oeste, en Tuxtepec y en un rosario de fortificaciones diseminadas hacia el Soconusco; por los zapotecos bixanas de Choapan, con su avanzada cerca de Sayula; por guerreros chiapanecas al este, que montaban expediciones contra los mixes de Coatzacoalcos y Agualulcos. A su vez, los zapotecos de Tehuantepec hostigaban a los mixes por el sureste (inicialmente, con apoyo mixteco y una fortaleza en Guiengola) [...] Entonces, al desembarco de Cortés una larga guerra había relegado ya a muchos ayuuk ja'ay hacia los repliegues del Zempoaltepec (2006: 341).

Resta sumar que, la totalidad de las fuentes históricas en proporción a la génesis territorial de la cultura Ayuuk Ja'ay no han sido del todo agotadas y, por tanto, las indagaciones y propuestas históricas del tema continúan abiertas. Empero, esto no implica que los aportes teóricos esbozados estén fuera de contexto, al contrario, estas investigaciones dirigen a meditar dos cosas; la primera, sea cual sea la causa del éxodo Ayuuk Ja'ay hacia la serranía norte de Oaxaca, éstos lograron adherirse ideológica, política, económica y culturalmente al territorio; y segundo, esta geografía que hicieron «de sí» les permitió consolidarse como un pueblo “jamás conquistado” (al menos por la vía armada) ya que, la única entrada “efectiva” o “triumfal” de los colonizadores hacia las tierras mixes fue a través del “cristianismo”. José Gay ratifica esto al relatar que:

Los mijes eran valientes, y hasta entonces habían permanecido con pecho indómito ante las alabardas españolas; más no sé qué ley de la naturaleza, la debilidad triunfa casi siempre de la fuerza: aquellos indios varoniles, que habían destrozado ejércitos, mansos y dóciles abrieron sus puertas al fraile dominicano [...] El resultado de todo fue el que debía preverse. Al principio, andaban los indios confusos, concertando en el interior de su alma la doctrina que les predicaban, y un poco después, como alumbrados súbitamente por un rayo de luz del cielo, en masa fueron al sacerdote pidiendo las aguas del bautismo (1881: 420-421).

3.2. La Región Mixe: La construcción oficial del actual Distrito Rentístico Mixe.

Previo a este punto se indicó la existencia de la Región Mixe y la división geográfica con la que cuenta, es decir, las partes que la constituyen según sus características ecológicas: Alta, Media, Baja. Si bien es cierto, la región no puede ser asumida como un “todo” o un espacio “homogéneo”, tampoco debe ser vista como un “mero” conglomerado de porciones territoriales y ambientales carentes de interdependencia económica, política y cultural. Todo lo contrario, esta región es un espacio que se ha consolidado a partir de diversos y complejos eventos histórico-políticos e ideológicos.

Antes de referir cualquier otro acontecimiento del período colonial o subsiguiente que concierna a la reconfiguración del territorio Ayuuk Ja’ay-Mixe, es menester tomar en cuenta su conformación actual para comprender el nivel de impacto que han tenido los advenimientos históricos. Por ello se presenta el siguiente dato:

La población *Ayuukjä’äy*, nombrada mixe⁶⁰ por los conquistadores españoles, se ubica en la Sierra Norte, región ubicada al noreste del Estado de Oaxaca. Tiene 240 localidades y comunidades repartidas en 19 municipios dentro de un territorio aproximado de 5 720 km². Según el censo más reciente de la población está conformado por alrededor de unos 120 000 individuos (Denicourt, 2014: 25).

Las distribuciones municipales de acuerdo a sus zonas son; “Zona alta: Tlahuitoltepec, Ayutla, Cacalotepec, Tepantlali, Tepuxtepec, Totontepec, Tamazulapam y Mixistlán; Zona media: Ocotepec, Atitlán, Alotepec, Juquila Mixes, Camotlán, Zacatepec, Cotzocón, Quetzaltepec, e Ixcuintepec; Zona baja: Mazatlán, Guichicovi” (Vergara, 2015: 68).

Cabe subrayar que, a excepción de Guichicovi, la conjunción de estos municipios había sido planteada por Floriberto Díaz para constituir la Asamblea General del

⁶⁰ “Fueron los aztecas quienes los nombraron Mixes; vocablo náhuatl que denomina nube, altura pero se auto denominaron ayuuk jää’y que quiere decir hombre de la montaña, hombre de las alturas” (Consejo de Ancianos de Jaltepec de Candayoc, 1992, Oaxaca, México). Este escrito fue compilado en 2010 por el comunero Hildeberto Díaz Gutiérrez (Ex presidente del Comisariado de Bienes Comunales) y a su vez, fue subido al portal oficial de la comunidad; para más detalles revisar la bibliografía del presente trabajo.

Pueblo Mixe (AGPM) y de ese modo, efectuar la administración municipal o el manejo de los recursos naturales y económicos propios, y así también, elaborar y evaluar sus propios planes de desarrollo regional paralelamente al Estado-nación (en Robles y Cardoso, 2007).

Ahora bien, para cristalizar esta información abordada, se presenta un mapa reciente (siglo XXI) del Territorio Ayuuk Ja'ay-Mixe que, esencialmente, proyecta el resultado de sus afectaciones o transformaciones históricas y geopolíticas efectuadas.

Ilustración 2. Territorios actuales de los pueblos indígenas de México.



Fuente: Boege, 2008: 79.

Al contrastar este mapa del actual Territorio Ayuuk Ja'ay con el que había mucho antes de la conquista y colonia española, se logra entrever que, indudablemente ha sufrido alteraciones considerables o, mejor dicho, su extensión territorial ha disminuido significativamente. Ciertamente, se ha relatado que las causas de esta reducción territorial fueron debido a los hostigamientos militares por parte de distintas culturas originarias que les rodeaban. Sin embargo, esos ataques bélicos pese a ser un tanto efectivos, no fueron determinantes para suprimir la totalidad de la extensión territorial mixe pues, hay testimonios que aseveran el

insostenible dominio sobre los pueblos y comunidades Ayuuk Ja'ay-Mixes por parte de los distintos pueblos autóctonos y españoles. Para sustentar estos testimonios se cita lo siguiente:

La empresa de la conquista militar se provocó por los zapotecos de la sierra, más precisamente, por los de Villa Alta que deseaban dominar y pacificar a los mixes de Totontepec. Los documentos antiguos de los archivos del Juzgado Mixto de Primera Instancia de Villa Alta, descubiertos y publicados por Pérez García en 1956, describen la decisión de los ancianos de la región de Rincón y Villa Alta de mandar una comisión para Tenochtitlán con motivo de pedir al “Rey Cortés” la alianza contra los mixes. La empresa comenzó en 1527. Marcos Aguilar, el tercer Gobernador de la Nueva España, confió la conquista al capitán Gaspar Pacheco, que llevó jaurías de perros para “cazar” a los mixes. A pesar de los esfuerzos no hubo nada efectivo (Nader citado por Kuroda, 1976: 347).

Ergo, si las agresiones beligerantes de los zapotecos y de los españoles no triunfaron totalmente sobre la cultura Ayuuk Ja'ay, ¿qué sucesos fueron los que condicionaron y determinaron el actual territorio Mixe?, ¿será que las transformaciones territoriales devinieron con la Independencia de 1810 o la Revolución Mexicana de 1910? O bien, ¿las verdaderas dislocaciones territoriales fueron a partir del período Posrevolucionario? Inicialmente, se asegura que, "Los eventos de la Independencia y la intervención francesa casi no hicieron ningún impacto en la región mixe [...] La región mixe no se envolvió directamente en los alborotos de la revolución mexicana, pero la situación general del país inspiró a los líderes mixes la idea de despertar a sus paisanos" (Kuroda, 1976: 350).

En cuanto a los orígenes y el obrar de estos “líderes” mixes del período revolucionario y posrevolucionario se narra que:

Respecto al Estado posrevolucionario, la región mixe apareció como el arquetipo de una región geográfica, política y económicamente marginada y aislada del resto de la nación, sin lazos con el aparato estatal o la elite dirigente. Este tipo de regiones constituyeron entonces un riesgo potencial para la reciente y frágil unidad nacional, así como para otras rebeldías latentes. Fue entonces imperativo identificar o crear líderes locales, que sirvieran como intermediarios políticos para poder incorporar la región al territorio nacional y al proyecto revolucionario (Denicourt, 2014: 27).

Así pues, el primer “adalid” mixe que surgió y “tomó consciencia” de las condiciones políticas y económicas de su pueblo fue don Daniel Martínez, de Ayutla, de quien se dijo, “...era un cacique que surgió al calor de la Revolución de 1910; buscaba mejores condiciones de vida para la región, pero era también un defensor de las costumbres mixes” (Kraemer, 2003: 65).⁶¹ El segundo líder destacado del pueblo Ayuuk Ja’ay fue don Luis Rodríguez, de Zacatepec, a quien describieron como, “...un cacique cruel y sanguinario que sostuvo una guerra contra Daniel Martínez y sus aliados que cobró incontables víctimas” (Laviada citado por Kraemer, 2003: 66).

Es de gran relevancia enfatizar e insistir que la participación política, económica e ideológica de ambos caciques en el territorio mixe fue de gran infortunio puesto que, más allá de buscar un “bienestar” o “progreso” social y económico, se redujeron o limitaron a impulsar la violencia y las divisiones entre las distintas zonas mixes. Para estos caciques mixes, las ansias de poder o de dominio territorial fueron tan incontenibles que las discordias y pugnas «entre sí» fueron las acciones más representativas en lo que concierne el período posrevolucionario mixe.

Cabe recalcar que las disputas armadas entre los “adalides” mixes giraron en torno a la creación del Distrito Rentístico Mixe y, básicamente, sobre quien debía representar la cabecera distrital o, mejor dicho, sobre quien debía ser el principal interlocutor entre el Estado Mexicano y el pueblo mixe (Kraemer, 2003). Esto significaba que, el representante distrital electo tendría un acceso directo a todos los recursos económicos “proporcionados” por el Estado para llevar a cabo el “desarrollo” de las distintas comunidades mixes. De ahí que se relate:

La creación de una unidad etnopolítica reconocida, suministró a los caciques una base sólida, asegurándoles un control político y económico

⁶¹ De manera complementaria se narra que, “A partir de 1925 el Coronel Daniel Martínez estableció su centro de poder en Ayutla, Oaxaca, este personaje en apariencia tuvo una imagen de ser un cacique progresista, pero para las comunidades significó la división y el uso de la violencia para la construcción de las obras que creía necesarias, con lo que se empezó a violentar el tequio convirtiéndolo en un trabajo forzado” (Vásquez y Gómez, 2006: 158).

sobre las municipalidades de la región, así como la percepción y el poder de reparto de los recursos federales para el desarrollo y la infraestructura, el control de la producción y la comercialización (particularmente del café), y provocó la cooptación del electorado mixe a favor del partido oficial. Este poder caciquil se inscribió en un proceso de centralización política y económica que afectó profundamente los sistemas colectivos de poder de la región mixe (Denicourt, 2014: 28).

También es oportuno aclarar que el líder mixe que consiguió posicionarse como “representante oficial” del pueblo Ayuuk Ja’ay fue don Luis Rodríguez ya que, “...consolidó su poder en la región Mixe, sometiendo a las comunidades bajo amenazas y represión” (Vásquez y Gómez, 2006: 158). Entonces, “Fue el año de 1938 cuando, por acuerdo de la cámara de diputados del Estado, se creó oficialmente el distrito mixe (a) y como cabecera de las autoridades judiciales y hacendarias el pueblo de Zacatepec” (Nahmad, 1965: 18).

Desafortunadamente, esta unificación territorial de corte “oficialista” no sólo transgredió la posible armonía de las comunidades Ayuuk, sino que también, dio lugar a numerosas contiendas agrarias mixes. Por lo que se advierte, “El conflicto se convirtió en guerra entre municipios con la creación del Distrito Mixe [...] El gobierno del estado ratificó la propuesta de Luis en 1940 y éste se encargó de eliminar a los opositores,⁶² mientras los armados del Coronel se dedicaron a la guerrilla” (Kraemer, 2003: 67).

Para culminar y precisar los datos plasmados en este breve apartado se muestra el siguiente mapa que, en la actualidad representa la conformación actual o vigente del Distrito Rentístico Mixe.

⁶² Referente a esto, “No puede dejar de mencionarse al coronel Daniel Martínez, cacique de Ayutla, quien fue asesinado por José Isabel, pistolero del también cacique Luis Rodríguez” (Torres, 2004: 23).

Hecha esta observación, se analiza e interpreta esa materialidad y trascendencia de la cultura mixe a partir de la comunidad de Santa María Puxmetacán. Para conseguir esto, es indispensable tener en cuenta que; primero, la comunidad de Pux es una extensión territorial y poblacional jurídicamente reconocida como una agencia municipal de San Juan Cotzocón, Oaxaca, México; segundo, basados en las cifras oficiales del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2010), la agencia de Puxmetacán cuenta en 2010 con un total aproximado de 1380 habitantes de los cuales 675 son hombres y 704 son mujeres (incluyendo a niños y niñas); tercero, dicha comunidad está catalogada como una zona rural con alto grado de marginación.

En cuanto a su localización y extensión territorial se detalla que, "...está ubicada en la sierra norte de Oaxaca, Latitud 17° 17' N Longitud: 095° 37' O contando con una extensión territorial de más de 24000 hectáreas 800 hectáreas de tierra baja de excelente calidad para la producción agrícola, una empresa forestal de tipo comunal que abarca 2500 hectáreas" (Cedillo, 2007: 08).

Respecto a su orografía se prescribe que, "Dos cerros atraviesan esta población, uno que es ramificación del Acatlán que pasa por Candayoc y termina en el cerro de la Virgen que dista 14 lenguas hacia el sur. El otro conocido con el nombre de Cerro Lumbre, es de pequeña altura queda al Norte y como á distancia de un cuarto de legua" (1883: 13).⁶³

Referente al significado de Puxmetacán se traduce que, "Significa en mexicano: Fierro grande y Boca madre. Etimología: Pux, fierro; moj, grande; dag, madre, y am, boca" (1883: 14). De forma complementaria, el maestro León Morales Javier (originario de la comunidad) nos explicó que, el significado de Puxmetacán (*Pujxmédēgaam*)⁶⁴ literalmente significa: "«Pueblo de fierro grande» y su

⁶³ La cita pertenece a "Los Cuadros Sinópticos de los distritos del Estado de Oaxaca de 1883" que constituyen el *Documento número 50 de la Memoria Administrativa*, el cual fue redactado por Manuel Martínez Gracida y compilado por la Biblioteca Nacional de México (BNM) en conjunto a la Universidad Autónoma de México (UNAM), México, 2013.

⁶⁴ De acuerdo al maestro León Morales es la forma más adecuada de escribir el nombre de la comunidad.

etimología es: Pux, fierro; me, grande; tacan, pueblo. El nombre de nuestra comunidad se da en el año de 1740 debido a que ahí se fundió una de las primeras campanas de la iglesia” (Comunicación personal, 11 de mayo de 2017).

Sobre la génesis de la comunidad se debe remarcar que lamentablemente se adolece de fuentes históricas. Empero, con las asequibles (recopiladas) ha sido posible divisar las causas que dieron lugar al actual asentamiento de Santa María Puxmetacán. Por ejemplo, Kraemer asevera que, “El pueblo estaba en el lugar que ahora es Rancho Estrella, en la parte baja plana. Debido al acoso de los conquistadores españoles la gente corrió a un lugar más accidentado para refugiarse y controlar las veredas de acceso: la loma de Puxmetacán” (2003: 72).

Luego, si las/los primeros pobladores de Puxmetacán proceden de la parte baja, es congruente inferir que éstas/éstos, antes de consumarse la conquista y la colonia española tuvieron una cierta relación económica y familiar con Jaltepec de Candayoc y, por tanto, una parte de sus raíces ancestrales proviene de ahí, o sea Jaltepec. Para fortalecer esta especulación se cita lo siguiente:

Jaltepec no es sólo el nombre de la exuberante provincia descrita por Burgoa, sino también el de una de las mayores ciudades prehispánicas que registran las crónicas; una urbe que, según veremos, albergaba más de 20 000 mil habitantes en la confluencia de los ríos Jaltepec y Coatzacoalcos al inicio de la conquista (cerca del actual Jesús Carranza, Veracruz). Provincia y ciudad eran pobladas por hablantes mixe-zoque-popoluca, hasta que éstos habrían sido aventajados militarmente por mixtecos, chiapanecos y zapotecos, quienes, a su vez, venían sufriendo la incontenible presión de los ejércitos de la Triple Alianza (Barros, 2007: 334-335).

Por otro lado, es bien sabido que después de haberse consumado el éxodo territorial a las zonas media y alta de la sierra norte de Oaxaca, los “misioneros” y “religiosos” del Reino de Castilla fueron los primeros en entrar y dar nombre a las diversas comunidades Ayuuk puesto que, la filiación a los santos/santas, la fundición de campanas y la construcción de conventos o iglesias son algunas expresiones esenciales de la religión judeocristiana. Por mencionar, está el testimonio de Burgoa que dice: “...fray Jordán, tan intrépido subió a esas

montañas de la Villa Alta [...] por ellos andaba a pie tan ligero, y desembarazado, predicando, catequizando y bautizando que a los mismos idólatras asombraba” (1672: 58).

Paralelamente, están los escritos de José Gay que testifican las obras “evangelizadoras” y “apostólicas” del cristianismo sobre los territorios “refractarios” mixes. Estos escritos concretamente narran que, “Fr. Pedro Guerrero. Este religioso tomó con tanto calor el cuidado de estos indios, que á los seis meses de haber llegado a Villa-Alta sabia con perfección el idioma de los mijes y estaba instruido en sus costumbres más íntimas [...] reprodujo entre estos indios lo que Jordán había practicado con los zapotecas” (1881: 420).

Aun con estos datos, el período colonial de la comunidad de Santa María Puxmetacán se mantiene dentro de los márgenes de la especulación y, por consecuencia, este período histórico queda sujeto a nuevas investigaciones documentales. En el mejor de los casos, el dato más antiguo – y no por ello menos distante a la época colonial – es el censo poblacional que Manuel Martínez (1883) realizó durante la segunda mitad del siglo XIX. En este registro, Martínez informaba que la comunidad de Pux estaba conformada por 179 personas, de las cuales 89 eran mujeres y 90 eran hombres; 2 del total de habitantes eran los responsables o constituyentes oficiales de la agencia municipal.

Ulterior a este informe, se hallan algunos trabajos concernientes a la época posrevolucionaria que describen las pugnas territoriales de Pux, así como las matanzas de hombres/mujeres mixes de la comunidad a manos de los distintos apoderados o caciques. Es justo reconocer que, Iñigo Laviada fue uno de los principales escritores que se dio a la tarea de recopilar los detalles de todos estos escenarios de crímenes y violencia efectuados no sólo en Puxmetacán, sino en toda la sierra norte de Oaxaca.

Sobre la agencia municipal de Santa María Puxmetacán, Laviada destacó que uno de los primeros caciques fue, “...Luis Domínguez Alonso, el hombre más rico y poderosos de Puxmetacán [...] fue lugarteniente de Luis Rodríguez, el cacique

de Zacatepec, desde muchos años antes de 1938. En nombre del cacicazgo zacatepecano ejerció el poder en Puxmetacán hasta 1941, sin conflictos con su jefe” (1978: 121). Según Iñigo, Domínguez se dedicó a prestar dinero (endeudarse) y a matar o a encarcelar a cada uno de sus acreedores. El apoyo incondicional de su jefe Luis Rodríguez y sus pistoleros fue vital para efectuar sus múltiples crímenes.

Seguidamente, Laviada (1978) argumenta que Luis Domínguez mantuvo el poder político y económico de Pux durante el período de 1953 – 1958. Sin embargo, su ambición de absoluto poder lo condujo a romper la coalición tiránica que mantenía con su jefe Luis Rodríguez y los hermanos Guillermo y Antonio Rodríguez (los consiguientes herederos del poder cacical de Zacatepec). El autor agrega que, esta fractura política y económica representó una traición para los Rodríguez, y por ello, arremetieron contra la vida de Domínguez, pero no consiguieron éxito alguno. Lo único que lograron fue herirlo gravemente y al mismo tiempo, exiliarlo hacia Ciudad de México por varios años.

Pasado algunos años, las tensiones entre Luis Domínguez y los Rodríguez desaparecieron, pero la violencia y la tiranía por parte de estos caciques jamás cesó. Por lo tanto, el período posrevolucionario de Santa María Puxmetacán quedó sellado por la injusticia y la opresión. En este sentido se narra que:

Al decaer la fuerza de los invasores, regresó Luis Domínguez a Puxmetacán el día 6 de enero de 1963. Se apoderó de cien quintales de café, propiedad de Alfonso Garrido, vecino de Jaltepec de Candayoc y originario de Puxmetacán. Ordenó majar ese café más setenta quintales de los lugareños; lo vendió y con el producto de la venta dio generosos sobornos a funcionarios públicos Oaxaqueños y fortaleció así su posición [...] Luis Domínguez ha competido con los Rodríguez durante 35 años, en la medida de sus posibilidades, o se ha coludido con ellos, tanto en el ejercicio tiránico del poder como en el financiamiento y compra de café a una tercera parte de su valor y con intereses exorbitantes (1978: 123-124).

En ilación a lo prescrito, se insiste que al paso del tiempo la violencia y el saqueo caciquil no desapareció. Todo lo contrario, adquirió mayor fuerza y con ello, las/los comuneros de Puxmetacán se vieron inmersos en nuevas y distintas

tragedias; una de las más lamentables fue la matanza de 1978 en la que se anunció el deceso de aproximadamente once comuneros. Sobre las causas del incidente se dice que, “Debido a que La Estrella vivía muy poca gente, Luis Rodríguez, de Zacatepec, vendió parte de los terrenos de este lugar a personas que no eran de la región, las cuales criaban ganado ahí” (Kraemer, 2003: 73).

Los originarios de la comunidad al percatarse de lo sucedido, se organizaron para expulsar a estas personas y, por ende, recuperar sus tierras. Penosamente, la respuesta por parte de los foráneos fue violenta pues, “...asaltaron al pueblo disfrazados de militares, mataron al presidente de bienes comunales y a varios comuneros más” (Kraemer, 2003: 74). Pero esta operación denigrante no se perpetró única y/o exclusivamente por los usurpadores de la comunidad, más bien, se realizó bajo el respaldo de al menos dos integrantes del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) y, ante todo, con la protección del gobernador del estado de Oaxaca de ese momento.

De lo señalado se constata, “De las diputaciones más significativas que Zarate Aquino otorga, se cuenta la de los profesores Alfonso Juárez Lara y Rafael Ramírez Lescas, autores intelectuales de la matanza de campesinos que luchaban por sus tierras en Puxmetacán, Mixes, el 4 de noviembre de 1978” (López, 2013: 07). Pese a la identificación de los asesinos y las múltiples demandas realizadas por parte de los comuneros mixes, el crimen jamás fue condenado, es decir, quedó impune.⁶⁵ Y aunque las tierras años más tarde fueron recuperadas, la estabilidad de la comunidad tardó (y ha tardado) en reponerse.

Otra de las afectaciones históricas, territoriales y/o agrarias que padeció Santa María Puxmetacán antes, durante y después del cacicazgo fue la construcción de la Presa Miguel Alemán y Cerro de Oro, así como también, el fideicomiso de 10 mil hectáreas de la Sabana Mixe que se utilizaron para una plantación de

⁶⁵ “Entre la maraña de cartas cruzadas, de aplazamientos y silencios, la actitud de las autoridades mexicanas ante este caso podría ser condensadas en la que al respecto involucra a la Secretaría de Educación Pública: dos de los principales responsables siguen gozando de sus plazas como profesores” (Cortés, 1980).

pinos, misma que abasteció a la desaparecida Fábrica de Papel Tuxtepec (FAPATUX)⁶⁶ (Kraemer, 2003). En lo concerniente a la presa – comúnmente llamada – “Temascal”, el comunero Elías Díaz Vásquez testimonia que, “En 1956 un decreto anuncia que de nuestro territorio van a expropiar más de 18 mil hectáreas para reubicar a nuestros hermanos chinantecos, ojitecos y mazatecos por la construcción de la Presa Miguel Alemán”.⁶⁷

El principal actor u organismo del Estado que llevó a cabo este proyecto fue la Comisión de Papaloapan de 1947 que nació como un organismo descentralizado con ideas o discursos de “progreso” y “desarrollo” económico de las comunidades más segmentadas y marginadas de los estados de Puebla, Veracruz y Oaxaca. Con mayor detalle se prescribe:

La parte esencial que pretendía establecer la Comisión del Papaloapan, era la construcción de dos grandes presas para la regulación de crecientes y protección contra las inundaciones: La Presa Presidente Alemán (1949 – 1955), en el Río Tonto y la Presa Cerro de Oro, en el Río Santo Domingo. Con la ejecución de estos proyectos se tenía la intención de dar un gran impulso al desarrollo agrícola, sin embargo, esas obras ocasionarían un fuerte impacto ambiental y sobre todo social, ya que implicaba el desplazamiento de aproximadamente 3 000 familias indígenas del vaso de la presa y cerca de 500 familias de colonos, población que se sujetaría a la aplicación de un programa de incorporación de nuevas tierras de cultivo y de colonización (García, 2007: 53).

Por lo tanto, este proyecto “ambicioso” más allá de conseguir los objetivos planteados, afectó la economía de las comunidades mixes de la zona baja y media en tanto que, las tierras comunales expropiadas eran de buena calidad para el cultivo de café y la ganadería, en pocas palabras eran tierras productivas. Empero, también este proyecto arremetió contra el patrimonio de vida de las/los

⁶⁶ “Fundada en 1954, la Fábrica de Papel Tuxtepec (Fapatux) se dedicó a la producción de papel periódico y papel para la Comisión Nacional de Libros de Textos Gratuitos durante alrededor de 20 años. Se le concesionaron los bosques de diversas comunidades de la Sierra Norte de Oaxaca, los cuales tuvo a bien explotar en la forma tradicional de tomar los grandes, mejores y más accesibles árboles, deteriorando fuertemente la composición, estructura y función de estos bosques” (Galindo, 2010: 108).

⁶⁷ Estas palabras del comunero Elías Díaz (2016) son retomadas de su discurso: “Abuelo cuéntame un siglo”, el cual recientemente ha sido agregado al portal oficial de Jaltepec de Candayoc, Oaxaca, México; para más detalles revisar bibliografía.

chinantecos, ojitecos y mazatecos debido a que, además de ser exiliados, no todos fueron indemnizados y los que sí, tuvieron que sujetarse al obrar político del pueblo mixe y, asimismo, aprender o adaptarse a las nuevas formas de producción agraria (García, 2007).

Posterior a estos acontecimientos, la historia de Santa María Puxmetacán pareciera haberse detenido o nublado puesto que, hasta el 2005 se da a conocer el surgimiento de un nuevo conflicto agrario, pero esta vez con la comunidad de San Juan Ozolotepec. Al parecer este problema no llegó a buenos acuerdos o bien, no se resolvió del todo porque volvió a emerger en 2013. Algunos medios locales testificaron que:

Una pugna limítrofe por la disputa de 14 hectáreas de tierras entre las comunidades mixes de Santa María Puxmetacán y San Juan Ozolotepec, pertenecientes al municipio de San Juan Cotzocón provocó altercados en la región, con lo cual la Secretaría General de Gobierno (SEGEGO) estableció mesas de diálogo con las partes involucradas, a fin de llegar acuerdos que permitan la distensión del conflicto. El altercado entre ambas poblaciones se debió a una variación en el lindero de alambre que divide a ambas comunidades, situación por la que habitantes de Ozolotepec cerraron el tránsito carretero que conecta a las localidades del alto y el bajo mixe con camionetas, situación que refieren fueron los pobladores de Puxmetacán, quienes dejaron estacionados los vehículos en la zona (*Quadratín*, 26 de abril de 2013).

Consiguientemente, los medios informativos de la zona señalaron que la dependencia encargada de la “governabilidad” del estado de Oaxaca como es el caso de la «Subsecretaría de operación regional» en colaboración a la «Junta de Conciliación Agraria (JCA)», se dieron a la tarea de mediar y dar seguimiento a la resolución del conflicto territorial. Sin embargo, el problema trascendió porque las autoridades de Ozolotepec no asistieron de manera pronta al diálogo resolutivo, tampoco accedieron a la liberación vial y peor aún, realizaron graves acusaciones en contra de la comunidad de Santa María Puxmetacán.

Frente a estas imputaciones e injusticias de Ozolotepec, las autoridades de Pux se dieron a la tarea informar y/o aclarar sobre la situación real del problema

mediante un comunicado dirigido al gobernador del estado – de ese entonces – Gabino Cué Monteagudo. En dicho oficio se lee y resalta siguiente:

La comunidad Indígena Mixe de Santa María Puxmetacán, Municipio de San Juan Cotzocón, Mixe, Estado de Oaxaca, ante las mentiras que están diciendo las Autoridades Municipales y Agrarias de San Juan Ocotlán, consideramos aclarar lo siguiente:

1. Es falso que Puxmetacán, esté actuando con tácticas de guerrillas al defenderse de las agresiones y prepotencia de Ocotlán, nuestra forma de actuar es y será pacífica.
2. Ocotlán tiene antecedentes de asesinatos, violencia y abusos; en 1960 torturaron, colgaron y asesinaron a Esteban Cervantes, [...] en el mismo año emboscaron y asesinaron a Luis José Alonso; todavía viven en Ocotlán los asesinos que son Guillermo [...] En mayo de 1995 destruyeron alrededor de 40 casas, la iglesia y la escuela en el paraje de Arroyo Tejón, Tierra Negra, San Pedro Acatlán y además de robar todas sus pertenencias violaron a sus mujeres; existe indagatoria sin que se hayan ejecutado órdenes de aprensión en su contra.
3. En 2005 concluimos un conflicto agrario con Ocotlán, cediendo Puxmetacán 4, 334-93-31.65 hectáreas. Pero Puxmetacán acordó no ceder un metro más de tierra a esos vecinos violentos.
4. ...nos acusan de violentos, pero no dicen sus antecedentes; y sus abogados desde hace años, Adolfo Regino Montes, Secretario de Asuntos Indígenas del Gobierno y Hugo Aguilar Ortiz, Subsecretario de Asuntos Indígenas, trafican influencia con lenguaje indigenista y se aprovechan de sus cargos para favorecer a Ocotlán; desde el gobierno azuzan a los de Ocotlán, les redactan sus cartas y piden que la fuerza pública reprima a Puxmetacán, aliados con el representante del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en Ocotlán, Samuel Estrada Cayetano [...] Ellos son corresponsables de lo que pasa en nuestra región.
5. ... en las catorce hectáreas de terreno que originaron este problema, existieron cafetales de Santa María Puxmetacán desde hace cincuenta años y esos quedaron del otro lado al cambiar su curso el río. Ellos olvidan que nosotros tenemos memoria (29 de junio de 2013).⁶⁸

⁶⁸ Este documento ha sido proporcionado de manera anónima durante el mes de mayo de 2017. Conviene señalar que, se han omitido nombres y apellidos de las personas acusadas legalmente, así como también de las autoridades de Puxmetacán que realizaron este comunicado pues, ante todo, se busca contextualizar ese suceso histórico y no tanto, reformular demandas o conflictos intercomunitarios.

Días después, el citado “indigenista mixe” Adelfo Regino Montes y su colaborador Hugo Aguilar Ortiz (ambos de la Secretaría de Asuntos Indígenas) lanzaron un comunicado a través de diversos medios locales para defenderse y/o deslindarse de todas las acusaciones realizadas hacia ellos. De igual modo, exigieron a las autoridades de Puxmetacán comprobar cada una de las inculpaciones ejecutadas o de lo contrario, que rectificaran las declaraciones en favor de la “verdad”. Para confrontar esto, se presentan algunas líneas escritas por los “indigenistas” afectados:

Hacemos un respetuoso llamado a las comunidades de Santiago Yaveo, Santa María Matamoros, San Juan Oztolotepec y Santa María Puxmetacán para que depongan sus actitudes de agresiones mutuas y encausen el conflicto por la vía conciliatoria. Al abogado Felipe Edgardo Canseco Ruiz, respetuosamente le solicitamos se conduzca con la verdad y plena responsabilidad en el tratamiento de los conflictos agrarios, mismo que abone a un entorno de diálogo y conciliación. De antemano le decimos que no encontrará en nosotros el pretexto o la justificación de su estrategia de crispación social que perjudique a nuestras comunidades indígenas. Los pueblos tienen memoria y no olvidan quienes los han agredido (en *Quadratín*, 4 de julio de 2013).

Al final, las confrontaciones mediáticas consiguieron atraer mayor atención por parte de las autoridades gubernamentales o estatales y, por ende, la resolución al conflicto agrario se agilizó a través de la vía pacífica, es decir, el diálogo. O al menos, eso apuntaron las noticias locales:

Mediante la articulación de una política de estado apegada a la legalidad, la paz y la democracia, el Subsecretario de Operación Regional. Jorge Alberto Ruiz Martínez y el Director de Coordinación Regional Zona Norte, Jorge Martínez Rizo presenciaron la firma de un pacto en el cual ambas comunidades dejan de lado enconos y diferencias para encauzar el conflicto por la ruta de la reconciliación, el diálogo y la transformación (*Oaxaca digital*, 4 de septiembre de 2013).

Lastimosamente, no se proporcionaron más detalles “oficiales” respecto a los acuerdos o convenios territoriales adquiridos después del diálogo intercomunitario y gubernamental. En todo caso, la información más reciente apunta que ambas comunidades han estado unidas para resolver o atender

asuntos un tanto más delicados. Por ejemplo, el Expediente SX-JDC-9/2016⁶⁹ que se intitula: *Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano*, manifiesta que las únicas comunidades mixes del municipio de San Juan Cotzocón – incluyendo ésta – son: Santa María Puxmetacán, San Juan Jaltepec de Candayoc, San Juan Oztolotepec, Santa María Matamoros y Arroyo Venado. Las mismas que, a pesar de tener sus diferencias, están unidas para evitar cualquier clase de abuso “autoritario” por parte de personas “mestizas” o foráneas cuya finalidad es el control y la desestabilización económica, política y cultural del municipio.

En resumen, la agencia municipal de Santa María Puxmetacán a lo largo de su historia ha enfrentado diversos escenarios históricos que le han permitido consolidarse como una verdadera comunidad⁷⁰ y no tanto, como una mera extensión política, económica y jurídica de un determinado municipio, región, estado y nación. Así pues, los dilemas o las preguntas esenciales que actualmente competen a los/las comuneras Ayuuk Ja’ay-Mixes y que forman parte del siguiente apartado son, ¿a qué complejidades o contradicciones socioeconómicas, políticas y culturales están sujetas/sujetos?, ¿qué les depara en un futuro como una comunidad auténtica u originaria?

⁶⁹ Este documento lo extendió Luis Ángel Casiano Victoriano y otros, en la ciudad de Xalapa-Enríquez, el 21 de enero de 2016 con la finalidad de impugnar y evidenciar las irregularidades en las elecciones presidenciales de 2015 del municipio de San Juan Cotzocón, Mixe, Oaxaca, México.

⁷⁰ “¿Qué es una comunidad para nosotros los propios indios? Tengo que decir de entrada que se trata de una palabra que no es indígena, pero que es la que más se acerca a lo que queremos decir. La comunidad indígena es geométrica, por oposición al concepto occidental [...] Es decir, no se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino personas con historia, pasada, presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda” (Díaz en Robles y Cardoso, 2007: 38-39).

3.4. La comunidad de Santa María Puxmetacán ante los dilemas antropofilosóficos contemporáneos: breve reflexión sobre su presente y devenir.

En el primer capítulo se observó que los pueblos originarios de México y Bolivia a lo largo de su historia afrontaron una serie contradicciones antropológicas, políticas y económicas, vale recapitular; en la conquista y colonia se les hizo ver como seres infrahumanos y con ello, legitimaron el despojo territorial y la esclavitud; en la independencia y el período liberal fueron percibidos como el principal problema para el desarrollo sociopolítico y cultural, y en consecuencia, padecieron múltiples intentos de aniquilación; en el período revolucionario y posrevolucionario⁷¹, se les incluyó y excluyó como política de Estado para desposeerlos de tierras y transformarlos en un individuo más de la “nación” o sea, homogenizarlos (Zuleta, 2016: 28-32). Y últimamente, han quedado a la deriva o explícitamente dicho, a expensas de un futuro incierto.

Pero, ¿acaso no es posible inferir lo que puede o no acontecer con tales pueblos y/o comunidades originarias? O bien, ¿será que los escenarios políticos y económicos reinantes no permiten entrever lo que se avecina no sólo para los pueblos originarios sino para todo México? Sin duda, las decisiones y acciones de quienes dirigen a la nación conllevan a entrever las transformaciones de las contrariedades presentes y, mayor aún, de las nuevas o futuras problemáticas existenciales, es decir, se divisan los nuevos condicionamientos humanos/humanas.

⁷¹ En cuanto al «indígena» de Bolivia, se transcribe que, “La Revolución de 1952 dio pie a la transformación en las estructuras de poder político, a partir de la cual se intentó modificar la economía nacional mediante la nacionalización de minas: El Estado se convirtió en el agente económico dominante [...] El eje transversal de toda esta política era el tema del indio, pues para el imaginario político de entonces éste representaba el atraso del país. Por lo tanto, «desarrollo» implicaba transformar al sujeto que retardaba a Bolivia. El MNR decidió tratar este asunto en dos niveles: a través de la reforma agraria y mediante una política de reivindicación del mestizaje como elemento articulador de la nación [...] La reforma agraria consistía fundamentalmente en transformar al siervo en propietario con derechos sobre la parcela que trabajaba, buscando así convertir al indio en campesino, lo que – se pensaba – sería el basamento material que exorcizaría los riesgos ideológicos que conllevaba considerar al indio como un pueblo distinto, como una cultura diferente y como “otra” raza (Portugal y Macusaya, 2016: 101).

Cabe preguntar una vez más, ¿a qué contrariedades o condicionamientos antropológicos⁷² se hace referencia? Uno de los oprobios más recientes y de mayor impacto en lo que concierne a México – y desde luego que a los pueblos originarios – es el *Tratado de Asociación Transpacífico (Trans-Pacific Partnership – TPP)* que idealmente manifiesta:

When we last met in Ha Noi, Viet Nam on 21 May 2017, the Ministers of Australia, Brunei Darussalam, Canada, Chile, Japan, Malaysia, Mexico, New Zealand, Peru, Singapore and Viet Nam, reaffirmed the balanced outcome and the strategic and economic significance of the TPP Agreement signed in Auckland on 4 February 2016 (hereinafter referred to as "the TPP") highlighting its principles and high standards as a way to promote regional economic integration and contribute to the economic growth prospects of its member countries, and create new opportunities for workers, families, farmers, businesses and consumers (*Ministerial statement*, November 10, 2017).⁷³

Lo cuestionable de todo esto es, ¿a base de qué se pretende alcanzar esa “integración” y “crecimiento” económico? O bien, ¿qué implicaciones hay para conseguir el supuesto “equilibrio” o “estabilidad” y “desarrollo” económico? Vale responder:

...el impacto del TPP puede ser de gran envergadura, en favor de las «empresas líderes» y en detrimento de las que no lo son. En términos del consumidor, podrá favorecer la adquisición de productos importados por parte de éste, pero en detrimento de la compra de productos nacionales, impactando especialmente, dados los reconocimientos de propiedad intelectual, a productos o servicios alternativos, como los medicamentos genéricos. En materia de empleo podrá favorecer la generación de empleo

⁷² Lo antropológico remite al hombre en cuanto hombre y la mujer en cuanto mujer, es decir, a la humanidad situada en un mundo de complejidades históricas, filosóficas, políticas, económicas y culturales. Tal y como Zubiri lo sintetizó, “...el hombre es un animal y un animal de realidades [...] ser *animal de realidades* significa que la realidad, al ser aprehendida o captada por la persona, queda ante ella como siendo ‘de suyo’ lo que es (Citado por Domínguez *et al*, 2003: 87).

⁷³ Traducción: “Cuando nos reunimos por última vez en Ha Noi, Vietnam, el 21 de mayo de 2017, los Ministros de Australia, Brunei Darussalam, Canadá, Chile, Japón, Malasia, México, Nueva Zelanda, Perú, Singapur y Vietnam, reafirmaron el resultado equilibrado y la importancia estratégica y económica del Acuerdo TPP firmado en Auckland el 4 de febrero de 2016 (en lo sucesivo “al TPP”) destacando sus principios y altos estándares como una forma de promover la integración económica regional y contribuir a las perspectivas de crecimiento económico de sus países miembros, y crear nuevas oportunidades para los trabajadores, las familias, los agricultores, las empresas y los consumidores (Declaratoria Ministerial, 10 de noviembre de 2017).

de baja calificación orientado a las cadenas de suministros (por ejemplo, las de tipo maquilador), en perjuicio de los empleos que refieran actividades no rutinarias. En materia sectorial, las ventajas que puede ofrecer México parecen orientarse, además de la industria maquiladora, al sector agropecuario de exportación (con fuertes impactos ambientales al interior del país), al neoextractivismo (aun con implicaciones ambientales mayores) y a la liberalización de servicios (Román, 2016: 75).

En otras palabras, el Tratado de Asociación Transpacífico (TPP) postula o demanda un desarrollo eminentemente económico para los países que lo conforman, pero – según lo señalado – este desarrollo se dará siempre y cuando los países “produzcan”, “industrialicen”, “exporten” e “importen” bajo estándares de calidad ya sea, alimentos o cualquier otro producto de uso común. “Sin embargo, a pesar de sus defendidos beneficios, existe un efecto a tener en cuenta en el modelo de promoción de exportaciones, y es el perjuicio a los productores locales ocasionado por competir con mercancías más baratas provenientes del extranjero” (Guardiola y Bernal, 2010: 45).

Con base a esto, es permisible interpretar que los gobernantes actuales de México no tienen una visión integral de la sociedad y ni desean tenerla pues, históricamente, se ha corroborado que dentro de sus decisiones políticas nunca han salido afectados o convenientemente dicho, son los principales beneficiarios de todos y cada uno de los acuerdos tanto nacionales como internacionales. En este sentido, los hombres y mujeres que no forman parte de la élite política no son sino “meros objetos” condenados al “hacer” por “hacer” y peor aún, están orientados a competir o, mejor dicho, a destruirse los unos con los otros.

Frente a esta cosificación humana, es importante revalorar y mantener conciencia de las perspectivas antropológicas originarias, dado que éstas conservan principios y valores concretos (no utópicos) que, principalmente, tienen por objetivo equilibrar la vida social o comunitaria. Un claro ejemplo, es la concepción de humanidad que poseen y transmiten los mixes; “Para un mixe [...] *jää’y*, es decir, el ser humano (que en Occidente se llama hombre) no es el único con sentimiento o lenguaje, antes bien, es uno más entre todos los seres vivos de la naturaleza, de esta manera las plantas, el agua, las rocas, las montañas,

etcétera, también expresan y captan sentimientos (Díaz en Robles y Cardoso, 2007: 57).

En el fondo, esta noción del hombre/mujer por parte de los mixes intenta forjar una idea horizontal de la realidad, o propiamente dicho, busca suprimir los grados de ser en el sentido de que, los hombres/mujeres no son seres superiores por el hecho de ser lo que son y tampoco son seres ínfimos por no ser lo que los otros son, más bien, son seres peculiares que forman parte de la pluralidad ontológica del cosmos. Para ser concisos, la perspectiva filosófica mixe pretende anular cualquier forma de dominación o hegemonía entre los diversos seres de la Tierra.

Indudablemente, este debate o planteamiento que formula el pensamiento Ayuuk Ja'ay no es nada nuevo puesto que, la jerarquización de los entes (creaturas o cosas) ya era planteada y validada por los filósofos de occidente. Un caso concreto es la escolástica que reinterpretó gran parte de los trabajos griegos y que, a su vez, los complementó con paradigmas de fe; por ejemplo, Tomás de Aquino consideró que la jerarquización de seres o el grado de ser, giraba en torno a la cercanía o adhesión al *Ipsum esse subsistens* (*Ser subsistente por sí mismo*), es decir, en la medida en que un ente se asemejaba o diferenciaba del «Ser divino», su valor y puesto en el cosmos tendría a ser mayor o menor. De ahí que se lea:

Así los compuestos son más perfectos que sus elementos, y las plantas más que los minerales, y los animales más que las plantas, y los hombres más que los otros animales. Así, en cada uno de ellos se encuentra una especie más perfecta que la de los otros. Por lo tanto, así como la sabiduría divina es causa de la diversificación de las cosas por la perfección del universo, así también es causa de la desigualdad. Pues el universo no sería perfecto si en las cosas no hubiera más que un grado de bondad (*ST., I, 47, 2: 470*).

Cierto es que, ambos juicios expresan ideas diferentes ya sea por el contexto cultural o bien, por el momento histórico en el que se han pensado y escrito, pero si en algo coinciden estos dos criterios, es en la consideración del cosmos o universo como una realidad complementaria. Esto quiere decir que, las particularidades de cada ente son vitales para favorecer la subsistencia no sólo

de la mujer/hombre, sino también de las demás especies que coexisten con ésta/éste. Además, la idea central del pensamiento Ayuuk Ja'ay es en orden al “equilibrio” debido a que, la imagen del hombre/mujer como “amo y señor” de la Madre Tierra es, ante todo, justificar la explotación y degradación del *oikos*. Por eso se articula lo siguiente:

Al mirarnos como iguales, deriva una necesidad del otro, del prójimo. La conservación de la vida, de su origen y consecuencia, es la que nos permite enlazarnos. Y es esta necesidad la que nos empuja a buscar la protección de nuestra Madre la Tierra. Y precisamente igual que una *Madre-jää'y* no es exclusiva de un solo hijo, así es como nos relacionamos con la Tierra, de una manera comunal, entre todos (Díaz en Robles y Cardoso, 2007: 58).

Para concluir este pequeño apartado, es importante reflexionar que, la comunidad de Santa María Puxmetacán y en general, México están inmersos una gran problemática antropológica dado que, lo social, político, económico, cultural y religioso, son los elementos que derivan del hombre/mujer y por efecto, lo/la constituyen. Entonces, cuando no hay una reflexión sobre las verdaderas necesidades de su ser (de la mujer/hombre), se imponen realidades innecesarias, reduccionistas e injustas, tal y como lo demuestra el panorama economicista del gobierno mexicano del presente siglo XXI.

También, es importante señalar que no todas las problemáticas de México y de Santa María Puxmetacán, están reducidas a puras especulaciones. Al contrario, hay situaciones concretas que además de ser analizadas y reflexionadas, necesitan ser atendidas de manera concreta y pronta dado que las contrariedades no se solucionan por sí mismas y en su mayoría de veces tienden a empeorar. Por eso, es menester hacer uso de los conocimientos prácticos en circunstancias relativizadas, por ejemplo, la presencia de plagas en el café como es el caso de la roya⁷⁴ en las distintas zonas mixes y zapotecas; la “silenciosa”

⁷⁴ “La roya del café (enfermedad ocasionada por el hongo *hemileia vastatrix*) no sólo ha provocado caída de 60 por ciento en la producción del grano, principalmente en Chiapas, Guerrero y Oaxaca, sino la pérdida de millones de jornales y el aumento de la migración de indígenas y campesinos que se quedaron sin el ingreso sustancial para continuar sus actividades” (Pérez, 17 de junio de 2015: 14).

tala de árboles en las zonas media y alta de la sierra mixe; la falta de servicios médicos; la carencia de núcleos formativos a nivel superior; y las oportunidades de realización profesional para evitar la migración y desintegración comunitaria.

3.5. Sullcatiti Lahuacollo, Marka Jesús de Machaqa, Bolivia: Aportes antropofilosóficos.

Antes de dar paso a este pequeño y último apartado, es menester aclarar dos puntos; el primero, el acercamiento a este *ayllu*⁷⁵ surgió durante una estancia de investigación académica que duró aproximadamente tres meses; segundo, durante los inicios del proyecto de investigación presente, el estudio histórico y antropológico de dicho *ayllu* no se contempló como parte del problema de investigación y, por ende, no figuraba dentro del título de la investigación. Sin embargo, esta aproximación al contexto histórico de Bolivia y especialmente, al *ayllu* de Sullcatiti Lahuacollo nos brindó algunos aportes teóricos para complementar y/o enriquecer la reflexión antropológica de los pueblos originarios de México, particularmente los Ayuuk Ja'ay Mixes del estado de Oaxaca.

Como consecuencia de lo prescrito y con miras a una investigación posterior, se optó por agregar al título de la investigación el *ayllu* de Sullcatiti Lahuacollo de La Marka de Jesús de Machaqa. Dicho de otra forma, este breve análisis no agota las fuentes recopiladas, antes bien, proporciona algunas meditaciones y a su vez, da pautas para continuar con nuevas investigaciones históricas, sociológicas y antropofilosóficas de los pueblos originarios de Abya Yala tales como: los Ayuuk Ja'ay-Mixes de México y los Aymaras de Bolivia.

Una vez hecha esta aclaración, se comienza por elucidar que Jesús de Machaca (Machaqa) es:

⁷⁵ "El Ayllu no sólo es la referencia a organización familiar y social, forma parte de un encadenamiento humano: la *jaq'isiña* (relación de pareja) da pauta a la *jaq'icha* (núcleo familiar), quien, a su vez, da formación al ayllu. Un numero de ayllus, forman una *marka*, diversas *markas* organizan un *suyu* (nación), las que a su vez dan unidad a *jach'a suyu* (confederación de naciones), las cuales corresponden a una unidad mayor, que es la humanidad en su conjunto" (Vilchis, 2016: 274).

...una ancestral marka de ayllus aymaras con un enclave uru, está a unos cien kilómetros al oeste de La Paz. Tiene una larga historia de rebeldía y esfuerzo por mantener su forma de ser, sin doblegarse a las expoliaciones e imposiciones de afuera. Sin embargo, evita también encapsularse y aislarse dentro de sí misma [...] El territorio actual del municipio o Marka Jesús de Machaca es de 939 km² y 15, 205 habitantes, con una densidad de 16 habitantes por km², todos en el área rural (Albó, 2012: 27-28).

De acuerdo al autor, Jesús de Machaca es ordinariamente interpretada y reconocida como la “Marka Rebelde” y es que, generalmente la rebeldía está relacionada con la insumisión política, económica, ideológica y cultural. En este caso, Machaca ha tenido que hacer uso del coraje acumulado por las injusticias obtenidas de quienes han pasado por el “poder” político y económico de Bolivia para poder liberarse de las distintas formas de opresión. Un hecho que registra con mayor precisión esto, es la “sublevación y masacre de 1921” de la cual se rememora:

A principios del siglo XX, la tensión entre los vecinos del pueblo y los ayllus llegó a su punto máximo cuando los ayllus de Machaca se integraron al movimiento de los «caciques apoderados», que resistían la expoliación de tierras no sólo allí sino también en otras partes andinas. Además, fueron alentados por la alianza con el futuro presidente Bautista Saavedra, quien se había acercado a ellos antes de dar el golpe militar de 1920 que le permitió tomar el poder. Meses después, los comunarios, bajo el liderazgo del “cacique apoderado” Faustino Llanque y su hijo Marcelino, restablecieron clandestinamente su gobierno presidido por el “cabildo” de las dos parcialidades. Nombraron a otras autoridades en reemplazo de los vecinos mestizos. Los rebeldes entraron al pueblo y fueron directamente a la casa del abusivo corregidor Estrada que se defendió matando a dos comunarios. Los rebeldes enseguida incendiaron su casa y también las de otros vecinos. El suceso dejó un saldo de 16 vecinos muertos. Su anterior aliado Saavedra reaccionó duramente enviando al ejército, que persiguió sañudamente a los comunarios de los ayllus por toda la región. Se calcula que el ejército mató a más de cincuenta comunarios, encarceló a otros setenta, quemó cientos de casas y se apoderó de más de ocho mil cabezas de ganado, en su mayoría ovino (Choque y Ticona citados por Albó, 2012: 37).

Este suceso a pesar de ser doloroso, consiguió restablecer y reivindicar el autogobierno aymara (por lo menos en esa zona geográfica). Aunque “hoy en día” o en pleno siglo XXI se dice que, “Jesús de Machaca está entre los municipios rezagados en la conclusión de su proyecto de estatuto autonómico

[...] Para re emprender el proceso de autonomía indígena en Jesús de Machaca, uno de los desafíos mayores que tienen las autoridades originarias [...] es lograr nuevamente la cohesión interna de todos sus actores” (Colque y Plata, 2014: 12).

Ahora bien, si algo hay que valorar de la Marka de Jesús de Machaca y en lo particular, el *ayllu* de Sullcatiti Lahuacollo es la fortaleza de sus convicciones para autogobernarse y de igual manera, su sabiduría para explicar la naturaleza del hombre/mujer que, substancialmente se inclina por el equilibrio, la integridad, la horizontalidad y complementariedad de los distintos seres vivos. Muy similar al pensamiento Ayuuk Ja’ay-Mixe.

En este sentido, una de las grandes aportaciones aymaras es la interpretación que realizan sobre la constitución o esencialidad de la persona. Empero, para distinguir esto, ha sido necesario recordar algunas aportaciones de la filosofía occidental ya que, un análisis teórico “aislado” es «en sí mismo» excluyente. Así pues, una de las ideas iniciales a retomar del pensamiento occidental es aquella que dice:

...es preciso recordar que la persona ha sido definida como una hipóstasis o, según la expresión de Boecio, como «una sustancia individual de naturaleza racional»: hablar de una persona no es sólo hablar de un individuo, que es un ejemplar de la especie, sino de este hombre-aquí, Sócrates o Moisés, en carne y hueso. La persona como lo dice santo Tomás de Aquino, no es el alma sola, ella es indisociable de su carne (Housset, 2010: 166).

Uno de los aspectos a repensar sobre la precedente referencia es que, la filosofía occidental ha manejado un discurso de la persona a partir del hombre y la individualidad. Como se distingue dentro de la cita, el hombre es formal-inmaterial en cuanto que posee un alma-pensamiento, pero también es material-físico debido a que, tiene un cuerpo de “carne y hueso”. En simples palabras, es un ser unitario-individual, pero doblemente constituido. Lo curioso de este razonamiento es que la categoría de «hombre» pondera la individualidad y aunque se reconoce como una noción universal, su referencia substancial es el varón y no la mujer.

Por otra parte, cuando se reflexiona la individualidad hasta los extremos, el ser «persona» desaparece y en su lugar se coloca la noción de propietario, es decir, no se reconoce otro ser que no sea el yo. Una prueba axiomática de esto, es el pensamiento individualista que profesa:

Lo divino mira a Dios, lo humano mira al hombre. Mi causa no es divina ni humana, no es ni lo verdadero, ni lo bueno, ni lo justo, ni lo libre, es lo mío, no es general, sino única, como yo soy único. Nada está por encima de mí [...] La individualidad encierra en sí misma toda propiedad y rehabilita lo que el lenguaje cristiano había deshonrado. Pero la individualidad no tiene ninguna medida exterior, porque no es, en modo alguno, como la libertad, la moralidad, la humanidad, etc., una idea. Suma de las propiedades del individuo, no es más que la descripción de su propietario (Stirner, 2007: 15, 174).

Si bien es cierto, se podrían presentar una infinidad de ideas con respecto a la delimitación de persona que realiza occidente. Pero, de acuerdo a lo manifestado, la intención ha sido idear lo que mayormente problematiza la filosofía occidental. Y si hay algo que resaltar, es el reconocimiento de la persona como un ser con identidad o pertenencia «de sí» (singularidad-autenticidad) que favorece la idea de universo y complejidad. Al menos eso se traduce de lo siguiente:

La afirmación del hombre como una realidad consistente por ella misma y como el núcleo Fontal de toda realidad conduce a la comprensión del hombre como *subjetividad*. Desde esta original condición de sujeto, cabe hacer la distinción entre “cosa” y “persona”. “La lengua lo distingue: algo y alguien, nada y nadie, qué y quién. Es lo que ha llevado a la pareja de conceptos *cosa* y *persona*” (Vidal, 1991: 102).

Llegado a este punto, se retoma la concepción de persona desde la realidad Aymara y en un primer momento, se asevera que, “Decir *jaqi*, supone identificar el nuevo ser como actor formado por la pareja: varón y mujer, no de manera individual ni aislada sino, junta y junta reciben la denominación de *jaqiña* que equivale a ser persona. El varón se denomina *chacha* y la mujer *warmi* y no equivalen a ser personas” (Calle, 2010: 15-16).

Entonces, en comparación al pensamiento de occidente, el pensamiento aymara asume que la persona no es un individuo ensimismado, tampoco es el hombre como noción universal, antes bien, es la religación o conjugación de dos particularidades, o sea un hombre y una mujer, y mientras cada cual no establezca un hogar o pareja, su ser persona estará incompleto. Pero aún más, el no ser persona trae sus contras en lo que respecta la vida política y social del *ayllu* o la Marka; la principal es que "...no se podrá tomar decisiones completas o las conclusiones podrían ser cuestionadas porque no será una conclusión íntegra, completa" (Calle, 2010: 16).

Debe aclararse también que, estar casados o tener pareja no es el requisito – por así decirlo – primordial para ser persona. Pues, el matrimonio no es garantía de madurez, experiencia y responsabilidad. Por eso se aclara, "Para llegar a ser Jaqi de chacha-warmi en relación de unidad de mutuo respeto tink'ata, empieza desde el rito de la Jaqicha, que es la Jaqichasiña, lo que significa hacerse pareja/paridad o persona humana" (Poma, 2006: 16). Por lo tanto, la persona o *jaqiña* se construye a través del tiempo y se consolida, siempre y cuando, se fortalezca el equilibrio en el matrimonio y en la comunidad. De ahí que se ultime, "...no basta la comprensión y aceptación de los polos como tales, es fundamental constituir la unidad, el «equilibrio dual», supone el tránsito a ser parte de la comunidad de actores" (Calle, 2010: 20).

Como reflexión final queda señalar dos ideas; la primera, los pueblos Aymaras al igual que los pueblos Ayuuk Ja'ay, expresan conocimientos en favor de la vida, la comunidad y el cosmos, pero sería injusto considerar que son dogmas a ejercer, más bien, estos conocimientos demuestran que todos los pueblos originarios de Abya Yala tienen mucho que compartir puesto que, la sociedad actual del siglo XXI parece cada vez más autodestruirse; la segunda, las ideas paternalistas y las minimizaciones raciales con relación a los pueblos ancestrales deben desecharse pues, de acuerdo a las ideas trabajadas, lo que se busca es una horizontalidad cultural, el equilibrio y el respeto por la multiplicidad ontológica.

CONCLUSIONES

Tras haber elaborado este sucinto histórico y antropofilosófico sobre los pueblos originarios de Abya Yala, se ha descubierto que los Ayuuk Ja'ay-Mixes de México y los Aymaras de Bolivia han enfrentado situaciones conflictivas muy similares como: la negación-minimización antropológica (el esclavismo, racismo, genocidio, paternalismo) y el desplazamiento-despojo territorial o concretamente dicho, la privación y explotación de sus tierras, pero también se ha evidenciado que han soportado y luchado para mantener la esencia de su ser o en otras palabras, han defendido sus ideas, creencias, costumbres, tierras y sus formas de organización social, política y económica.

Sin embargo, en el presente siglo XXI en el que se debate sobre la «civilización de la crisis» (Torres, 2015) y el «cambio climático» (Yampara, 2016) como efectos del científicismo y el economicismo predatorio resulta preguntar, ¿qué hacer? O bien, ¿qué propuestas realizar? Ciertamente, las complejidades o contradicciones humanas – en toda su extensión – no son nuevas, más bien, han existido a lo largo del tiempo y de formas muy distintas o variadas. Al menos, es lo que se infiere de aquello que Cioran irónica y análogamente redacta, “Después de haber echado a perder la verdadera eternidad, el hombre ha caído en el tiempo en donde ha conseguido, si no protestar, al menos vivir: lo cierto es que se ha acomodado en él. El proceso de esta caída y de este acomodo lleva por nombre Historia (1986: 135).

Así pues, en atención a la pregunta inicial se ha de reconocer que una posible solución a la crisis humana-ambiental es:

...terminar con esta religión de la economía que hace del capital su Dios y de los hombres sus simples devotos, objetos de expoliación a voluntad. Por eso es necesario promover un ateísmo en esta materia, al menos confinar la economía en los límites estrictos de los medios, nunca en los fines. La economía ha de servir ella misma y dejar de exigir que se la sirva. Para ello tiene que someterse a lo político, cuando lo cierto es que desde hace demasiado tiempo la política actúa como sierva de la economía (Onfray, 2011: 95).

En otras palabras, es menester erradicar el espíritu capitalista y consumista puesto que, "...la sociedad capitalista, explota, depreda y destruye lo que se llaman «recursos naturales» (Torres, 2015: 36). En este sentido, la humanidad necesariamente debe ser "racional-consciente" y, ante todo, "responsable" de la naturaleza que le rodea y de la cual depende su existencia. Así también, se considera fundamental asumir a la economía como una "ciencia"⁷⁶ a disposición del bienestar humano y no lo contrario. Finalmente, cuando se habla del control político sobre la economía, se hace alusión a la protección de los bienes (recursos naturales) territoriales y no tanto al enriquecimiento ilícito.

Por otro lado, los pueblos Aymaras ante la debacle humana-ambiental han propuesto, "Visibilizar la diferenciación de valores, saberes y conocimientos que alimentan las fibras y la dinámica estructural configurada de la vida, entre la matriz del horizonte ancestral milenario y la matriz occidental centenaria" (Yampara, 2016: 134). En simples palabras, los pueblos aymaras han considerado necesario analizar, valorar y complementar los aportes teóricos de los pueblos originarios y de occidente que promuevan el respeto, el equilibrio y la integridad del ser humano con la naturaleza de tal manera que, se reviertan los daños ocasionados o en el mejor de los casos, se prescindan de futuros daños a la "Madre Tierra".

Al igual que los Aymaras, los pueblos Ayuuk Ja'ay-Mixes hace algunos años propusieron y establecieron la comunalidad como un «modo de ser» para responder a sus necesidades concretas, pero esto no significa que sus concepciones teóricas y prácticas no tengan un cierto valor o trascendencia en un contexto más amplio. Por el contrario:

Comunalidad es un concepto vivencial que permite la comprensión integral, total, natural y común de hacer la vida; es un razonamiento lógico

⁷⁶ "La economía es ciencia de esta alquimia caníbal en tanto funciona con autonomía sometiendo a su orden, a su ley. Forma parte de esta ciencia de los esclavos cuyas subdivisiones, que ya Aristóteles distinguía, permiten aún hoy señalar lo que, en el vocabulario contemporáneo, son los cazatalentos, los recursos humanos, las disciplinas ergonómicas, los círculos de calidad y otros hallazgos originarios de direcciones de personal" (Onfray, 2011: 103).

que se funda en la interdependencia de sus elementos, temporales y espaciales; es la capacidad de los seres vivos que lo conforman; es el ejercicio de la vida; es la forma orgánica que refleja la diversidad contenida en la naturaleza, en una interdependencia integral de los elementos que la componen (Martínez, 2015: 100).

Dicho de otra manera, los mixes han encontrado en la comunalidad una oportunidad de relacionarse como comunidad y a su vez, con los seres vivos a través del cuidado que realizan sobre la naturaleza. Empero, es innegable que algunas autoridades o comuneros/comuneras de los pueblos originarios – en más de una ocasión – han tenido influencias de ideologías partidistas y con ello, han dejado de lado el verdadero sentido comunitario puesto que, dentro de los intereses “políticos” comúnmente dominan el individualismo y autoritarismo, así como también la ambición económica y/o monetaria.

A criterio particular se reflexionan tres ideas; la primera, el pasado puede ser valorado de dos (o más) formas, es decir, está el riesgo de considerarlo netamente negativo y determinante-condicionante para el presente o bien, está la posibilidad de asumirlo como una oportunidad de re-valorar o re-construir las formas particulares de ser; la segunda, los acontecimientos históricos han permitido entrever que la realidad política-institucional está cada vez más caduca, o sea, es indispensable re-estructurar el *modus essendi* y el *modus operandi* de quienes representan al Estado porque la disparidad salarial y la poca inversión a los sectores públicos (educación, salud, seguridad, etc.) parecen cada vez más extinguirse con las “reformas” y los “acuerdos internacionales” anteriormente mencionados; y la tercera, en la medida en que la estructura política-institucional se reforme (reducción de la élite gubernamental, supresión de fueros y prestigios económicos, entre otros y la disminución de partidos políticos) la economía de México probablemente se reajuste, aunque, el problema va más allá dado que, se habla (imprecisamente) de adeudos históricos e internacionales.

Por último, dos aspectos a repensar en otras circunstancias y a mayor profundidad son; primero, el análisis a la inversión económica al interior del país como es el caso del campo mexicano ya que, en el contexto agrario de Santa

María Puxmetacán y en general, el estado de Oaxaca las plagas en el café – por tan sólo mencionar – a causa del uso excesivo de agroquímicos parecen ser cada vez más insostenibles; y segundo, el análisis concreto-real de la democracia en el presente siglo XXI, es decir, ¿qué ha traído consigo esta forma de elección y legitimación política? Pues, la nación y en particular los pueblos originarios, pese a efectuar los “usos y costumbres” se muestran cada vez más divididos e impelidos por la soberanía del Estado mexicano partidista.

LITERATURA CITADA

➤ Libros

- Albó, Xavier (2012). *Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena: Jesús de Machaca, Chayanta, Tarabuco*, CIPCA, Bolivia.
- Astvaldsson, Astvaldur (1997). *Las voces de los wak'a; Jesús de Machaca: La marka rebelde*, CIPCA, Bolivia.
- Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel (2000). "Héroes culturales e identidades étnicas: la tradición mesiánica de mixes y chontales" en *El Héroe entre el mito y la historia*, Edit. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos (CEMCA), México.
- Bartolomé, Miguel (1997). *Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México*, INI-Siglo XXI, México.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (2001). *La construcción social de la realidad*, Edit. Amorrortu, Argentina.
- Boccara, Guillaume (2002). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas siglos XVI – XX*, Ediciones, Abya Yala, Ecuador.
- Boege, Eckart (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*, INAH-CDI, México.
- Bonfil, Guillermo (1994). *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, México.
- Boron, Atilio (Compilador, 2000). *La filosofía política moderna: De Hobbes a Marx*, CLACSO, Argentina.
- Burgoa, Francisco de (1672). *Geográfica descripción de la Parte Septentrional del Polo ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales: Tomo I*, Afiliación: ITESM, México.
- Carr, Edward (1961). *¿Qué es la historia?*, Edit. Ariel, Argentina.

- Châtelet, François (1979). *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, Siglo XXI, México.
- Choque, Roberto (2014). *El indigenismo y los movimientos indígenas en Bolivia*, UNIH-PAKAXA, Bolivia.
- _____ (2012). *Historia de una lucha desigual*, UNIH-PAKAXA, Bolivia.
- Cioran, Emil (1986). *La caída en el tiempo*, Edit. Planeta, España.
- _____ (2012). *Historia y utopía*, Edit. Tusquets, México.
- Coreth, Emerich (2007). *¿Qué es el hombre?*, Herder, España.
- De Aquino, Tomás (2001). *Suma de Teología (Tomo I)*, BAC, España.
- De Mesa, José y Gisbert, Teresa *et al* (1988). *Manual de historia de Bolivia*, Edit. Gisbert y CIA. S.A., Bolivia.
- De la Guardia, Don Miguel (1889). *Las Leyes de Indias (Tomo I)*, Biblioteca Judicial, España.
- Domínguez, Xosé *et al* (2003). *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*, Colección Persona, España.
- Estermann, Josef (2012). *Filosofía andina, sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, Bolivia.
- _____ (2015). *Más allá de occidente: apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el vivir bien andino*, Ediciones Abya Yala, Ecuador.
- Florescano, Enrique (2005). *Memoria mexicana*, Edit. Taurus, México.
- Galindo, Carlos *et al* (2010). *Patrimonio natural de México: Cien casos de éxito*, CONABIO, México.
- Gay, José (1881). *Historia de Oaxaca: Tomo 1*, Imprenta del Comercio, de Dublan y C. México.
- Gesché, Adolphe (2010). *El cosmos*, Ediciones Sígueme, España.

- Gómez, Jorge y Sánchez, Eugenia (2011). *La ideología mestizante, el Guadalupanismo y sus repercusiones sociales*, BUAP-UIA, México.
- Hessen, Johannes (2007). *Teoría del conocimiento*, ILCA, México.
- Kraemer, Gabriela (2003). *Autonomía indígena. Región Mixe: Relaciones de poder y cultura política*, Edit. Plaza y Valdés, México.
- _____ (1999). *Racionalidad práctica y dominación cultural*, Edit. Plaza y Valdés, México.
- Kuroda, Etsuko (1993). *Bajo el Zempoaltepetl: la sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*, CIESAS, México.
- Laviada, Iñigo (1978). *Los caciques de la sierra*, Edit. JUS, México.
- Levinas, Emmanuel (2001). *La huella del otro*, Edit. Taurus, México.
- Lefebvre, Henri (2013). *La producción del espacio*, Edición Capitán Swing, España.
- López, Francisco (2010). *Legislación y derechos indígenas en México*, CEDRSSA, México.
- Magallón, Mario (2013). *Filosofía y política mexicana en la Independencia y Revolución*, Edit. Quivira, México.
- Mamani, Carlos y Naveda, Igidio (2015). *Reconstitución del Ayllu: El camino de la descolonización*, Bolivia.
- Martínez, Jaime (2010). *Eso que llaman comunalidad*, Colección Diálogos. Pueblos originarios de Oaxaca, México.
- Menegus, Margarita (2006). *Los indios en la historia de México*, F.C.E., México.
- Merleau-Ponty, Maurice (1957). *Fenomenología de la percepción*, F.C.E., México.
- Montemayor, Carlos (2001). *Los pueblos indios en el México de hoy*, Edit. Planeta, México.

- Nahmad, Salomón (1965). *Los Mixes: Estudio social y cultural de la región del Zempoaltepetl y del Istmo de Tehuantepec*, Ediciones INI, México.
- Navarro, Bernabé (1998). *Filosofía y cultura novohispanas*, UNAM, México.
- Onfray, Michel (2011). *Política del rebelde: tratado de resistencia e insumisión*, Edit. Anagrama, España.
- Paz, Octavio (2011). *El laberinto de la soledad, Posdata, Vuelta a "El laberinto de la soledad"*, F.C.E., México.
- Platt, Tristan *et al* (2006). *Qaraqara-Charka: Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (Siglos XV-XVII); Historia antropológica de una confederación aymara*, Editores Plural, Bolivia.
- Portugal, Pedro y Macusaya, Carlos (2016). *El indianismo Katarista: Un análisis crítico*, Editores FES, Bolivia.
- Quispe, Felipe (2007). *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*, Ediciones Pachakuti, Bolivia.
- Reinaga, Fausto (2014a). *América india y occidente*, Estado Plurinacional de Bolivia- Fondo de fomento a la educación cívico patriótica, Bolivia.
- _____ (2014b). *La revolución india*, Estado Plurinacional de Bolivia- Fondo de fomento a la educación cívico patriótica, Bolivia.
- _____ (2014c). *Tesis india*, Estado Plurinacional de Bolivia- Fondo de fomento a la educación cívico patriótica, Bolivia.
- Robles, Sofía y Cardoso, Rafael (Compiladores, 2007). *Floriberto Díaz. Escrito; Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujktsënää'yën – ayuujkwënmaa'ny – ayuujk mək'ajtën*, UNAM, México.
- Rodríguez, Carlos y Cruz, Ramses (Coordinadores, 2013). *El México bárbaro del siglo XXI*, UAM-UAS, México.

- Sosa, Mario (2012). *¿Cómo entender el territorio?*, Edit. Cara Parens - URL, Guatemala.
- Stirner, Max (2007). *El único y su propiedad*, Edit. Reconstruir, Argentina.
- Subcomandante Moisés *et al* (2015). “Resistencia y rebeldía zapatistas II” en *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista I*, México.
- Ticona, Esteban (Compilador, 2003). *Los Andes desde los Andes: Aymaranakana, qhichwanakana yatxatawipa, lup'iwipa*, Ediciones Yachaywasi, Bolivia.
- Torres, Alberto *et al* (Coord., 2008). *Nueva historia mínima de México ilustrada*, COLMEX, México.
- Torres, Guillermo (2015). *Los senderos de la transición civilizatoria*, UACH, México.
- Torres, Gustavo (2004). *Mixes: Pueblos indígenas del México contemporáneo*, CDI: PNUD, México.
- Vargas, Jaime (2012). *Ajayu y la teoría cuántica*, Ediciones Amuyawi, Bolivia.
- _____ (2015). *Antis: Pensamiento filosófico de los pueblos nativos*, Ediciones Amuyawi, Bolivia.
- _____ (2016). *Ayllu marka: integralidad andina*, Ediciones Amuyawi, Bolivia.
- Vilchis, Arturo (2016). “Warisata, la Escuela Ayllu como reconfiguración territorial” en Valencia, Guadalupe; Nehe, Borris y Salazar, Cecilia (Coord.) *Pensando Bolivia desde México: Estado, movimientos, territorios y representaciones*, UNAM-UMSA, México.
- Vidal, Marciano (1991). *Moral de la persona y bioética teológica (Tomo II)*, Edit. PS, España.
- Zea, Leopoldo (1992). *Discurso desde la marginación y la barbarie*, F.C.E., México.

- _____ (2010). *La filosofía americana como filosofía sin más*, Edit. Siglo XXI, México.

- Zubiri, Xavier (2001). *Sobre la realidad*, Alianza Editorial, España.

➤ **Revistas Indexadas**

- Asse, Jenny (2002). “El mito, el rito y la literatura” en *Revista Tiempo*, octubre, No.54, UAM, México.

- Barabas, Alicia (2004). “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico” en *Revista Alteridades*, Vol. 14, No. 27, enero-junio, UAM, México.

- Barros, Alonso (2007). “Cien años de guerras Mixes: Territorialidades prehispánicas, expansión burocrática y zapotequización en el Istmo de Tehuantepec durante el siglo XVI” en *Revista Historia Mexicana*, Vol. LVII, No. 2, octubre-diciembre, COLMEX, México.

- Caballero, José (2003). “Desde el mito a la historia” en proyecto: *Historiografía grecolatina e historiografía del Renacimiento. Los Commentaria de Annio de Viterbo*, DGES – Universidad de La Rioja, España.

- Ceccon, Eliane (2008). “La revolución verde: tragedia en dos actos” en *Revista Ciencias*, No. 91, julio-septiembre, UNAM, México.

- Colque, Gonzalo y Plata, Wilfredo (2014). “El proceso autonómico de Jesús de Machaca 2004 – 2010” en *Revista Separata*, Fundación Tierra, Bolivia.

- Denicourt, Jérémie (2014). “Así nos tocó vivir: Práctica de la comunidad y territorios de reciprocidad en la Sierra Mixe de Oaxaca” en *Revista TRACE*, No. 65, junio, CEMCA, México.

- García, Verónica (2007). “La Presa Presidente Alemán. «Un gran monstruo devorador de hombres»” en *Boletín del archivo histórico del agua*, Vol. 12, No. 35, enero-abril, UNAM, México.

- González, José (2010). El imaginario y la identidad. Los Mixes entre los Andes y Mesoamérica en *Revista Pacarina del Sur*, No. 3, abril-junio, Perú.
- Guardiola, Jorge y Bernal, Jennifer (2010). “Comercio internacional y crecimiento económico: ¿cómo influyen en el hambre de América Latina?” en *Revista Nutrición Hospitalaria*, Vol. 3, UGR-USB, España-Venezuela.
- Guerrero, Arturo (2015). “La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral II” en *Revista Bajo el volcán*, Vol. 15, No. 23, septiembre-febrero, BUAP, México.
- Housset, Emmanuel (2010). “La persona como creatura” en *Revista Teología y Vida*, Vol. LI, PUC, Chile.
- Kuroda, Etsuko (1976). “Apuntes sobre la Historia de los Mixes de la Zona Alta, Oaxaca, México” en *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, INAH-MINPAKU, México-Japón.
- Manero, Ana (2009). *La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América*, Vol. 3, No.9, CEIB, España.
- Martínez, Jaime (2015). “Conocimiento y comunalidad” en *Revista Bajo el volcán*, Vol. 15, No. 23, BUAP, México.
- Martínez, Ramón y Haro, Jesús (2015). “Derechos territoriales y pueblos indígenas de México: una lucha por la soberanía y la nación” en *Revista pueblos y fronteras*, junio-noviembre, Vol. 10, No. 19, UNAM, México.
- Matías, Ana (2015). “Los jamás conquistados / Ayuuk ja’ay” en *Revista Sinfín*, enero-febrero, año 2, No. 9, México.
- Ortega, Aureliano (2010). “Gabino Barreda, el positivismo y la filosofía de la historia mexicana” en *Revista de Hispanismo Filosófico*, No.15, Universidad de Guanajuato, México.
- Powell, Thomas (1972). “Los liberales, el campesinado indígena y los problemas agrarios durante la reforma” en *Revista Historia mexicana*, (164), Vol. XLI, No.4, abril-junio, COLMEX, México.

- Quecedo, Rosario y Castaño, Carlos (2002). “Introducción a la metodología de investigación cualitativa” en *Revista Psicodidáctica*, núm. 14, UPV-EHU, España.
- Reyes, Laureano *et al* (2013). “La gerontocracia y el consejo de ancianos” en *Revista Península*, Vol. 8, No. 1, UNAM, México.
- Richir, Marc (2013). “Tiempo y devenir” en *Revista de filosofía Ekasia*, No. 49, España.
- Román, Ignacio (2016). “México en el Tratado de Asociación Transpacífico: una nueva escala de liberalización económica” en *Revista Análisis Plural*, segundo semestre de 2015, ITESO, México.
- Rosas, Rocío (2007). “Exclusión, marginación y desarrollo de los pueblos indígenas” en *Revista Ra Ximhai*, septiembre-diciembre, Vol. 3, No. 003, Universidad Autónoma Indígena de México, México.
- Sánchez, Rafael (2012). “Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista” en *Revista Jurídica de Castilla y León*, No.28, España.
- Ther, Francisco (2012). “Antropología del Territorio” en *Polis: Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol.11, No. 32, Chile.
- Torres, Guillermo (2011). “Territorialidad y sustentabilidad urbana en la Zona Metropolitana del Valle de México” en *Revista Economía, sociedad y territorio*, Vol. XI, No. 36, México.
- Vásquez, Sócrates y Gómez, Gerardo (2006). *Autogestión indígena en Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México*, Vol. 2, No. 1, enero-abril, UAIM, México.
- Villoro, Luis (1998). “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios” en *Revista Internacional de filosofía política*, No.11, UNAM, México.

- Yampara, Simón (2016). “Reemergencia del Suqqa, filosofía de la vida, alternativa al simeka cuajadura del cambio climático” en *Revista Intersticios*, Vol. 5, No. 10, UNC, Argentina.
- Zuleta, Adrian (2016). “El ser indígena-campesino dentro del contexto histórico de México: un acercamiento a las perspectivas integracionistas y autonómicas” en *Revista Palobra (Ed. 16)*, Vol. 16, No. 16, Universidad de Cartagena, Colombia.

➤ **Documentos institucionales**

- *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM)*, México, 2017.
- *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca (CPELSO)*, México, 2013.
- *Convenio 169 de la OIT*, CDI, México, 1989.
- *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP)*, República Dominicana, 2016.
- *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales*, OEA, España-Dinamarca, 2009.
- *Ley de derechos de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de Oaxaca*, México, 1998.
- *Trans-Pacific Partnership Ministerial Statement (Declaratoria Ministerial del Tratado de Asociación Transpacífico)*, 10 de noviembre de 2017, Consulta en <https://www.mfat.govt.nz/assets/FTAs-in-negotiations/TPP/2017.11.10-Ministerial-Statement-FINAL.pdf>

➤ **Documentos y archivo histórico**

- *Carta de la comunidad indígena mixe de Santa María Puxmetacán, Municipio de San Juan Cotzocón al gobernador y a los pueblos de Oaxaca* (29 de junio de 2013). Documento inédito, Fotocopia, México.

- Calle, Néstor (mayo de 2010). *La dialéctica de la complementariedad: el ser en el conocimiento aymara*, Documento inédito, Archivo virtual, IAEU, Barcelona.
- Casiano, Luis *et al* (2016). “Expediente SX-JDC-9/2016”; *Juicio para la protección de los derechos político-electorales de del ciudadano*, 21 de enero, México. Consulta en <http://www.te.gob.mx/salasreg/ejecutoria/sentencias/xalapa/SX-JDC-0009-2016.pdf>
- Martínez, Manuel (1883). “Cuadros Sinópticos” en *Documento número 50 de la Memoria Administrativa*, Oaxaca, México; compilado por la Biblioteca Nacional de México (BNM) y Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 2013.
- **Periódicos y folletos**
 - Organización Popular de pueblos Mixes (OPM) (1991a), *El invencible*, no. 3, México.
 - Organización Popular de pueblos Mixes (OPM) (1991b), *El invencible*, no.4, México.
 - Cortés, Fernando (1980). “Impunidad a caciques y silencio oficial ante una matanza” en *Proceso*, 25 de octubre, México.
 - López, Emiliano (2013). “SNTE y CNTE: el viejo México” en *Transición No. 10*, mayo, México.
 - *Oaxaca digital* (2013). *Puxmetacán y Oztolotepec signan Acuerdo de Civilidad: SEGEGO*, 4 de septiembre, México. Consulta en <http://oaxaca.me/puxmetacan-y-otzolotepec-signan-acuerdo-de-civilidad-segego/> [Consultado: 7 de julio de 2017].
 - Pérez, Matilde (2015). “Cayó 60% la producción de café; Oaxaca, Chiapas y Guerrero, lo más afectados” en *La jornada*, 17 de junio, México. Consulta en <http://www.jornada.unam.mx/2015/06/17/politica/014n2pol>

- *Quadratín*, (2013). “SEGOGO atiende conflicto agrario entre Puxmetacán y Oztolotepec”, 26 de abril, México. Consulta en <https://oaxaca.quadratín.com.mx/SEGEGO-atiende-conflicto-agrario-entre-Puxmetacan-y-Oztolotepec/>
- *Quadratín*, (2013). “Carta de Adelfo Regino sobre acusaciones de Yaveo y Puxmetacán, 04 de julio, México. Consulta en <https://oaxaca.quadratín.com.mx/Carta-de-Adelfo-Regino-sobre-acusaciones-de-Yaveo-y-Puxmetacan/>

➤ **Simposios**

- Mamani, Carlos (A). “Historia y prehistoria: ¿Dónde nos encontramos los indios?” en Simposio: *Historia*, THOA, Bolivia.

➤ **Tesis**

- Cedillo, José (2007). *Producción de bovinos de leche, de ciclo completo bajo pastoreo, en una explotación comunal, en la zona mixe de San Juan Cotzocón, Oaxaca*, (Servicio social de pregrado), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Facultad de estudios superiores Cuautitlán, México.
- Poma, Carlos (2006). *Axara jaqin pachaqaman qamawipa: La ética del jaqi aymara – Turrini* (Tesis de pregrado), Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL); Facultad Ciencias Tecnológicas, Costa Rica – Bolivia.
- Santiago, Godofredo (2004). *La tradición oral en una comunidad Ēyuuk (Mixe)* (Tesis de pregrado), Universidad Pedagógica Nacional (UPN); Unidad Ajusco, México.
- Vergara, Genoveva (2015). *Uso educativo de tecnologías de información y comunicación en la región indígena MIXE de Oaxaca* (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid (UCM); Facultad de Ciencias de la Información, España.

➤ **Fuentes en línea**

- Consejo de Ancianos de la comunidad de Jaltepec de Candayoc Mixe en colaboración con Díaz, Hildeberto (Ex presidente del Comisariado de Bienes Comunales), *Historia de Jaltepec de Candayoc*; Díaz, Elías (Comunero), *Abuelo cuéntame un siglo*, México, 2010. Consulta en <http://jaltepecdecandayoc.com/historia>
- INEGI (2010). *Censo de población y vivienda. Principales resultados por localidad (ITER)*, Consulta en <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=20&mun=190>
- *Región y municipios Mixes en el estado de Oaxaca*. Consulta en <http://www.iaa.unam.mx/publicaciones/electronico/cat-MIXES/Mapa.php>